BnF Gallica

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

{BnF Gallica

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. 1922.

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
utilisationcommerciale@bnf.fr.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Conserver les couvertures

Seine 92 11/2 1922

7699

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION

du Rme dom Fernand CABROL

ABBÉ DE FARNBOROUGH

et du R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

FASCICULES XLV — XLVI. ENCAUSTIQUE — ESTAMPILLES



PARIS, VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail — Rue de Vaugirard, 82

1922

Ce fascicule contient une gravure hors texte

4° V 6695

(Coll. C 25 (T))

ARTICLES CONTENUS DANS LES FASCICULES XLV ET XLVI

ENCAUSTIQUE, par H. Leclercq, Col. 1-2.

ENCENS. — I. Étymologie. Définition. Lieu d'origine. II. L'encens dans les religions non chrétiennes et dans le culte juif. III. L'encens dans le culte chrétien primitif. IV. L'encens dans les rites funéraires. V. L'encens dans la liturgie en Orient. VI. L'encens dans la liturgie en Occident. VII. Emplois extra-liturgiques de l'encens, par E. Fehrenbach, col. 2-21.

ENCENSOIR. —I. Témoignage. II. Monuments, par H. Leclercq, col. 21-33.

ENCHANTEMENT, par H. Leclercq, col. 33-39.

ENDYMION, par H. Leclercq, col. 39-42.

ÉNERGUMÈNES, voir Démoniaques.

1° ENFANTS (Éducation des), voir Écoles.

2° ENFANTS (Épigraphie des), voir Bonté chrétienne.

3° ENFANTS ABANDONNÉS, voir Alumni.

4° ENFANTS NATURELS, par H. Leclercq, col. 42-44.

5° ENFANTS OFFERTS AUX MONASTÈRES, voir Oblats.

ENREGISTREMENT A LA CURIE, par H. Leclercq, col. 44-45.

ENSEVELISSEMENTS, par H. Leclercq, col. 45-50.

ENTAILLES, par H. Leclercq, col. 50.

ENTRAITS, par H. Leclercq, col. 51.

ENTRAVES, par H. Leclercq, col. 51-52.

ENTRÉE A JÉRUSALEM, par H. Leclercq, col. 52-54.

ENTRELACS, par H. Leclercq, col. 55-65.

ENTREPRENEURS, par H. Leclercq, col. 65-68.

ENVERMEU — I. Vallée de l'Eaulne. II. Site d'Envermeu. III. Campagnes de fouilles. IV. Fosses. V. Cercueils. VI. Violations de sépultures. VII. Attitude des cadavres. VIII. Vases en terre. IX. Vases en verre. X. Plateau en cuivre. XI. Seau ou baquet. XII. Haches. XIII. Clés en fer. XIV. Clés en bronze. XV. Couteaux. XVI. Sabre ou grand couteau. XVII. Ceinturon. XVIII. Boucles. XIX. Plaques d'argent avec relief. XX. Ciseaux. XXI. Chaînettes. XXII. Anneaux. XXIII. Bracelets. XXIV. Styles. XXV. Fers de flèches. XXVI. Monnaies. XXVII. Vrilles. XXVIII. Épées. XXIX. Boucliers. XXX. Crampons. XXXI. Patère. XXXII. Mors de cheval. XXXIII. Fibules ou broches. XXXIV. Bouton émaillé. XXXV. Colliers. XXXVI. Boucles d'oreilles. XXXVII. Épingle à cheveux. XXXVIII. Quelques tombes (angon, lance). XXXIX. Dernière campagne. XL. Le vase de sang. XLI. Les coquillages. XLII. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 68-107.

ÉPAONE, par H. Leclercq, col. 107-111.

ÉPÉE. — I. Épée. II. Fourreau. III. Épée brisée, par H. Leclercq, col. 111-114.

ÉPERON, par H. Leclercq, col. 114-117.

ÉPHÈBE, par H. Leclercq, col. 117-118.

ÉPHÈSE. — I. Le site. II. Saint Paul à Éphèse. III. Saint Luc. IV. Épître de Paul. V. Saint Jean. VI. Du IIe au IXe siècle. VII. Basiliques. VIII. Peinture. IX. Épigraphie. X. Les Sept-Dormants. XI. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 118-142.

ÉPICLÈSE. — I. Sens, définition. II. Les épiclèses les plus anciennes. III. L'épiclèse d'après les Pères. IV. L'épiclèse dans les liturgies du Ve au Xe siècle (épiclèses orientales, mozarabes, gallicanes, milanaises, africaines). V. L'épiclèse romaine VI. Anciennes épiclèses latines et épiclèses désaffectées. VII. Discussions théologique sur l'épiclèse. VIII. La place de l'épiclèse. IX. Origine et universalité de l'épiclèse. X. Style et évolution de l'épiclèse. XI. Fondements scripturaires de l'épiclèse. XII. L'épiclèse dans le baptême et la confirmation. XIII. Bibliographie, par F. Cabrol, col. 142-184.

ÉPICURÉISME, par H. Leclercq, col. 184-188.

ÉPILER (Pinces à), par H. Leclercq, col. 188.

ÉPINAL (Manuscrit d'), par H. Leclercq, col. 188-189.

ÉPINES (Couronnement d'), par H. Leclercq, col. 189-190.

ÉPINGLE, par H. Leclercq, col. 190-196.

ÉPIPHANIE, par H. Leclercq, col. 197-201.

ÉPIS, par H. Leclercq, col. 201-202.

ÉPISCOPAT. — I. Origines. II. Presbyteros, III. Episcopos. IV. Proïstamenos. V. Synonymie de episcopos et presbyteros. VI. Ignace d'Antioche. VII. IIIe siècle. VIII. Archiépiscopat. IX. Patriarcat. X. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 202-238.

ÉPISÉMON-BAU, par H. Leclercq, col. 238-241.

ÉPITAPHE, *I. Epitaphium*, *II. Elogium*, par H. Leclercq, col. 241-245.

ÉPITRES. — I. Remarques préliminaires. II. Quelques données anciennes, IIe-VIe siècle. III. Cérémonial. IV. Les documents, énumération et classement des sources. V. Les séries ou systèmes : 1° mozarabe; 2° gallican; 3° ambrosien; 4° napolitain; 5° romain; 6° fixation dans le *Missale romanum*. VI. Essai d'explication, par G. Godu, col. 245-344.

1° ÉPONGE, par H. Leclercq, col. 344.

2° ÉPONGE LITURGIQUE, par H. Leclercq, col 344.

ÉPOUSE, par H. Leclercq, col. 345.

ÉQUERRE, par H. Leclercq, col. 345.

ÉQUITATION, par H. Leclercq, col. 345-348.

ERBEIJEH, par H. Leclercq, col. 348.

ERCHEU, par H. Leclercq, col. 349-350.

ÈRE. — I. Ères anciennes. II. Ère alexandrine mineure. III Ère césarienne d'Antioche. IV. Ère de Bostra. V. Ère de Chaqqa. VI. Ère de l'Église byzantine. VII. Ère de Carthage. VIII. Ère de Chéhébé. IX. Ère chrétienne. X. Ère de Dioclétien. XI. Ère d'Eleuthéropolis. XII. Ère d'Espagne. XIII. Ère de Gaza. XIV. Ère de Gerasa. XV. Ère de Maurétanie. XVI. Ère des Séleucides. XVII. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 350-384.

ÉRÉMITISME, par H. Leclercq, col 384-386.

ERLANGEN (Manuscrits liturgiques), par H. Leclercq, col. 386.

ÉROS, par H. Leclercq, col. 386-387.

ESCABEAU, par H. Leclercq, col. 387.

ESCLAVES. — I. I-IIIe siècles. II. Rang social. III. Martyre. IV. Mariage. V. Affranchissement, par H. Leclercq, col. 387-398.

ESCULAPE, par H. Leclercq, col. 398.

ESNEH. — I. Martyrs. II. Couvent. III. Épigraphie, par H. Leclercq, col. 398-406.

ESPAGNE. — I. Topographie. II. Ethnographie. III. Occupation romaine. IV. Origines chrétiennes. V. La légende de Jacques. VI. Jusqu'à la paix de l'Église. VII. De la paix de l'Église aux invasions. VIII. Les invasions. IX. L'Espagne wisigothique. X. Monuments: 1° Ampurias; 2° Elche; 3° Xativa; 4° témoignages; 5° technique; 6° murs; 7° colonnes; 8° arcs; 9° portes; 10° fenêtres; 11° portiques; 12° pavements; 13° ornementation; 14° orientation; 15° plan; 16° cryptes; 17° structure; 18° façade; 19° tours; 20° cloches; 21° statistique : 1. San Juan de Baños; 2. San Roman de Hornija; 3. Cabeza del Griego; 4. Santa Comba di Bande; 5. San Pedro de Nave; 6. San Miguel de Tarrasa; 7. crypte de Palencia; 8. crypte de Burguillos; 9. monastères. XI. Épigraphie; 1° édifices liturgiques; 2° mobilier liturgique; 3° sacrements; 4° clergé : 1. évêques; 2. prêtres, etc. 5° édifices civils; 6° formules; 7° poésies; 8° croyances; 9° Juifs; 10° varia; 11° calendrier de Carmona. XII. Chronologie. XIII Sarcophages. XIV. Manuscrit. XV. Orfèvrerie. XVI. Mosaïque. XVII. Symboles. XVIII. Conciles espagnols. XIX. Bibliographie, par H. Leclercq. Col. 407-523.

ESPRIT-DE-VIN, par H. Leclercq, col 523-525.

ESPRIT (Saint), par H. Leclercq, col. 525-529.

ESQUELINES, par H. Leclercq, col. 529-530.

ESTAMPILLES, par H. Leclercq, col. 531-534.

ESTAMPILLES DOLAIRES, par H. Leclercq, col. 534-546.

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS R F

TOME CINQUIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ENCAUSTIQUE — FEUX

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R F
IMPRIMÉS

PUBLIÉ PAR

Le R^me^ dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

Et le R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME CINQUIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ENCAUSTIQUE — FEUX



PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1922

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Mg page de titre

7697

I - 1e partie - Encaustique - Feux

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

E *(Suite)*

ENCAUSTIQUE. En ce qui concerne l'encaustique dans l'art chrétien, le sujet est vite épuisé. L'hérétique Hermogène peignait à l'encaustique et Tertullien [1] le déclare « deux fois faussaire : par le *cauterium* et par le style. » Émeric David, qui ne se piquait pas d'exactitude, avance qu'une partie des peintures des catacombes fut exécutée à l'encaustique [2] et cette assertion a eu du moins l'utilité de provoquer un démenti formel. J.-B. De Rossi a affirmé ne connaître aucune peinture à l'encaustique dans les cimetières chrétiens; la technique est celle de la fresque, terminée parfois par la détrempe [3]. Afin d'éviter les malentendus, il est utile d'écarter le soi-disant portrait de la Vierge Marie à l'encaustique par un prétendu saint Luc et que mentionnent une Vie anonyme de cet évangéliste ainsi que Théophane, cités par Du Cange [4]. C'est pure légende [5].

Eusèbe décrit un grand tableau à l'encaustique représentant Constantin qui précipite dans les flots de la mer un dragon, symbole de la ruine des ennemis de l'Église [6]. Le moine Épiphane mentionne à Sinope, dans le Pont, une peinture à la cire exécutée sur marbre et représentant saint André [7].

Un curieux passage de saint Jean Chrysostome parle des portraits peints à l'encaustique (κηρόχυτος γραφή) et d'autres témoignages postérieurs attestent que cette technique, employée en Égypte pour la représentation des figures, était en vogue à Byzance, au VIe siècle, et plus tard encore, pour les peintures sacrées. Le musée de Kief possède des icônes, provenant du Sinaï et datant vraisemblablement du VIe siècle; l'une d'elles représente deux bustes de saints, où l'on a cru reconnaître à tort Constantin et sainte Hélène, et l'autre, l'effigie des saints Serge et Bacchus que domine le médaillon du Christ (fig. 4062).

Le Fayoum a possédé une école florissante de peintres à l'encaustique dont les œuvres se distinguent par une intense observation des caractères et des particularités du visage. A en juger par ce qui nous en reste, il ne semble pas que cette école de peinture naturaliste se soit essayée à d'autres ouvrages que le portrait, en sorte que leur art appelle un rapprochement avec celui des mosaïstes de Thabraka; c'est de l'art industriel et il est possible que beaucoup des portraits peints sur une mince planchette aient simplement été destinés à la confection d'une momie quelconque. De même qu'un grand nombre de gens se précautionnaient de se faire bâtir ou creuser une tombe, ils faisaient rédiger et graver leur épitaphe en laissant vacante la date de la mort, mais les survivants négligèrent de remplir cette indication. Dans le Fayoum, où la mode voulait qu'on recouvrît le visage du mort d'un masque ou d'un portrait fait d'après lui-même en son vivant, il a dû y avoir des « laissés pour compte »; des ateliers, pour une raison ou une autre, ont gardé les portraits, ils font aujourd'hui l'ornement des musées [8].

H. Leclercq.

ENCENS. — I. Étymologie. Définition. Lieu d'origine. II. L'encens dans les religions non chrétiennes et dans le culte juif. III. L'encens dans le culte chrétien primitif. IV. L'encens dans les rites funéraires. V. L'encens dans la liturgie en Orient. VI. L'encens dans la liturgie en Occident. VII. Emplois extra-liturgiques de l'encens.

I. Étymologie. Définition. Lieu d'origine. — *Encens* vient de deux mots hébreux, *lebônâh* et *kelô-*

[1] Tertullien, *Adv. Hermogenen*, *P. L.*, t. II, col. 221; Caylus, *Mémoire sur la peinture à l'encaustique*, in-8°, Genève, 1765. — [2] Émeric David, *Histoire de la peinture au moyen âge*, in-12, Paris, 1863, p. 97. — [3] H. Cros et Ch. Henry, *L'encaustique et les autres procédés de peinture chez les anciens. Historique et technique*, in-8°, Paris, 1884, p. 59, note 6. — [4] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, in-fol., Lugduni, 1688, col. 648. — [5] D. M. Manni, *Dell'errore chi persiste di attribuirsi le pitture al santo evangelista. Lezione*, in-4°, Firenze, 1766; le même, *Del vero pittore Luca santo e del tempo del suo fiorire. Lezione*, in-4°, Firenze, 1764; A. Milochau, *La Vierge de saint Luc à Sainte-Marie-Majeure*, in-8°, Paris, 1862; Berthier, *La Vierge achéropite des saints Domenico e Sisto, à Rome*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1894, p. 483-494; 1895, p. 42-57; *La madone de saint Luc, notice et explication symbolique*, in-16, Paris, 1861; H. J. Bolton, *The madona of St. Luke. The story of a portrait*, in-16, London, 1895; *Les madones de saint Luc*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1878, t. VIII, p. 241-244; enfin une *Relacion* (en vers). *El medico pictor San Lucas*, in-4°, Valencia, 1760. — [6] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2644. — [7] *Epiphanii monachi edita et inedita*, édit. Dressel, Lipsiæ, 1843, p. 47. — [8] Voir *Dictionn.*, au mot Egypte. Cf. E. Gayet, *Les chrétiens d'Antinoé* (momies ornées de portraits du défunt du IIe au IVe siècle), dans *Transactions for the third international Congress for the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 301-303.

reth, de sens différents, mais dont le second devint ensuite presque synonyme du premier. Les Septante traduisent *lebŏnâh* par λίβανος et λιβανωτός, la Vulgate par *thus* [1], le latin du moyen âge par *olibanum*. Les Septante traduisent *ketôreth* généralement par θυμίαμα ou θυμιάματα, la Vulgate par *thymiama*, *incensum*, et à tort par *thus*.

L'encens est une gomme-résine obtenue par incision du tronc de divers arbres de la région subtropicale. Il répand une odeur balsamique lorsqu'on le brûle. Les arbres qui fournissent l'encens sont du genre *Boswellia*, de la famille des Térébinthacées-Burséracées. Cette résine est le vrai encens, mais dès l'antiquité on l'a mélangée à d'autres ingrédients, bois, feuilles, fleurs, etc.

D'après l'Écriture, c'est d'Orient, du pays de Saba, que venait l'encens [2]. Le pays de Saba et l'Hadramant (littoral du golfe Arabique) étaient renommés dans l'antiquité comme le pays de l'encens [3]. Cependant si les Sabéens monopolisaient la vente de l'encens, leur pays était loin de suffire à la production de la quantité requise. Le vrai pays d'origine est le pays des Somalis [4].

II. L'ENCENS DANS LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES ET DANS LE CULTE JUIF. — Chez tous les peuples antiques ayant atteint quelque degré de civilisation, l'encens fut employé comme sacrifice dans le culte public et privé, ou d'une façon purement domestique comme parfum ou fumigation. L'origine de ce rite semble remonter au culte des morts. L'encens offert aux morts était considéré comme une des substances capables d'entretenir dans le cadavre le principe vital et d'assurer ainsi aux morts l'immortalité. Puis, quand les morts furent déifiés, l'offrande de l'encens devint un acte d'hommage dont la fumée, agréable aux dieux, emportait aux cieux l'âme des morts et les prières des vivants [5].

1° *L'encens en Égypte.* — Probablement la plus ancienne référence à l'emploi de l'encens dans le culte religieux se trouve dans l'inscription de *Sanchkara*, un roi de la XI[e] dynastie (vers 2500 avant J.-C.), qui envoya une expédition dans le pays de *Punt* pour en rapporter de l'encens.

Les Égyptiens offraient l'encens seul ou avec d'autres offrandes. *a) Seul :* la composition de l'encens était minutieusement fixée. Chaque ingrédient avait sa propriété magique. On l'offrait à tous les dieux, souvent en quantité considérable. Ramsès II aurait



4062. — Icones des saints Serge et Bacchus.
D'après Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 213, fig. 107.

offert 1 933 766 pièces d'encens pendant les trente et une années de son règne [6]. — *b) Avec d'autres offrandes :* l'encens, la myrrhe et d'autres parfums étaient placés dans la carcasse du bœuf offert à Isis.

L'encens était largement employé dans les rites funéraires en Égypte. On en offrait cinq grains, deux fois, à la bouche, aux yeux et aux mains du défunt. On ne s'en servait pas cependant pour l'embaumement.

2° *Symbolisme.* — La fumée d'encens emporte aux ciel les paroles de la prière [7]. La fumée de l'encens offert pour un mort emportait son âme au ciel [8]. Les dieux étaient apaisés par l'odeur agréable de l'encens.

3° *Chez les Babyloniens.* — L'emploi de l'encens chez les Babyloniens fut très fréquent. On l'offrait

[1] Deux fois cependant par *libanos*. Eccles., XXIV, 21; XXXIX, 18. — [2] Is., LX, 6; Jer., VI, 20; III Reg., X, 2, 10; II Par., IX, 1, 9. — [3] O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 240-241. — [4] Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, Paris, 1897, t. I, p. 356 sq.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwickelungsgeschichte des Semitismus*, Berne, 1875, p. 269-303. — [5] A. M. Blackman, *The significance of incense and libations in funerary and temple ritual*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 1912, t. L, p. 69 sq.; G. Elliot Smith, *Incense and libations*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, Manchester, 1917-1918, t. IV, p. 191-262. — [6] J. G. Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, Londres, 1878, t. III, p. 414, 417. — [7] Cf. Apocal., VIII, 3, 4. — [8] E. A. T. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian resurrection*, Londres, 1911, t. III, p. 255.

aux dieux [1]. Les prières, les oracles, les incantations, les rites funéraires étaient accompagnés de l'offrande de l'encens [2]. On l'employait également comme fumigation pour la table des dieux, pour les lieux que les dieux étaient supposés fréquenter, pour les maisons et pour les personnes [3].

4° *Chez les peuplades cananéennes.* — L'emploi rituel de l'encens fut très répandu. On l'offrait à Baal, au soleil, à la lune, aux étoiles. Les Livres saints contiennent de nombreuses références à ce culte [4].

5° *Chez les Perses.* — Dans le culte des anciens Perses l'encens était offert cinq fois par jour. On en brûlait parfois des quantités considérables. Hérodote [5] rapporte que Darius en brûla 300 talents sur l'autel. On s'en servait également pour les purifications et les fumigations.

6° *Chez les Grecs.* — L'encens, dans le sens de résine, est postérieur à Homère. L'idée de plaire aux dieux par des fumées odorantes est cependant antérieure, mais on brûlait des bois odorants. Le θύος d'Homère signifie ces bois. Plus tard, il prit le sens d'encens, d'où le *thus* des Romains. L'encens proprement dit ne fut employé en Grèce qu'à partir du VIII^e^ siècle avant J.-C. Il est probable qu'il y fut introduit avec le culte d'Aphrodite. On le brûlait avec les sacrifices sanglants et non sanglants. On le jetait alors sur l'autel pour le mélanger au sacrifice, ou on en remplissait la victime. Quelquefois on l'offrait avec des sacrifices non sanglants, mais sans le brûler. On l'offrait également seul, soit dans le culte domestique, soit dans le culte public, à Zeus, Demeter, Hermès, etc., soit dans le rituel de certaines sectes, comme le culte d'Orphée. On le brûlait alors sur des brasiers placés sur l'autel ou tout auprès, quelquefois même en dehors du temple. On se servait également d'encensoirs portés à la main [6].

L'encens était considéré comme une chose précieuse que l'on donnait en cadeau [7].

7° *Chez les Romains.* — L'encens était une des plus importantes offrandes non sanglantes (*lībamina*). Sans son emploi aucun rite n'était complet. Cependant, comme chez les Grecs, on brûlait à l'origine des bois odorants. C'est par le culte de Bacchus que l'encens fut introduit dans le rituel romain. Pour les sacrifices sanglants, on le versait sur l'autel avec du vin, avant d'y mettre la victime. On l'offrait aussi avec le sang et on le brûlait avec les *exta*. On l'offrait seul, soit dans le rituel public, soit dans le rituel domestique privé. On l'offrait chaque jour au *lar familiaris*. On l'employait aussi dans les rites funéraires. Il servait également à éloigner les prodiges ainsi que dans les cérémonies magiques. On le brûlait sur les grands autels des temples, dans des brasiers ou sur de petits autels portatifs (*focus, turribulum*) [8].

8° *Chez les bouddhistes.* — Le bouddhisme primitif interdisait tout rite extérieur; néanmoins les cérémonies ne tardèrent pas à s'y introduire et à y prendre une place de plus en plus importante. L'encens fit son apparition vers le VII^e^ siècle et les voyageurs ont souvent attiré l'attention sur certaines ressemblances entre les rites de l'encensement chez les chrétiens et chez les bouddhistes [9].

9° *Dans le culte de Mahomet.* — Dans le culte officiel l'encens n'est pas employé. Mais on l'offre aux tombeaux des saints et on s'en sert dans les funérailles, les cérémonies magiques et les mariages [10].

10° *Dans le nouveau monde.* — L'encens était également employé dans le culte des anciens Mexicains [11].

11° *Dans le culte juif.* — Les critiques et les exégètes ne sont pas d'accord sur l'origine et le développement de l'emploi de l'encens dans le culte juif. Certains d'entre eux prétendent placer très tard (fin du VII^e^ siècle) l'emploi de l'encens proprement dit (lebŏnâh); et l'érection de l'autel d'encens (Exod., XXX-XXXI) serait encore postérieure [12]. Comme dans la plupart des autres religions, les juifs offraient l'encens soit seul, soit avec d'autres sacrifices ou oblations. Dans le premier cas, l'encens n'était pas pur, mais mélangé à trois autres ingrédients [13]. Les prêtres seuls étaient chargés de préparer et de garder ce parfum, exclusivement réservé, sous peine de mort, au culte divin [14]. Le jour de la fête de l'Expiation, lorsque le grand-prêtre entrait dans le Saint des saints, il offrait cet encens ou parfum dans un encensoir. Cette offrande le garantissait contre la mort [15]. On l'offrait également deux fois par jour, vers 9 heures du matin et 3 heures du soir, sur l'autel des parfums, dans le Saint [16]. Cet office, d'abord réservé à Aaron, fut ensuite confié aux autres prêtres. Celui qui devait l'exercer était désigné par le sort [17]. Les cérémonies de ce rite étaient minutieusement fixées et toute infraction sévèrement punie [18]. L'encens offert avec les oblations non sanglantes était pur. Sur l'offrande de farine arrosée d'huile on répandait des grains d'encens [19]. Pour l'offrande des fruits nouveaux, les épis encore tendres étaient broyés, arrosés d'huile et saupoudrés d'encens [20]. L'encens était interdit pour les offrandes pour le péché [21]. On se servait également d'encens très pur pour les pains de proposition [22]. Dans le culte juif, l'encens est réservé à Dieu seul [23]. L'offrir à d'autres dieux est une marque d'idolâtrie [24]. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament l'encens brûlant est le symbole de la prière [25].

III. L'ENCENS DANS LE CULTE CHRÉTIEN PRIMITIF. — Nous n'avons aucune preuve positive de l'emploi rituel de l'encens par les chrétiens avant la deuxième moitié du IV^e^ siècle. L'influence du culte juif et celle de l'Apocalypse, par rapport à l'emploi de l'encens, ne se feront sentir que plus tard, et l'allusion à l'encens dans la prophétie de Malachie [26]... *et in omni loco sacri-*

[1] M. Jastrow, *The religion of Babylon and Assyria*, Boston, 1898, p. 503-665. — [2] M. Jastrow, *op. cit.*, p. 281, 346, 575; A. Jeremias, *The Babylonian conception of heaven and hell*, Londres, 1902, p. 11. — [3] M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e^ édit., Paris, 1905, p. 239 sq. — [4] III Reg., XI, 8; Jer., VII, 9; XI, 13; XIX, 13; XXXII, 29; Ezech., VI, 13; VIII, 11; Osee, II, 13. — [5] Hérodote, *Hist.*, VI, 97. — [6] Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, t. IV, p. 964; L.-F.-A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, Paris, 1857-1859, t. II, p. 116. — [7] A. Böckh, *Corpus inscript. græcarum*, in-fol., Berlin, t. II, n. 2852; t. III, 5773. — [8] J. Hastings, *Encyclopædia of religions and ethics*, Edinburgh, 1914, t. VII, p. 204; *Bulletin archéol. du Comité des travaux historiques*, Paris, 1888, p. 476-477; *Corpus inscrip. lat.*, t. II, n. 1650; G. Henzen, *Inscrip. lat.*, n. 7004. — [9] Monier Williams, *Buddhism*, Londres, 1889, p. 315, 319, 329, 345, 350, 357; J. Doolittle, *Social life of the Chinese*, Londres, 1886. — [10] E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Londres, 1846, t. I, p. 186, 217; t. II, p. 71, 93; t. III, p. 154; T. P. Hughes, *Dictionary of islam*, 2^e^ édit., Londres, 1896, p. 72 sq., 206. — [11] M. Z. Nuttall, *A penitential rite of the ancient Mexicans*, dans *Archæological and ethnological papers of the Peabody Museum*, Harvard University, 1904, t. I, n. 7. — [12] S. R. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, 6^e^ éd., Edinburgh, 1897, p. 37-38; F. Delitzsch, *Der Räucheraltar*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1880, p. 114-121; A. Van Hoonacker, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé*, dans *Revue biblique*, 1914, t. XI, p. 161-187; C. F. A. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, 3^e^ édit., Leipzig, 1897, p. 359 sq. — [13] Exod., XXX, 34-36. — [14] Exod., XXX, 36-38; I Paral., IX, 29. — [15] Lev., XVI, 12-14. — [16] Exod., XXX, 7-8. — [17] Luc., I, 10. — [18] Num., XVI, 17-50; II Paral., XXVI, 16-22; Lev., X, 1. — [19] Lev., II, 1-2; VI, 15. — [20] Lev., II, 15-16. — [21] Lev., V, 11; Num., V, 15. — [22] Josèphe, *Ant. jud.*, l. III, X, 7. — [23] Exod., XXX, 38. — [24] I Mach., II, 15. — [25] Psal., CXL, 2; Apoc., V, 8; VIII, 3, 4. — [26] Malach., I, 11.

ficatur et offertur nomini meo oblatio munda, dans le texte grec : θυμίαμα προσάγεται, dont les liturgistes postérieurs ont fait tant de cas, est passée sous silence par les commentateurs des premiers siècles ou expliquée comme symbole de la prière [1].

Les textes généralement allégués en faveur de l'emploi de l'encens dans le culte chrétien primitif sont peu nombreux et ne sont pas antérieurs au IVe siècle.

Le langage des *Constitutions apostoliques*, comparant les vierges à l'autel d'encens et à l'encens lui-même [2], est purement figuré et n'implique aucun emploi rituel de l'encens. Il en est de même du passage d'un sermon de saint Basile où il est dit : « Les maisons de prières furent détruites par des mains impies, les autels renversés et il n'y avait ni oblation ni encens [3]. » C'est une citation textuelle du prophète Daniel [4]. Hosius, écrivant à Constantin, en 335, lui dit : « Il n'est pas permis à nous d'exercer le pouvoir sur cette terre, ni à vous de brûler l'encens [5]. » Ces paroles font allusion au sacrilège du roi Osée [6], et le contexte montre clairement qu'il faut les prendre au sens figuré. L'ordonnance attribuée par l'auteur du *Liber pontificalis* au pape Soter (162-170), prescrivant *ut nullus monachus* (d'après certains manuscrits, *nulla monacha*)... *incensum poneret in sanctam ecclesiam* [7], est sans valeur comme preuve, puisque la rédaction de cette première partie du *Liber pontificalis* est du VIe siècle. Il faut également écarter le témoignage emprunté au chapitre XXXIV du *De consummatione mundi*, attribué à Hippolyte [8]. Cet ouvrage est apocryphe.

Par contre, toute une série de témoignages, peu concluants peut-être pris séparément, mais dont la force cumulative paraît décisive, semblent démontrer que l'encens, comme symbole rituel, était rigoureusement proscrit du culte chrétien primitif.

Saint Justin et Athénagore, réfutant l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, admettent qu'ils n'offrent ni sacrifices sanglants, ni libations, ni encens, puisque le Dieu qu'ils adorent n'en a pas besoin[9]. Tertullien est plus explicite encore. Le chrétien offre à Dieu *opimam et majorem hostiam quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocente, de Spiritu Sancto profectam. Non grana thuris unius assis Arabicæ arboris lachrymas* [10]. Clément d'Alexandrie, comparant le culte chrétien et le culte païen, déclare que le vrai autel est l'âme du juste et l'encens qui s'en élève, la prière [11]. Origène insiste sur la même idée [12]. Arnobe et Lactance raillent les sacrifices d'encens des païens d'une façon qui semble exclure son usage dans le culte chrétien [13]. Citons encore le témoignage de saint Augustin : *Non imus in Arabiam thus quærere, non sarcinas avari negotiatorum excutimus. Sacrificium laudis quærit a nobis Deus* [14].

Voilà les principaux textes. On trouvera dans l'ouvrage de M. Atchley [15] d'autres renseignements encore sur ce sujet, avec renvois aux auteurs chrétiens jusqu'au Ve siècle inclusivement. Les liturgistes qui prétendent faire remonter l'emploi de l'encens jusqu'aux origines du christianisme font remarquer que ces divers témoignages ne prouvent nullement que les chrétiens des premiers siècles ne se servaient pas d'encens dans leur culte, mais seulement qu'ils ne s'en servaient pas de la même façon que les païens. Mais cette hypothèse est généralement abandonnée aujourd'hui.

Cette réprobation de l'encens par les premiers chrétiens s'explique par leur aversion pour tout ce qui pouvait rappeler le culte des idoles, surtout les sacrifices d'encens, qui équivalaient pour eux à l'apostasie. Néanmoins, ils n'hésitaient pas à s'en servir dans la vie privée comme mesure d'utilité pratique. *Si me odor alicujus loci offenderit*, écrit Tertullien, *Arabiæ aliquid incendo; sed non eodem ritu nec eodem habitu nec eodem apparatu quo agitur apud idola* [16]. De bonne heure, également, comme nous le verrons plus loin, ils employèrent l'encens dans les funérailles.

A partir du milieu du IVe siècle, les témoignages relatifs à l'encens, soit dans le culte public, soit dans la dévotion privée, d'abord rares, deviennent ensuite plus nombreux, mais ils sont en général si vagues qu'il est impossible de fixer avec précision le rituel primitif de l'encens ou l'origine et le développement des divers usages tels qu'on les rencontre plus tard. Tout ce que nous pouvons faire est de grouper avec autant d'ordre que possible les plus importants de ces témoignages.

IV. L'ENCENS DANS LES RITES FUNÉRAIRES. — Les plus anciens textes concernant l'emploi de l'encens par les chrétiens se rapportent aux funérailles. Suivant l'usage commun, les chrétiens se servaient d'encens et d'autres parfums pour embaumer leurs morts ou pour brûler autour du cadavre, ce qui montre qu'on n'attachait plus aucune signification religieuse à ces pratiques : cependant, vers la fin du IVe siècle, comme le prouve le *Testament de saint Ephrem* [17], l'encens et les parfums étaient considérés comme des marques de respect et d'honneur envers le défunt, et non plus comme de simples mesures d'utilité pratique.

En outre, pour bien marquer le contraste entre la conception chrétienne de la mort et celle des païens, les chrétiens donnèrent à leurs funérailles tous les caractères d'un cortège triomphal, chants d'allégresse, lumières, palmes, encens. Il est très probable que

[1] S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, c. XLI, *P. G.*, t. VI, col. 564; cf. c. XXVIII et CXVII, col. 536, 745; S. Irénée, *Contra hær.*, l. IV, c. XVII, *P. G.*, t. VII, col. 1023-1024; Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. III, c. XXII, *P. L.*, t. II, col. 381; *Adv. Judæos*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 646-647; S. Cyprien, *Test. adv. Judæos*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. IV, col. 715, où le texte de Malachie est cité sans commentaire; Eusèbe, *Demonst. evangel.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. XXII, col. 92; cf. S. Jérôme, *Com. in Psal. LXV*, où les mots *cum incenso* du verset *holocausta medullata offeram tibi cum incenso arietum*, sont accompagnés de cette explication : *cum acceptabili orationis odore*. *P. L.*, t. XXVI, col. 1068. — [2] F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, l. II, c. XXVI, 1905, t. I, p. 105. — [3] *Hom. in Gordianum mart.*, *P. G.*, t. XXXI, col. 496. — [4] Dan., III, 38. — [5] S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XLIV, *P. G.*, t. XXV, col. 745-746. — [6] II Par., XXVI, 16 sq. — [7] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 135. — [8] S. Hippolyte, *De consummatione mundi*, c. XXXIV, *P. G.*, t. X, col. 936. — [9] S. Justin, *Apol.*, I, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 345; cf. *Apol.*, II, c. V, *P. G.*, t. VI, col. 452; Athénagore, *Legatio pro christ.*, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 916. — [10] Tertullien, *Apol. adv. gentes*, c. XXX, *P. L.*, t. I, col. 504 sq. — [11] *Stromat.*, l. VII, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 444; cf. *Pædag.*, l. II, c. VIII; l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 473, 669. — [12] *Contra Celsum*, l. VIII, c. XVII, XX, *P. G.*, t. XI, col. 1540 sq., 1548; *Hom.*, XIII, *in Levit.*, *P. G.*, t. XII, col. 550; *Hom.*, III, *in Lib. Judicum*, *P. G.*, t. XII, col. 962-963. — [13] Arnobe, *Adv. gentes*, l. VII, c. XXVI, XXVII, XXVIII, *P. L.*, t. V, col. 1253; cf. *op. cit.*, l. VI, c. I, III, *P. L.*, t. V, col. 1162, 1164; Lactance, *Epit. divin. instr.*, c. LVIII, *P. L.*, t. VI, col. 1067; cf. *Divin. instit.*, l. VI, *De vero cultu*, c. I, II, *P. L.*, t. VI, col. 634. — [14] S. Augustin, *Enarrat. in Ps. XLIX*, c. XXI, *P. L.*, t. XXXVI, col. 578. — [15] E. G. C. F. Atchley, *A history of the use of incense in divine worship*, Londres, 1909, p. 81 sq. Cet ouvrage est le meilleur et le plus complet qui ait paru jusqu'ici sur ce sujet. L'auteur a réuni en un fort volume de 404 pages une masse imposante de matériaux. Malheureusement l'ordre adopté est déconcertant et rend la lecture difficile. Les références sont souvent inexactes et certaines opinions, surtout en matière de critique textuelle ou littéraire, doivent être contrôlées et rectifiées. — [16] Tertullien, *De corona*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 110. — [17] Ouvrage de l'école d'Edesse; voir R. Duval, *La littérature syriaque*, 1899, p. 336.

c'est par les rites funéraires que l'usage de l'encens est entré dans le culte chrétien.

Tertullien, tout en répudiant l'idée d'offrir des sacrifices d'encens, admet que les chrétiens s'en servaient *ad solatia sepulturæ* [1]; et ailleurs il dit : *Thura plane non emimus; si Arabiæ queruntur scient Sabæi pluris et charioris suas merces christianis sepeliendis profligari quam diis fumigandis* [2]. Rien n'indique dans ces textes si l'encens servait uniquement pour l'embaumement ou si on le brûlait aussi comme fumigation.

A partir du IVe siècle, les textes sont plus explicites. Voici la description de l'enterrement de saint Pierre d'Alexandrie, mort en 311 : *Tunc victricia signa palmas gerentes flammantibus cereis, concrepantibus hymnis, flagrantibusque thymiamatibus, cælestis victoriæ triumphum celebrantes deposuerunt sanctas reliquias et sepelierunt eas in cœmeterio* [3]. Vers la fin du même siècle, saint Jean Chrysostome fait également allusion à l'encens dans les cortèges funéraires [4]. Saint Ephrem, mort en 373, engage les fidèles, dans son testament, à ne pas employer d'encens ni de parfums à ses funérailles, car il n'est pas digne d'un pareil honneur, mais à les offrir à Dieu dans le sanctuaire [5].

Ces coutumes ne sont pas particulières à l'Orient. Saint Hilaire d'Arles, à propos des funérailles de saint Honorat, mort en 429, dit : *prælata tunc ante feretrum ipsius aromata et incensum vidimus* [6]. Au Ve siècle, en Orient, l'usage existait d'offrir de l'encens à l'occasion de la mort de quelqu'un. Au concile de Chalcédoine, en 451, le diacre Ischyrion accusa le fameux patriarche d'Alexandrie Dioscore, entre autres choses, d'avoir dilapidé les aumônes laissées par la matrone Peristeria, de sorte qu'il ne restait pas même assez d'argent pour faire une offrande d'encens convenable [7]. Saint Onuphre, sur le point de mourir, demande à son disciple de faire une oblation ou du moins une aumône pour lui : cependant, *si quis neque oblationem nec eleemosynam potest offerre pro charitate mea incensum Domino Deo nostro in odorem suavitatis accendat* [8]. L'abbé Julien, apprenant par révélation la mort de saint Siméon Stylite, dit à ses disciples : *Mittite thymiama in thuribulum* [9]. Il serait facile de multiplier ces exemples [10]. Citons encore cependant un autre exemple du VIIe siècle. Saint Jean Climaque étant mort, son disciple l'enterra et, le troisième jour, il revint visiter la tombe pour brûler de l'encens au vieillard [11]. Cette visite au tombeau, le troisième jour, pour brûler de l'encens, serait-elle une réminiscence de la visite des saintes femmes au tombeau du Seigneur, le troisième jour, *portantes quæ paraverant aromata?* Notons seulement en passant que cet épisode de l'Évangile fournit, de très bonne heure au moyen âge, aux liturgistes et aux auteurs de drames sacrés, ample matière pour de belles et touchantes scènes et cérémonies, où naturellement l'encens joue un rôle important [12].

Aux funérailles proprement dites, il faut assimiler la translation et la déposition des reliques. Saint Grégoire de Tours rapporte que la translation des reliques de saint Lupicin, vers 488, se fit *dispositis in itinere psallentium turmis cum crucibus cereisque atque odore fragrantis thymiamatis* [13].

Une autre cérémonie d'un caractère presque exclusivement funéraire est la dédicace des églises, suivant l'ancien usage romain. Dans les plus anciennes descriptions de ce rite (IXe siècle) l'encens est mentionné dans la procession des reliques [14]. L'idée d'embaumement, indiquée dans le rituel primitif par les onctions faites à l'intérieur et à l'extérieur du tombeau, est exprimée plus clairement encore par l'usage postérieur d'encenser l'autel et d'enfermer des grains d'encens dans le tombeau avec les reliques.

V. L'ENCENS DANS LA LITURGIE EN ORIENT. — Les liturgies orientales font un usage beaucoup plus considérable d'encens que les liturgies occidentales, puisqu'on l'emploie à tous les offices. Néanmoins, les origines de ce rituel si développé sont obscures. Une des plus anciennes mentions de l'encens dans le culte en Orient se trouve dans le Testament dit de saint Ephrem, mort en 373. Dans ce passage déjà cité, le saint demande aux fidèles de n'employer ni parfums ni encens à ses funérailles, mais de les offrir à Dieu pour être brûlés dans le lieu saint, afin que tous ceux qui entrent puissent jouir de l'agréable odeur [15]. Ce renseignement si sommaire indique néanmoins un usage déjà établi vers le temps de saint Ephrem et familier à ses lecteurs.

Comment et à quel moment l'encensement se faisait-il? nous ne le savons pas. S'agit-il d'une simple fumigation par mesure de prudence, sans signification religieuse? Quelques auteurs l'ont prétendu. D'autres, mais sans raisons suffisantes, considèrent le passage comme interpolé. Cependant les mots : « Offrez l'encens à Dieu » et le fait que le saint le considère comme un honneur laissent croire que, dès cette époque, l'encens tenait un rang élevé dans la liturgie. Rappelons en passant que saint Ephrem passa les dix dernières années de sa vie à Édesse. Or, il y a une allusion à un usage pareil dans une homélie de saint Jean Chrysostome prononcée vers la fin du même siècle, à Antioche, centre religieux important dont l'influence s'est fait sentir à Édesse. Reprochant à ses auditeurs leurs conversations lascives pendant les offices, le saint poursuit : « Nous remplissons l'église d'encens matériel, mais à quoi bon! si nous ne nous soucions pas de purifier nos esprits et d'en chasser les impuretés [16]? »

Les canons apostoliques, écrits également à Antioche, vers la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle, font aussi mention de l'encens, mais sans indiquer à quel usage il était destiné : *Congruo tempore offerri non liceat aliquid ad altare præter... et oleum et luminaria et thymiama, i. e. incensum, tempore quo sancta celebratur oblatio* [17].

Environ un siècle plus tard (fin du Ve), nous avons deux témoignages également d'origine syrienne, qui nous permettent de préciser le moment de l'encensement. Suivant le pseudo-Denys, l'évêque encensait le chœur et le sanctuaire au commencement de la messe [18]. Narsai, fondateur de la fameuse école nestorienne de Nisible, en 457, après son expulsion d'Édesse, nous a laissé une explication détaillée de la messe intitulée : *L'exposition des mystères*. Voici sa description de l'église quelques instants avant la consécra-

[1] Tertullien, *De idololat.*, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 752. — [2] Tertullien, *Apol.*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 9. — [3] *P. G.*, t. XVIII, col. 465. — [4] Hom. I, *de S. Pelagia*, *P. G.*, t. L, col. 583. — [5] J. Gwynn, *A select library of Nicene and post-Nicene Fathers*, Oxford, 1898, t. XIII, p. 135. — [6] *Sermo de vita S. Honorati*, c. VIII, *P. L.*, t. L, col. 1269. — [7] Mansi, *Ampl. coll. conc.*, t. VI, col. 1013. — [8] *Vitæ Patrum*, c. XIII, *P. L.*, t. LXXIII, col. 218. — [9] *Vitæ Patrum*, c. LVII, *P. L.*, t. LXXIV, col. 147. — [10] Cf. *Analecta bollandiana*, 1910, t. XXX, p. 94. — [11] F. Nau, *Les récits du moine Anastase*, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 63. — [12] E. G. C. F. Atchley, *op. cit.*, p. 294 sq. — [13] *Vitæ Patrum*, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 1067; cf. *P. L.*, t. XCVI, col. 371. — [14] L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 410 sq., 484. — [15] J. Gwynn, *op. cit.*, p. 135. — [16] S. Jean Chrysostome, *Hom. in Matth.*, LXXXVIII, al. LXXXIX, *P. G.*, t. LVIII, col. 781. — [17] Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, p. 564. — [18] *De eccles. hierarch.*, c. III, 2, *P. G.*, t. III, col. 425; cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, t. I, p. LIII, 487; *De eccles. hierarch.*, c. IV, 1, *P. G.*, t. III, col. 473, prescrit l'encensement préliminaire au début de la cérémonie de la consécration des saintes huiles.

tion : « Tout le corps ecclésiastique observe maintenant le silence; tous s'efforcent de prier avec ferveur dans leur cœur. Les prêtres sont immobiles, les diacres sont debout silencieux, tout le peuple est tranquille, silencieux, humble et calme. L'autel est couronné de beauté et de splendeur; dessus, il y a l'évangile de vie et le bois adorable (la croix). Les mystères sont en ordre, les encensoirs fument, les lampes brillent [1]... » Le *Commentarius liturgicus* attribué à saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (634-638), est apocryphe du XI[e] ou XII[e] siècle, et par conséquent sans valeur pour le présent travail. Notons cependant que l'encensement pendant le chant de l'alléluia après l'épître, qui y est mentionné [2], existait dans le rite syrien au X[e] siècle, puisqu'il y a une prière d'encens de cette époque prescrite pour ce moment de la messe [3].

Suivant le témoignage d'Etheria (fin du IV[e] siècle), l'encens était également employé à Jérusalem à la lecture de l'évangile aux vigiles du dimanche : *Dictis ergo his tribus psalmis et factis orationibus tribus, ecce etiam thymiamataria inferuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus. Et tunc ibi stat episcopus intro cancellos, prendet evangelium* [4]...

Pour les origines de l'encens dans le rite byzantin, nous sommes moins bien renseignés. Au VI[e] siècle, vers 580, à Constantinople, l'église était encensée au commencement de la cérémonie de la nuit de Pâques [5], usage analogue à celui décrit par le pseudo-Denys déjà cité, et qui sans doute ne devait pas être particulier à la cérémonie de Pâques.

Au IX[e] siècle, à la messe des présanctifiés du rite byzantin, le célébrant encensait l'autel en forme de croix à la prothèse; au commencement de la messe des catéchumènes, il encensait le sanctuaire et la nef, et l'encens accompagnait la procession de la petite entrée [6].

En Égypte, l'encensement autour de l'autel, probablement au commencement de la messe, est mentionné dans le texte arabe des canons d'Athanase [7]. La rubrique des *Didascalia arabes*, de date incertaine, est plus explicite : à la prothèse, l'évêque apportera l'encens et fera trois fois le tour de l'autel en l'honneur de la sainte Trinité; il donnera ensuite l'encensoir au prêtre, qui encensera les fidèles [8]. Cet encensement préliminaire était également en usage vers 880, à Alexandrie où le patriarche Sanutius commençait la messe *circumeundo cum incenso altare et gradus ejus* [9].

La version arabe des Constitutions apostoliques prescrit l'emploi de l'encens pour la consécration des évêques : « ... les autres évêques et prêtres, debout à l'autel, prieront en silence, et les diacres tiendront le livre des saints évangiles ouvert sur la tête de celui qui doit être ordonné, et tous prieront Dieu pour lui, et l'évêque priera Dieu pour lui, et un des évêques encensera la main de celui qui doit être ordonné [10]. »

VI. L'ENCENS DANS LA LITURGIE EN OCCIDENT. — Comme pour l'Orient, c'est de la fin du IV[e] siècle que date le premier témoignage sérieux en faveur de l'emploi liturgique de l'encens en Occident.

Commentant le texte de saint Luc, I, 11 : *Apparuit autem illi angelus Domini stans a dextris altaris incensi*, saint Ambroise, écrivant entre 385 et 389, dit : *Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, assistat angelus, imo præbeat se videndum* [11].

La validité de ce témoignage est contestée par certains critiques, qui n'y voient qu'un langage figuré. D'autres prétendent que l'expression *adolere altaria* ne signifie pas « encenser l'autel », mais « charger l'autel de dons », suivant l'usage classique, les mots *sacrificium deferentibus* étant une simple clause explicative, de sorte que le sens serait : « Lorsque nous chargeons l'autel de dons, à savoir, en apportant la matière du sacrifice, au moment de l'offertoire. »

Cette explication n'est pas satisfaisante. D'abord, dans l'expression classique telle que l'emploient Virgile, Lucrèce, etc., *Adolere altaria DONIS*, le complément indirect, qui fait défaut dans le texte de saint Ambroise, est essentiel pour le sens. En outre, cette explication ne tient pas compte du contexte. Le verbe *adolere*, d'un usage fréquent dans le texte latin de la Bible pour indiquer les sacrifices d'encens, a été suggéré par *altaris incensi*. Par conséquent, même à défaut d'autres preuves, on serait justifié à conclure que saint Ambroise fait ici allusion à l'emploi de l'encens, soit au sens figuré, la prière, soit au sens propre. Mais cette hypothèse est confirmée par deux autres textes de saint Ambroise, qui prouvent, l'un, que l'encens ou des parfums étaient employés dans l'église, l'autre, que l'expression *adolere altaria* signifie encenser l'autel. Le premier texte, écrit entre 377 et 385, contient une allusion, d'ailleurs assez vague, à l'encens : *nec verearis ne in convivio ecclesiæ aut grati odores tibi aut dulces cibi... desint* [12]. Le deuxième, écrit vers 390, semble avoir échappé à l'attention de ceux qui prétendent qu'*adolere altaria* doit être pris au sens classique, car il tranche définitivement la question : *Illi igitur emunt Christum qui bonos odores deferunt, thymiama quo adolent altaria piæ mentis. Unde et David græce hoc modo ait :* Κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιον σου (Psal. CXL, 2) [13]. Saint Ambroise nous fournit donc le plus ancien témoignage explicite en faveur de l'emploi de l'encens à la messe.

Le V[e] siècle est pauvre en renseignements relatifs à l'encens. L'ordonnance attribuée par le *Liber pontificalis* à Boniface I[er] (418-422), défendant aux femmes et aux religieuses d'offrir l'encens à l'église, est apocryphe [14]. La notice biographique de Xystus III (432-440) mentionne le don d'un encensoir d'argent à la basilique de Sainte-Marie-Majeure [15]. Saint Paulin de Nole, dans un de ses poèmes, parle de l'encens et des lumières portées devant l'évêque à une cérémonie de mariage :

Sed quis odor nares allabitur æthere manans?
Unde meos stringit lux inopina oculos [16]?

Nous reviendrons sur ce sujet.

En 599 saint Grégoire le Grand envole à Secondin

[1] Dom R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1909, t. VIII, n. 1, p. 12. — [2] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3997. — [3] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 36. — [4] P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXIX, p. 73. — [5] *P. G.*, t. LXXXI, col. 2377; cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 527, 531, n. 3. — [6] Théodore Studite, *De præsanctificatis*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1688; cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 308, 345-346. — [7] W. Riedel and W. E. Crum, *The canons of Athanasius of Alexandria*, 1904, p. 16. Le texte copte de ces canons, très mutilé, serait du VI[e] ou du VII[e] siècle. La version arabe, où se trouve le renseignement que nous venons de citer, est probablement du XI[e] siècle : le passage correspondant dans le manuscrit copte est perdu. Par ailleurs, la version arabe présente de notables divergences avec le texte copte, de sorte qu'il est difficile de fixer avec précision la date des usages liturgiques garantis par la seule version arabe. — [8] F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 510. — [9] E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium coll.*, Francfort, 1847, t. I, p. 183. — [10] G. Horner, *The Statutes of the apostles*, Londres, 1904, p. 113, 274. — [11] S. Ambroise, *Exposit. in Lucam*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. XV, col. 1625. — [12] S. Ambroise, *De Cain et Abel*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XIV, col. 344. — [13] S. Ambroise, *Liber de Joseph patriarcha*, c. III, 17, *P. L.*, t. XIV, col. 679. — [14] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 227. — [15] *Ibid.*, p. 233. Parmi les dons faits par Constantin à différentes églises, on trouve également des encensoirs. *Op. cit.*, t. I, p. 174, 177, 183. Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. V, col. 23, au mot ENCENSOIR. — [16] Paulin de Nole, *Poem.*, XXV, v. 203 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 637.

de Ravenne de l'encens : *Aloa vero et thymiama storacem et balsamum sanctorum martyrum corporibus offerenda, latore præsentium deferente transmisimus* [1].

En 666, à Crémone, de l'encens est brûlé, *in onorem S. Sisinnii*, le jour de sa fête, *in odorem suavitatis* [2].

Vers la même époque, Théodore, archevêque de Cantorbéry (668-690), ordonne que : *Incensum Domini incendatur in natale sanctorum pro reverentia diei, quia ipsi sicut lilia dederunt odorem suavitatis* [3].

Vers la fin du VII^e^ siècle, le pape Serge (681-701) *fecit tymiamaterium aureum majorem cum columnis et coperculo quem suspendit ante imagines tres aureas beati Petri apostoli, in quo incensum et odor suavitatis festis diebus dum missarum solemnia celebrantur, omnipotenti Deo opulentius mittitur* [4]. Il s'agit d'un encensoir fixe; donc pas d'encensement de l'autel ni des personnes tels que nous les retrouvons plus tard.

Vers 744, Gemmule, diacre de Rome, écrit à saint Boniface : *Transmisimus enim per prædictum presbyterum aliquantulum cozumbri quod incensum Domino offeratis, temporibus matutinis et vespertinis, sive dum missarum celebratis solemnia, miri odoris atque fragrantiæ* [5]. Mais si tous ces textes attestent l'emploi de l'encens dans la liturgie, ils ne nous donnent aucun renseignement sur le cérémonial suivi. Sur ce point, il faut consulter les *Ordines romani*. L'*Ordo I*, qui est du VIII^e^ siècle, mais qui, comme les autres *Ordines*, suppose des coutumes déjà établies par un usage plus ou moins ancien, décrit une messe solennelle papale. L'encens y est mentionné trois fois. Le pape, se rendant à l'autel, à l'introït, est précédé d'un sous-diacre portant un encensoir d'or garni d'encens et de sept acolytes avec des torches allumées [6]. Le diacre, se rendant à l'ambon pour chanter l'évangile, est précédé de l'encens et de torches allumées [7]. Après la messe, à la sortie, le pape est accompagné par le diacre portant l'encensoir et par les acolytes [8].

Cette description est conforme au témoignage d'Amalaire, qui dit qu'à Rome *post evangelium non offerunt incensum ad altare* [9]. L'encens et les lumières ne servent qu'à accompagner soit le pape, soit le livre des évangiles, mais ni l'un ni l'autre ne sont encensés. L'encensement de l'autel, des oblats, des personnes, n'est pas un usage romain, puisqu'on n'en trouve aucune trace dans l'*Ordo I*, qui représente le rite romain pur. Si nous examinons maintenant les *Ordines II*, *V* et *VI*, qui présentent un mélange du rite romain et du rite gallican, nous trouverons que l'emploi de l'encens à la messe s'est considérablement développé. D'après l'*Ordo II* (début du IX^e^ siècle), l'évêque, à l'entrée, est précédé des sept acolytes et d'un, deux ou trois encensoirs fumants [10]. Pour le chant de l'évangile, le diacre est accompagné par deux acolytes et deux encensoirs ou un seul [11]. Pendant le chant du *Credo*, *thuribula per altaria portantur et postea ad nares hominum feruntur et per manum fumus ad os trahitur* [12]. C'est l'encensement de l'autel ou plutôt des autels et des personnes.

Après l'offertoire, *ponitur incensum super altare* [13]. C'est l'encensement des oblats. A la sortie, l'évêque est précédé des sept acolytes et du sous-diacre portant l'encensoir [14]. L'auteur de l'*Ordo II*, qui par ailleurs a maladroitement adapté l'*Ordo I* aux usages particuliers de son Église, a oublié qu'au début de la messe l'évêque était escorté d'un, deux ou trois encensoirs.

L'*Ordo V* (IX^e^-X^e^ siècle) marque un progrès sur l'*Ordo II*. Le nombre des encensoirs est fixé à deux. Ils sont portés par des acolytes. Ils ouvrent la procession à l'entrée de l'évêque [15]. De même, pour la procession de l'évangile [16]. Après le chant de l'évangile, l'évêque baise le livre des évangiles et est encensé [17]. Pendant le *Credo*, *acolythorum autem gestantium incensoria unus pergat ad altare incensionem exhibere circa illud, necnon et episcopo ac presbyteris atque diaconibus cunctoque clero : alius vero pergat ad populum* [18]. Il n'est pas question dans cet *ordo* de l'encensement des oblats.

Le cérémonial de l'*Ordo VI* (X^e^-XI^e^ siècle), d'origine germanique, est moins précis. A l'introït, l'évêque met l'encens dans l'encensoir [19]. Puis, après avoir indiqué l'ordre de la procession, l'auteur continue : *apud quosdam autem in hac processione, aliis subdiaconibus præcedentibus, ille qui lectionem lecturus est, cum evangelio retro diaconos episcopum præcedit : coram quem duo acolyti cum candelabris, unusque cum thuribulo antecedant. Quibus utique in hoc consentiendum esse volumus* [20].

Après le *Confiteor* et le baiser de paix, le livre des évangiles est porté solennellement à l'autel, *minister cum thuribulo subdiaconum evangelium portantem antecedat ad altare. Coram illo incensum pronans* [21]. Cependant cet usage n'est pas général, car *in aliis vero (locis) non incensum ad altare portatur, antequam oblationes altari superponantur* [22].

Après l'*Alleluia*, l'évêque met l'encens dans l'encensoir, et l'acolyte avec l'encensoir se tient à gauche du diacre pendant le chant de l'évangile [23]. Il accompagne ensuite le livre des évangiles à l'autel, où l'évêque est encensé [24]. Après l'offertoire, *episcopus benedicens hostias et dicens : Veni sanctificator... convertat se et sumat incensum a custode ecclesiæ, ponensque in thuribulum offerat illud altari, deque archidiacono* [25]. Pour la sortie, même cérémonial qu'à l'entrée [26].

Nous avons donc dans ces quatre *ordines* tous les éléments particuliers au rituel de l'encensement à la messe, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, à l'exception de l'encensement au moment de la consécration, qui ne fut d'ailleurs introduit que très tard. Nous pouvons les diviser en deux catégories. La première, d'origine romaine, mais adoptée de bonne heure par la liturgie gallicane, comprend l'emploi de l'encens et des cierges pour l'entrée et la sortie de l'évêque et la procession de l'évangile. La deuxième, d'origine gallicane, comprend l'encensement de l'autel, soit par le célébrant, soit par un ou plusieurs ministres inférieurs. Quelle est l'origine de ces deux usages? Pour le premier, encensoir et cierges sont un signe d'honneur que la liturgie a emprunté aux coutumes de la magistrature romaine. En effet, certains hauts magistrats avaient le privilège, lorsqu'ils allaient rendre justice, de se faire précéder par les insignes de leur autorité, quatre torches et le *liber mandatorum* [27]; l'encens était réservé à l'empereur [28]. La liturgie remplaça le *liber mandatorum* par le livre des évangiles. Au tribunal, dont la disposition correspondait d'une façon frappante à celle de la basilique romaine, le *liber mandatorum* et les torches étaient disposés sur une table devant le juge, comme le livre des évan-

[1] S. Grégoire, *Epist.*, l. IX, Ind. II, epist. LII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 989. — [2] C. Troya, *Storia d'Italia del medio evo*, Naples, 1853, t. IV *b*, p. 513. — [3] Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, Oxford, 1871, t. III, p. 190. — [4] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 374-375. — [5] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 755. — [6] Mabillon, *Museum Italicum*, Paris, 1689, t. II, p. 7, 8. — [7] *Ibid.*, p. 9, 10. — [8] *Ibid.*, p. 16. — [9] Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, t. CV, col. 992. — [10] Mabillon, *op. cit.*, t. II, p. 43. — [11] *Ibid.*, p. 45. — [12] *Ibid.*, p. 46. — [13] *Ibid.*, p. 47. — [14] *Ibid.*, p. 51. — [15] *Ibid.*, p. 65. — [16] *Ibid.*, p. 66. — [17] *Ibid.*, p. 67. — [18] *Ibid.*, p. 67. — [19] *Ibid.*, p. 71. — [20] *Ibid.*, p. 71. — [21] *Ibid.*, p. 71. — [22] *Ibid.*, p. 71. — [23] *Ibid.*, t. II, p. 72-73. — [24] *Ibid.*, p. 73. — [25] *Ibid.*, p. 74. — [26] *Ibid.*, p. 76. — [27] E. G. C. F. Atchley, *op. cit.*, p. 174 sq. — [28] J. G. Grævius, *Thesaurus antiquitatum romanarum*, Trajecti ad Rhenum et Lugd. Batav., 1698, t. VII, p. 1392, 1397, 1648, 1656, 1791, 1798.

gilles et les cierges sur l'autel devant l'évêque. Certains auteurs pensent que l'encensoir n'est que le réchaud, porté pour rallumer les torches si elles s'éteignaient, que la liturgie aurait transformé en brûle-parfums [1].

Dans quelles circonstances les évêques adoptèrent-ils ces insignes? Nous ne le savons pas. Peut-être sous Constantin, qui leur accorda dans certains cas le droit de siéger comme juges [2], droit qui fut confirmé en 408 [3]. Il est probable que les évêques ont adopté ces insignes lorsqu'ils se rendaient processionnellement au tribunal et qu'ensuite ils les ont conservés pour leurs entrées solennelles à l'église. La procession de l'évangile à la messe n'est qu'une procession des insignes de l'évêque sans l'évêque. Puis l'idée prévalut que l'encens et les lumières étaient portés comme signes de respect pour l'évangile.

Saint Paulin de Nole, dont nous avons déjà cité le témoignage, mentionne l'encens et les lumières portés devant l'évêque dans une cérémonie de mariage [4]. Deux mosaïques à Ravenne, l'une dans l'église de Saint-Vital, du milieu du VII^e^ siècle, l'autre dans l'église de Saint-Apollinaire, du VI^e^ siècle, nous montrent un évêque accompagné de deux acolytes portant, l'un un encensoir, l'autre le livre des évangiles. Dans la Vie de saint Basile par le pseudo-Amphiloque, probablement du VIII^e^ siècle, on trouve un curieux exemple d'un prêtre déléguant sa femme pour recevoir l'archevêque avec lumières et encens : *Ecce vadam ad culturam agri, domina mi soror, sed surge et orna domum tuam et circa horam nonam tolle thuribulum et cereos obviam vade sancto Basileo archiepiscopo* [5].

Nous ne savons pas à quelle époque fut introduit l'usage de porter les lumières et l'encens pour le chant de l'évangile. Les lumières sont mentionnées par saint Jérôme [6]. Deux autres témoignages, également d'Orient, attestent l'emploi de l'encens au moment de la lecture de l'évangile : la *Peregrinatio Etheriæ* [7], de la fin du IV^e^ siècle pour l'office des vigiles, et les canons d'Athanase [8], document d'origine égyptienne, mais de date incertaine, pour la messe.

En Occident, le sacramentaire gélasien fait mention d'une procession de l'évangile, avec cierges et encens, dans les cérémonies du baptême [9]. Il semble qu'à l'origine, dans le rite romain, l'encens seul était porté dans la procession de l'évangile, comme cela se fait encore à la messe du samedi saint, tandis que, dans le rite gallican et le rite mozarabe, les lumières seules étaient portées, car ni saint Germain [10], ni saint Isidore [11] ne parlent d'encens. En 852, Hincmar ordonne : *ut omnis presbyter thuribulum et incensum habeat, ut tempore quo evangelium legitur, et finito offertorio super oblationem, incensum ut in morte videlicet redemptoris ponat* [12]. Un concile tenu à Rouen, vers 878, porte un décret presque identique [13].

L'origine de l'encensement de l'autel, soit par le prêtre seul, soit par des clercs inférieurs, doit se trouver, suivant M. Atchley [14], dans le rite gallican de la dédicace. Nous avons vu que la dédicace romaine consistait dans la seule translation et déposition des reliques, suivie de la messe, et nous l'avons rangée parmi les processions funéraires. La dédicace gallicane est plus compliquée. C'est un rituel de type baptismal par lequel l'église est dédiée au culte [15]. Ce rituel offre deux particularités importantes : sa ressemblance avec le rite byzantin et avec certaines cérémonies prescrites par l'Exode et le Lévitique [16]. Voici le texte de la Vulgate comparé à la rubrique gélasienne concernant l'encens :

VULGATE.	GÉLASIEN [17].
Et offeres incensum [18] *super altare.* (Exod., XXIX, 13.)	*Et offeres incensum super altare.*
Odor suavissimus... Domini. (Exod., XXIX, 18.)	*Odorem suavissimum*
Odorem suavissimum Domino (Levit., I, 13.)	*Domino.*

Nous ne savons pas à quelle époque ce sacrifice d'encens fut introduit dans la dédicace gallicane. Théodore, archevêque de Cantorbéry (668-690), fait peut-être allusion à une cérémonie de ce genre dans son pénitentiel : *Incensum Domini incendatur in natale sanctorum pro reverentia diei, quia ipsi sicut lilia dederunt odorem suavitatis et asperserunt ecclesiam Dei sicut incensu aspergitur ecclesia primitus juxta altare* [19]. Faut-il traduire *primitus* par le jour de la consécration?

Dans la cérémonie de la dédicace, l'encens est offert par l'évêque consécrateur, mais, vers la fin du VIII^e^ siècle, un nouveau développement s'introduisit et l'encensement commencé par l'évêque était continué par un prêtre qui circulait autour de l'autel, pendant les onctions, en balançant l'encensoir.

Or, dans les *Ordines II*, *V* et *VI*, nous retrouverons cette manière d'encenser employée à la messe. Le célébrant offre l'encens à l'autel, un clerc inférieur encense autour de l'autel. Mais ce cérémonial est encore en voie de formation. Certaines Églises adoptent la première manière d'encenser, d'autres la deuxième, d'autres enfin les deux; même divergence pour le moment d'offrir l'encens. Enfin dans ces *ordines* apparaît pour la première fois l'encensement des personnes.

Dans l'*Ordo II*, nous trouvons les deux encensements. Pendant le *Credo*, l'encensement autour des autels, par un ministre inférieur, suivi de l'encensement du clergé et des fidèles; après l'offertoire, l'encensement de l'autel et des oblats par le célébrant.

L'*Ordo V* ne prescrit qu'un encensement de l'autel fait par un des acolytes pendant le *Credo*, et suivi également par l'encensement des fidèles. L'*Ordo VI* ne prévoit également qu'un seul encensement de l'autel fait par le célébrant après l'offertoire.

On aura remarqué qu'il n'est question, dans ces *ordines*, ni de prières d'encens, ni de bénédiction d'encens. L'une et l'autre sont, en effet, d'une époque postérieure et par conséquent en dehors des limites de ce dictionnaire. Disons brièvement que l'idée générale des prières d'encens est que l'encens brûlant est un sacrifice, une offrande, que l'on fait à Dieu dans l'espoir d'en recevoir en retour sa grâce, son assistance, sa miséricorde. Cette idée de sacrifice est clairement indiquée dans la liturgie grecque de saint Marc, du XII^e^ siècle, qui emploie comme prière d'encens une

[1] W. Legg, *Church ornaments and their civil antecedents*, 1917, p. 19 sq.; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919, 2^e^ édit., p. 75 sq. — [2] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 884. — [3] *Codex Justin.*, l. I, tit. IV, lex 8. — [4] *Poem.*, XXV, vs 203 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 637. — [5] *P. L.*, t. LXXIII, col. 306. — [6] S. Jérôme, *Adv. Vig.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 346. — [7] *S. Etheriæ peregrinatio ad loca sancta*, éd. Geyer, Vienne, 1898, p. 73. — [8] *The canons of Athanasius*, éd. Riedel and Crum, *Text and translation society*, Londres, 1904, p. 68. — [9] H. A. Wilson, *The gelasian sacramentary*, Oxford, 1894, p. 50. — [10] *P. L.*, t. LXXII, col. 91. — [11] *P. L.*, t. LXXXIII, col. 793. — [12] *P. L.*, t. CXXV, col. 774. — [13] Mansi, *Ampliss. coll. conc.*, t. X, col. 1199. — [14] E. G. C. F. Atchley, *op. cit.*, p. 159 sq., 188 sq. — [15] L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 420 sq. — [16] Voir DÉDICACE DES ÉGLISES, t. IV, col. 392; E. G. C. F. Atchley, *op. cit.*, p. 160 sq. — [17] Wilson, *op. cit.*, p. 133. — [18] Est-il besoin de faire remarquer que le mot *incensum* de la Vulgate ne signifie pas encens. L'erreur s'explique facilement de la part de quelqu'un ignorant le texte hébraïque. De même, le passage *Incensi hujus sacrificium vespertinum*, de l'*Exultet* du samedi saint, signifie le cierge pascal lui-même. Mais de bonne heure on le traduisit par encens, ce qui a donné lieu à la cérémonie des grains d'encens. — [19] Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, t. III, p. 190.

formule identique, *mutatis mutandis*, à la prière de l'offertoire de la liturgie de saint Basile. Voici ces deux prières :

Liturgie de S. Basile.	*Liturgie de S. Marc.*
Ἵν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος [1].	Ὁ (θυμίαμα) προσδεξαμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος [2].

Les prières du missel romain pour l'encensement de l'offertoire sont en usage, à Rome, à partir du XIIIe siècle, mais on les rencontre dans d'autres sacramentaires et missels à partir du XIe siècle. *Per intercessionem beati Michaelis...* Les missels du XI-XIIe siècle mettent *Gabrielis* [3] au lieu de *Michaelis*, par allusion à l'apparition de l'archange Gabriel à Zacharie. C'est vers la fin du XIIe siècle que *Michaelis* fut substitué à *Gabrielis*. La dévotion à saint Michel fut très répandue au moyen âge. On identifia l'ange de l'Apocalypse (Apoc., VIII, 3) avec saint Michel. Ce verset sert d'offertoire à la fête du saint archange, et rien de plus naturel que la mention de son nom dans la prière d'encens. Il y eut même une bénédiction spéciale d'encens le jour de sa fête [4]. *Incensum istud...* cette prière, en usage dès le XIe siècle [5], est déjà une offrande de l'encens, et n'a aucune relation avec l'encensement des oblats. *Accendat in nobis... :* prière également employée dès le XIe siècle soit par le prêtre lorsqu'il rend l'encensoir, comme aujourd'hui, soit par le diacre lorsqu'il encense le prêtre et le clergé [6]. Certains missels du XIe siècle ont également une bénédiction spéciale de l'encens pour le chant de l'évangile, ainsi conçue : *odore cælestis inspirationis suæ accendat et impleat Dominus corda nostra ad audienda et implenda evangelii sui præcepta* [7]. Dans un missel d'origine italienne du commencement du XIIe siècle, nous trouvons la formule suivante employée pour la bénédiction de l'encens à l'offertoire : *Pro cujus amore cremaris, ab ipso benedicaris* [8]. Un missel italien du XIe siècle, provenant d'une abbaye bénédictine, prescrit simplement de bénir l'encens *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [9].

Donnons enfin une longue formule de bénédiction de la fin du Xe siècle, d'origine anglo-saxonne [10]. Elle est très belle et d'un symbolisme très riche. Le ms. n'indique pas à quelle occasion elle servait. L'église de Salisbury l'a adoptée plus tard pour la bénédiction de l'encens le samedi saint [11].

Exorcismus incensi sive timiamatis.

Exorcizo te omnis inmundissime spiritus omne phantasma inimici in nomine Dei Patris omnipotentis et in Jhesu Christi filii ejus et Spiritus Sancti, ut exeatis et recedatis ab hac specie timiamatis sive incensi, cum omni fallacia ac nequitia vestra, ut sit hæc species sanctificata in nomine Domini nostri Jhesu Christi ut omnes gestantes, tangentes, odorantes ea virtutem et auxilium percipiant Spiritus Sancti; ita ut non ibidem ubi hæc incensa vel timiata fuerint adpropinquare audeatis, nec adversa inferre presumatis. Adjuro te per nomen et per virtutem Dei Patris omnipotentis et Jhesu Christi filii ejus qui venturus est in Spiritu Sancto judicare vivos et mortuos et vos prevaricatores et seculum per ignem. Amen.

Benedictio incensi sive timiamatis.

Æternam ac justissimam pietatem tuam deprecamur, Domine sanctissime Pater omnipotens, æterne Deus, ut benedicere digneris hæc timiamata vel incensi speciem, ut sit incensum majestati tuæ in odorem suavitatis acceptum. Sit a te hæc species benedicta, sit per invocationem sancti nominis tui sanctificata, ita ut ubicumque fumus ejus pervenerit, extricetur et effugetur omne genus demoniorum sicut incensu jecoris piscis quem Raphael archangelus Tobiam famulum tuum docuit, cum ascendit ad Sare liberationem. Descendat benedictio super hanc speciem incensi et timiamatis sicut in illo de quo David propheta tuus cecinit dicens : dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Sit nobis odor consolationis, suavitatis et gratiæ, ut fumo isto effugetur omne fantasma mentis et corporis, ut simus Pauli apostoli voce bonus odor Deo. Effugiant a facie incensi hujus et timiamatis omnes demonum incursus, sicut pulvis a facie venti et sicut fumus a facie ignis. Presta hoc, piissime Pater, boni odoris incensum ad opus Ecclesiæ tuæ ob causam religionis jugiter permanere, ut mystica nobis significatione, spiritualium virtutum flagrans ostenderet odor suavitatem. Tua ergo quesumus, omnipotens Deus immensæ majestatis, dextera hanc creaturam benedicere ex diversarum rerum commixtione infectam dignare, ut in virtute sancti nominis tui omnes inmundorum spirituum phantasmaticos incursus effugare, omnesque morbos reddita sanitate expellere, ubicumque fumus aromatum ejus afflaverit, mirabiliter possit atque in odore flagrantissimo tibi, Domine, perpetua suavitate redolere.

L'encens n'est pas réservé exclusivement à la messe dans la liturgie occidentale. Il était employé à matines, ou, plus correctement, aux vigiles de la nuit, à Rome, dans le courant du IXe siècle. A propos d'Étienne V (885-891), le *Liber pontificalis* nous dit que ce pape *cum in basilica beati Petri apostolorum principis, ubi sacro ipse corpore requiescit, cerneret nocturnis laudibus vix semel thimiamatis incensum offerri, instituit et per singulas lectiones et responsoria adoleatur* [12]. Il s'agit peut-être d'encens brûlé dans les encensoirs fixes et non d'un encensement pratiqué avec un encensoir portatif à chaînes. D'après le contexte, l'usage existait avant le pontificat d'Étienne V, mais il n'y avait pas de règlement précis. Peut-être mettait-on de l'encens dans les encensoirs une seule fois, au début de l'office. C'est sans doute cet usage qui, au moyen âge, donna naissance à différentes coutumes plus ou moins analogues, relatives à l'emploi de l'encens à matines. En Normandie et en Angleterre, dès le XIe siècle, le cérémonial est fixé : l'autel était encensé pendant le dernier répons de chaque nocturne et au *Te Deum* [13].

L'encens aux laudes et aux vêpres est mentionné par Gemmule, diacre de Rome, qui écrit vers 744 à saint Boniface : *Transmisimus..... aliquantulum cozumbri quod incensum Domino offeratis temporibus matutinis et vespertinis sive dum missarum celebratis solemnia* [14]. Ce témoignage encore suppose un usage déjà établi.

[1] Prière de l'offertoire, d'après un ms. de la fin du VIIIe siècle. Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, p. 319, 308, note 1. — [2] Prière de l'encens, d'après un ms. du XIIe siècle. Brightman, *op. cit.*, p. 118, 112, n. 1. — [3] A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte... des Missale Romanum im Mittelalter*, Fribourg, 1896, p. 298, 301, 310, 328. — [4] A. Franz, *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, Fribourg, 1909, t. I, p. 423-425, 428. — [5] A. Ebner, *op. cit.*, p. 298, 301, 310, 328. — [6] *Ibid.*, p. 298, 301. — [7] *Ibid.*, p. 297, 301; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 247. — [8] A. Ebner, *op. cit.*, p. 336. — [9] *Ibid.*, p. 339. — [10] H. A. Wilson, *The benedictional of archbishop Robert. Henry Bradshaw Society*, Londres, 1903, p. 94-95; cf. A. Franz, *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, Fribourg, 1909, t. I, p. 425, note 3, où sont indiqués d'autres missels et sacramentaires qui contiennent ces prières. — [11] C. Wordsworth, *Ceremonies and processions of the cathedral church of Salisbury*, Cambridge, 1901, p. 83. — [12] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 194; cf. note de Duchesne, *loc. cit.* — [13] E. G. C. F. Atchley, *op. cit.*, p. 149 sq. — [14] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 755.

L'encensement aux vêpres a été suggéré par le verset *Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo,* qui est dit après l'hymne. Notons en passant que, dans le rite grec, l'encensement aux vêpres se fait pendant le chant du psaume CXL, dans lequel se trouve ce verset [1]. Mais lorsque l'influence du culte juif se fit sentir dans la liturgie chrétienne, on identifia l'encensement aux vêpres et aux laudes avec l'encens du matin et du soir prescrit dans l'Exode. C'est ce qui ressort du témoignage d'Amalaire au IX^e^ siècle : *Cum ipso versu (Dirigatur,* etc.*) offertur incensum quod Dominus præcepit offerri, de quo scriptum est in libro Exodi... Post hoc sequitur hymnus sanctæ Mariæ* [2]. Cependant Raban Maur, contemporain d'Amalaire, parlant de l'office de vêpres, rapporte que les Juifs offraient l'encens à ce moment, mais ne dit rien d'un encensement pratiqué à son époque. On peut donc conclure que cette coutume n'était pas encore établie partout. Jean d'Avranches, au début du XI^e^ siècle, en parle à peu près dans les mêmes termes qu'Amalaire : *et versu dicto, hymnus sanctæ Mariæ... Incipiente versu, juxta quod Dominus præcepit Moysi incensum super altare a sacerdote offertur* [3]. L'encensement à laudes fut sans doute introduit en imitation de celui des vêpres, ou peut-être est-il dû à une association d'idées entre le *Benedictus,* Zacharie et l'ange qui lui apparut au moment où il offrait l'encens. Ni Amalaire ni Raban Maur n'en font mention. Jean d'Avranches l'identifie à l'encens du matin des juifs : *Versu quoque excitati hymnum Zacharie concinimus... Versu incœpto, juxta quod Dominus Moysi præcepit, sacerdos incensum super altare adolebit* [4].

L'usage de porter lumières et encens dans les processions est très ancien et, au début, ne semble avoir aucun caractère spécifiquement religieux, mais être simplement un emprunt aux coutumes païennes, car l'encens est employé indistinctement dans les processions religieuses et civiles. En 431, saint Cyrille d'Alexandrie annonce la déposition de Nestorius aux fidèles d'Éphèse, qui témoignent leur joie en reconduisant processionnellement les évêques à leurs demeures, des femmes portant des encensoirs devant eux [5]. Suivant Agnellus, Jean, évêque de Ravenne, après la défaite d'Odoacre par Théodoric, vers 493, alla au-devant du vainqueur *cum crucibus et turibulis et sanctis evangeliis, pacem petens, cum sacerdotibus et clericis psallendo* [6]. Il est probable qu'encens et livre des évangiles sont ici les insignes de l'évêque. Ajoutons aussi qu'Agnellus écrivait au milieu du VIII^e^ siècle. En 518, à l'occasion de la ratification des décisions du concile de Constantinople, le clergé et les fidèles de Tyr se rendirent en procession à la messe, en chantant des psaumes et portant des lumières et des encensoirs [7].

L'Itinéraire attribué à Antonin de Plaisance, et datant du VI^e^ siècle, contient la description d'une procession à Mambré, à laquelle chrétiens et juifs prennent part : *In quadriporticu atrium in medio discoopertum; et per medium cancellorum ex uno latere intrant christiani, ex alio judæi, facientes incensa multa; nam depositio David et Jacob in terra illa die primo post Natale Domini devotissime ab omnibus celebratur, ita ut ex omni terra judæorum conveniat innumerabilis multitudo incensa ferentes vel luminaria et dantes munera ac servientes ibidem* [8], Un ivoire conservé à Trèves représente une procession. A l'arrière-plan aux fenêtres du palais, des hommes se penchent, balançant des encensoirs [9] (*Diction.* t. II, fig. 1762). Mgr Duchesne croit qu'il s'agit de la procession des reliques dans la cérémonie de la dédicace, peut-être la dédicace de Sainte-Irène à Galata, en 551 [10]. Héraclius, à son entrée à Jérusalem, en 619, après la défaite des Perses, fut escorté par les habitants, qui portaient des encensoirs et de l'encens [11]. L'*Ordo romanus* d'Einsiedeln, du IX^e^-X^e^ siècle, rapporte que, pour la procession de la vraie croix, le vendredi saint, le pape lui-même portait l'encensoir : *Et procedent de sancto Johanne psallendo Beati immaculati, archidiacono tenente sinistram manum domni apostolici, et ipso pontifice in dextera sua portante turibulum cum incenso et alio diacono post dorsum domni apostolici portante lignum pretiosæ crucis in capsa de auro cum gemmis ornata* [12]. A ce propos, Mgr Duchesne remarque : « Dans les cérémonies latines, l'évêque ou le prêtre célébrant ne portent pas l'encensoir en procession. Il en est autrement en Orient. On ne doit pas s'étonner de trouver ici un détail oriental, le rituel de l'adoration de la croix ayant été importé d'Orient à Rome. Du reste, cette particularité ne tarda pas à disparaître [13]. »

VII. Emplois extra-liturgiques de l'encens. — En dehors de la liturgie proprement dite, l'encens fut employé, en Orient comme en Occident, dans la dévotion privée, comme accompagnement de la prière, pour être brûlé devant les reliques ou images des saints, et plus tard, au moyen âge, comme sacramental. Zozime, moine près de Tyr, informé par une révélation divine du tremblement de terre qui détruisit Antioche en 526, prend aussitôt un encensoir, encense le lieu où il se trouve et implore Dieu afin d'apaiser sa colère [14]. De même saint Sabas, à l'occasion d'un phénomène surnaturel, demande des charbons ardents et y jette de l'encens [15]. Certains saints ermites mangeaient les cendres de leurs encensoirs avec leur pain [16]. Saint Grégoire de Tours raconte une scène touchante qui se passa au tombeau de saint Martin. Une pauvre femme, dont l'enfant était sourde-muette, apporte la petite fille au tombeau de saint Martin. Après avoir longtemps prié, elle brûle de l'encens, tient l'enfant dans la fumée et lui demande si l'odeur est agréable : l'enfant, guérie, répond : oui [17].

Un passage de Philostorge nous permet de conclure qu'au début du V^e^ siècle les fidèles, à Constantinople, brûlaient de l'encens devant les statues et images du Christ et des saints. Cet historien, en effet, accuse les chrétiens de son temps de rendre les honneurs divins à la statue de Constantin en brûlant devant elle lumières et encens [18]. L'accusation n'est sans doute pas fondée, mais il est probable que les chrétiens, dès cette époque, observaient ces pratiques envers les statues des saints. Le poète Corippus rapporte de l'empereur Justin II :

Ilicet angelici pergens ad limina templi
Imposuit pia tura focis cerasque micantes
Obtulit, et supplex lacrimis ita cœpit abortis [19].

Évagre cite un fait analogue, à propos de l'empe-

[1] Goar, *Rituale græcorum,* Paris, 1647, p. 3. — [2] Amalaire, *De eccles. offic.,* l. IV, c. VII, *P. L.,* t. CV, col. 1181. — [3] Jean d'Avranches, *Liber de eccles. offic., P. L.,* t. CXLVII, col. 29-30. — [4] Jean d'Avranches, *Liber de eccles. offic., P. L.,* t. CXLVII, col. 31. — [5] *Epist.,* XXIV, *P. G.,* t. LXXVII, col. 137. — [6] *Liber pontificalis seu Vitæ pontificum Ravennatum,* dans Muratori, *Rer. Ital. script.,* t. II, p. 67. — [7] Mansi, *Ampliss. conc. coll.,* t. VIII, col. 1091. — [8] *Antonini Placentini Itinerarium, P. L.,* t. LXXII, col. 909. — [9] F. X. Kraus, *Geschichte des christlichen Kunst,* Fribourg, 1896, t. I, p. 501, 525. — [10] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 1908, p. 423, note 2. — [11] Eutychius, *Annales, P. G.,* t. CXI, col. 1089. — [12] L. Duchesne, *op. cit.,* Paris, 1908, p. 488. — [13] *Ibid.,* note 2. — [14] Évagre, *Hist. eccles.,* l. IV, c. VII, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2713. — [15] J.-B. Cotelier, *Monumenta Eccles. græc.,* t. III, p. 292. — [16] *Apophthegmata Patrum, P. G.,* t. LXV, col. 225. — [17] S. Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini,* l. II, c. XXXVIII, *P. L.,* t. LXXI, col. 958. — [18] *Eccles. hist.,* l. II, c. XVII, *P. G.,* t. LXV, col. 480. — [19] Fl. Cresconius Corippus, *De laudibus Justini minoris,* l. II, vs 8 sq.

reur Maurice à Antioche [1]. Au VIIIe siècle, cette coutume d'offrir de l'encens aux images fut vivement attaquée par les iconoclastes, et le VIIe concile général, en 787, décréta contre eux qu'il était permis de brûler des lumières et de l'encens devant les images du Christ, de la sainte Vierge et des saints, ainsi que devant le livre des évangiles, suivant le pieux et *antique* usage [2]. Les décisions du VIIe concile, concernant le culte des images, rencontrèrent une vive opposition en Occident, où d'ailleurs elles ne furent connues que par une très mauvaise traduction [3], et les Livres carolins, écrits vers 790, tout en reconnaissant qu'en Occident on se servait de lumières et d'encens dans les églises, trouvent ridicule d'en offrir aux images, qui ne peuvent ni voir ni sentir [4]. Ce ne fut que plusieurs années après que la juste notion du culte des images se répandit en Occident. A Paris, au début du IXe siècle, on en était encore aux sentiments des Livres carolins [5].

On ne peut pas préciser l'époque à laquelle l'encens fut considéré comme sacramental. D'après l'Itinéraire de Plaisance, que nous avons déjà cité, lumières et encens étaient employés à Jérusalem à la piscine de Siloé, pour la guérison des démoniaques : ... *et rursus per scalam ascenditur et fiunt ibi luminaria et incensum et dæmonici mundantur : nam et in ipsa provincia est beatus martyr Georgius* [6]. Peut-être faut-il aussi considérer comme sacramentaux les *munuscula*, parmi lesquels se trouvait de l'encens, que le Vénérable Bède, sur son lit de mort, légua aux prêtres du monastère [7].

La prière du bénédictionnaire de l'archevêque Robert, que nous avons citée plus haut, fait évidemment allusion à l'encens comme sacramental, ainsi que l'indiquent les expressions : *ut omnes gestantes, tangentes, odorantes ea virtutem et auxilium percipiant Spiritus Sancti*, etc.

Au début du VIIIe siècle, en Angleterre, l'encens est employé dans une cérémonie d'adieux. Le saint abbé Ceolfrid, sur le point de partir pour Rome, réunit ses moines à l'église et *ipse, ture incenso et dicta oratione ad altare, pacem dat omnibus stans in gradibus, turibulum habens in manu* [8]. Enfin, pour terminer, donnons un curieux exemple d'incubation d'après l'Itinéraire de Plaisance, où il est question de lumières et d'encens : la scène se passe à Gadara près du lac de Génésareth : *In ipso loco transivimus Jordanem et venimus in civitatem quæ vocatur Gaddera quæ et Gabaon dicitur. In ista parte civitatis milliario III ab urbe sunt aquæ calidæ quæ appellantur thermæ Eliæ ubi leprosi mundantur. Ibi est xenodochium, delicias de publico habens, et hora vespertina mundantur thermæ. Ante ipsum vero clibanum, grande est solium quod dum impletum fuerit omnia ostia clauduntur, et per ostium mittuntur intus luminaria et incensum; et sedent in isto solio tota nocte; et dum soporati fuerint videt ille qui mundatus est aliquam visionem* [9].

E. Fehrenbach.

ENCENSOIR. — I. Témoignages. II. Monuments.

I. Témoignages. — Une fois adopté l'usage de l'encens par les églises chrétiennes, il va de soi qu'on devait recourir à l'encensoir, qu'on trouve désigné par les anciens écrivains ecclésiastiques sous les vocables divers de *thymiaterium, thuricremium, incensorium* ou *incensarium, fumigatorium*.

Le nom de *incensorium* fut plus particulièrement réservé à ce petit vase que les latins nommaient *acerra* et que nous appelons navette. Une tablette du beau diptyque des Symmaques et des Nicomaques (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1141, n. 58) représente une jeune femme qui se dispose à répandre de l'encens sur les flammes brûlant sur un autel; elle prend quelques grains d'encens dans une *acerra* de forme cylindrique. Sur beaucoup d'autres reliefs, nous voyons des hommes et des femmes tenant de la main gauche la même *acerra* ronde. Dans les occasions solennelles un de ces jeunes garçons désignés sous le nom de *camillus* était



4063-4064. — Mosaïques de Saint-Vital et de Saint-Apollinaire.

D'après Ch. Diehl, *Justinien* .pl. 1; et *Ravenne*, p. 74.

chargé de porter et de présenter l'*acerra*, ce qui est resté la fonction de nos enfants de chœur. Les chrétiens firent usage d'*acerræ* et adaptèrent à cette destination des pyxides d'ivoire, ainsi que nous pouvons nous en convaincre par les inventaires de l'église de Monza. Dans beaucoup de représentations chrétiennes, nous voyons des prêtres tenant l'encensoir de la main droite et l'*acerra* cylindrique de la main gauche. C'est le cas pour la figure de Zacharie sur un ivoire de South Kensington [10] et sur un diptyque ancien publié par Paciaudi où l'on voit saint Étienne tenant de la main droite l'encensoir et de la main gauche l'*acerra* en forme de pyxide [11].

Le plus ancien inventaire chrétien liturgique, celui de l'église de Cirta, en 303, ne fait pas mention

[1] Évagre, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2836. — [2] Mansi, *Ampliss. conc. coll.*, t. XIII, col. 123, 378. — [3] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 1061 sq. — [4] *Libri carolini*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1187; cf. synode de Francfort, c. II, Mansi, *Ampliss. conc. coll.*, t. XIII, col. 909. — [5] Mansi, *Ampliss. conc. coll.*, t. XIV, col. 421 sq. — [6] *Antonini Placentini Itinerarium*, *P. L.*, t. LXXII, col. 908. — [7] *Venerabilis Bedæ Opera historica*, éd. C. Plummer, Oxford, 1896, t. I, p. CLXIII. — [8] Ven. Bède, *Vita quinque SS. abbatum*, l. II, *P. L.*, t. XCIV, col. 726. — [9] Antonini Placentini *Itinerarium*, *P. L.*, t. LXXII, col. 901-902. — [10] E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-4°, Paris (s. d.), t. I, p. 151; Fr. Witte, *Thuribulum und Navicula in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1910, t. XXIII, p. 101-112; F. Pottier, *Étude sur les encensoirs*, in-8°, Toulouse, 1866; Barraud, *Notice archéologique et liturgique sur l'encens et les encensoirs*, dans *Bulletin monumental*, 1860, 3e série, t. VI, p. 389-421, 501-536, 621-638; Rohault de Fleury, *La messe*, 1887, t. V, p. 149-169. — [11] Paciaudi, *De cultu S. Joannis Baptistæ*, in-4°, Romæ, 1755, p. 389.

d'encensoirs [1], non plus que celui de l'église d'apa Psoios, à Ibien, en Égypte, tandis que l'inventaire copte de l'église de Saint-Théodose, probablement à Ashmunaïn, au VIII[e] siècle, mentionne un encensoir [2].

C'est dans le *Liber pontificalis* que nous lisons la plus ancienne indication relative aux encensoirs. Constantin fait don à la basilique de Latran de *thymiamateria duo ex auro purissimo, pensantes libras triginta* et encore d'un *thymiamaterium ex auro purissimo cum gemmis prasinis* (émeraudes) *et hyacinthis XLII pensans libras decem* [3]. A la basilique de Saint-Pierre : *Thymiamaterum ex auro purissimo cum gemmis ex undique ornatum num. XL pens. libr. XV* [4].

L'*Ordo romanus I* nous apprend que, pendant que la



4065. — Miniature du sacramentaire de Gellone.
D'après Wl. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, 1911, p. 324, fig. 266.

schola cantorum vient prendre sa place à la messe pontificale, *statim subdiaconus sequens tenens thymiamaterium aureum, pro foribus ponit incensum, ut pergat ante pontificem* [5].

L'*Ordo romanus II* nous montre à la messe pontificale, au moment de la lecture de l'évangile, le diacre précédé de deux sous-diacres *cum duobus thuribulis sive uno, levantes thymiamaterium de manu subdiaconi sequentis, mittentes incensum* [6].

Nous possédons dans l'ivoire de la cathédrale de Trèves (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1412, fig. 1762) une intéressante représentation d'une cérémonie liturgique, translation de reliques, et à chacune des fenêtres du palais impérial que côtoie le cortège, un thuriféraire, le coude gauche appuyé sur l'appui, balance un encensoir de la main droite. Autres attestations monumentales sur les mosaïques de Ravenne. A Saint-Apollinaire in Classe, une mosaïque représente la consécration de la basilique par l'archevêque Maximien, nous y voyons un thuriféraire avec l'encensoir et la navette. L'encensoir a la forme d'un seau de bronze suspendu par trois chaînes qui se rejoignent dans un anneau où l'on passait l'index de la main; il est porté sur trois griffes et décoré de divers ornements; mesuré à l'échelle de la main qui le tient suspendu, il peut avoir environ douze centimètres de diamètre (fig. 4064). Une autre mosaïque à Saint-Vital



4066. — Encensoir de Crikvine.
D'après *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1908, p. 99.

montre un encensoir de forme un peu différente, moins élevé et s'élargissant par la base (fig. 4063) [7]. Sur la pyxide de Minden, aujourd'hui au musée de Berlin, un ange tient de la main gauche une croix et de la main droite une croix de bénédiction [8]. Une miniature du *Cosmas* du Vatican nous montre Zacharie tenant l'encensoir [9]. Une miniature du sacramentaire de Gellone (Bibl. nat., fonds lat. *12048*) représente la Vierge avec la croix et l'encensoir [10] (fig. 4065). Cette miniature et la précédente nous montrent comment on portait ces encensoirs.

En regard de ces encensoirs mobiles, il en existera plus tard de fixes, à qui leurs dimensions, leur poids,

[1] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, part. 2, introd., p. CLX-CLXI. — [2] *Ibid.*, p. CLXIII. — [3] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. LI, p. 174. — [4] *Ibid.*, p. 177. — [5] *Ordo romanus I*, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 941. — [6] *Ordo romanus II*, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 971. — [7] G. Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques*, in-4[o], Paris, 1882, t. V, pl. CDXV. — [8] *Ibid.*, t. V, pl. CCCLXVIII. — [9] Ch. Diehl, *Justinien*, in-8[o], Paris, 1901, pl. III. — [10] W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, in-8[o], Paris, 1911, p. 324, fig. 266.

leur position difficilement maniables ne permettent pas évidemment de servir à la liturgie quotidienne. La Bible de Charles le Chauve et beaucoup de manuscrits de l'évangile portant les Canons d'Eusèbe figurent des portiques dont l'arc de décharge contient burettes, couronnes, calices, encensoirs [1]. Le pape Serge Ier (687) *fecit thymiamaterium aureum majus cum columnis et cooperculo quod suspendit ante imagines tres aureas B. Petri apostoli, in quo incensum et odor suavitatis festis diebus, dum missarum solemnia celebrantur omnipotenti Deo opulentius mittitur*. Le pape Hadrien (772) offre à Saint-Pierre un encensoir d'or du poids de dix-sept livres pour être placé en avant de l'autel. Un poème du IXe siècle en l'honneur des saints de Lindisfarne s'exprime ainsi [2] :

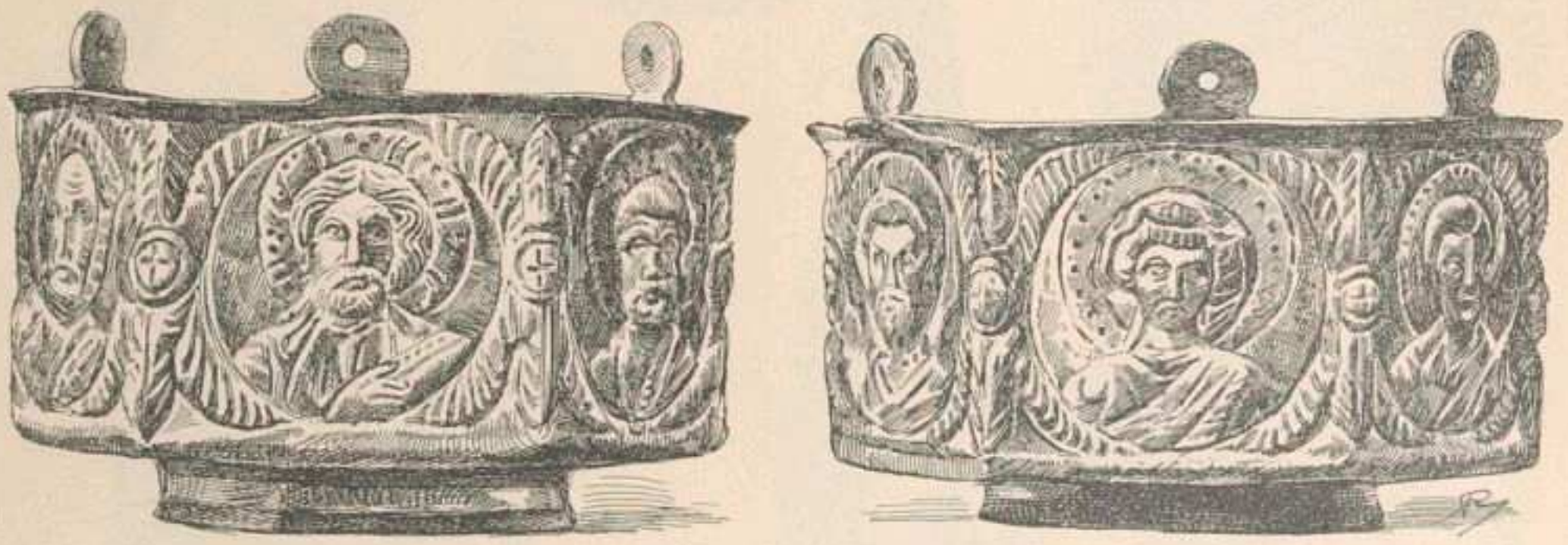
Omnibus hic rutilo capitellis undique cinctum
Turibulum pendet fabricatum cominus auro.

II. Monuments. — Dans la basilique chrétienne d'Hadjeb el Aïoun, au sud-ouest de Kairouan, on a retrouvé entre autres poteries de terre cuite deux vases grossiers ayant dû contenir de l'huile à brûler et ayant pu servir de lampe à suspension, trois trous existant le long du pourtour; ces poteries, noircies par le feu, ont pu recevoir aussi des cendres chaudes destinées à la combustion de l'encens [3].

A Crikvine (Dalmatie) (voir *Dictionn.*, t. III, col. 3036), des fouilles, exécutées en 1906, ont fait découvrir, dans l'angle extérieur de l'abside d'une église en ruines, un encensoir de cuivre qui peut remonter au VIe siècle. Sans les chaînettes il mesure en hauteur 0 m. 15 et avec les chaînettes 0 m. 30; le grand diamètre est de 0 m. 09. Le couvercle est intéressant, c'est une véritable coupole avec douze arcatures et une calotte. Les six faces de l'hexagone sont lisses et recouvertes d'une belle patine verte. Les trois chaînettes avec l'anneau mesurent 0 m. 25, la patine est moins bien conservée. Dans la cuvette se trouvait encore du charbon (fig. 4066) [4].

Près du monastère d'Acheripoetos, dans l'île de Chypre, entré dans les collections du Musée Britannique, cuvette hexagonale en argent, montée sur un pied circulaire de même métal. Trois oreillons destinés à recevoir les chaînettes qui manquent. Chaque face de l'hexagone présente un buste repoussé, se détachant dans un cadre de palmes. Sur les arêtes, un bouton timbré d'une croix. Les bustes sont disposés de façon à se répondre symétriquement. Le Christ entre saint Pierre et saint Paul, du type connu, le premier crépu, le second barbu. La Vierge Marie entre saint Jean, jeune et imberbe, et un autre apôtre, peut-être saint Jacques (fig. 4067) [5].

Plusieurs encensoirs coptes, qui paraissent dater du VIe au VIIIe siècle et même de l'époque de l'invasion arabe, sont constitués par les éléments les plus simples, une coupe de bronze posée sur un pied circulaire ou sur trois griffes ou sur trois anneaux. A la partie supérieure, des oreillons, ou, plus simplement, trois trous forés qui reçoivent les chaînettes. L'ornementation est insignifiante : quelques filets circulaires. Un de ces encensoirs est triangulaire (fig. 4068) [6]. Les dimensions varient assez : hauteurs : 0 m. 058, 0 m. 074, 0 m. 053, 0 m. 055, 0 m. 063, 0 m. 095, 0 m. 046, 0 m. 063,



4067. — Encensoir d'Acheripoetos.
D'après O. Dalton, *Catalogue*, p. 88, n. 399.

0 m. 086; diamètres : 0 m. 113, 0 m. 093, 0 m. 096, 0 m. 070, 0 m. 086, 0 m. 095, 0 m. 072, 0 m. 077, 0 m. 086; diamètres du pied : 0 m. 083, 0 m. 053, 0 m. 050, 0 m. 040, etc.; longueur des chaînettes : 0 m. 65, 0 m. 20, 0 m. 345, 0 m. 170.

Encensoir copte en bronze vert, du Ve-VIe siècle [7]. Une coupe montée sur un pied ajouré, fermée d'un couvercle ajouré, surmonté d'une croix; hauteur avec la croix, 0 m. 248, longueur de la chaînette, 0 m. 125; diamètre de la coupe, 0 m. 09; du pied, 0 m. 079. C'est une œuvre fort intéressante, d'une technique soignée et dont on possède d'autres spécimens [8].

Encensoirs en argent provenant de Louqsor, trois exemplaires, du Ve-VIe siècle [9].

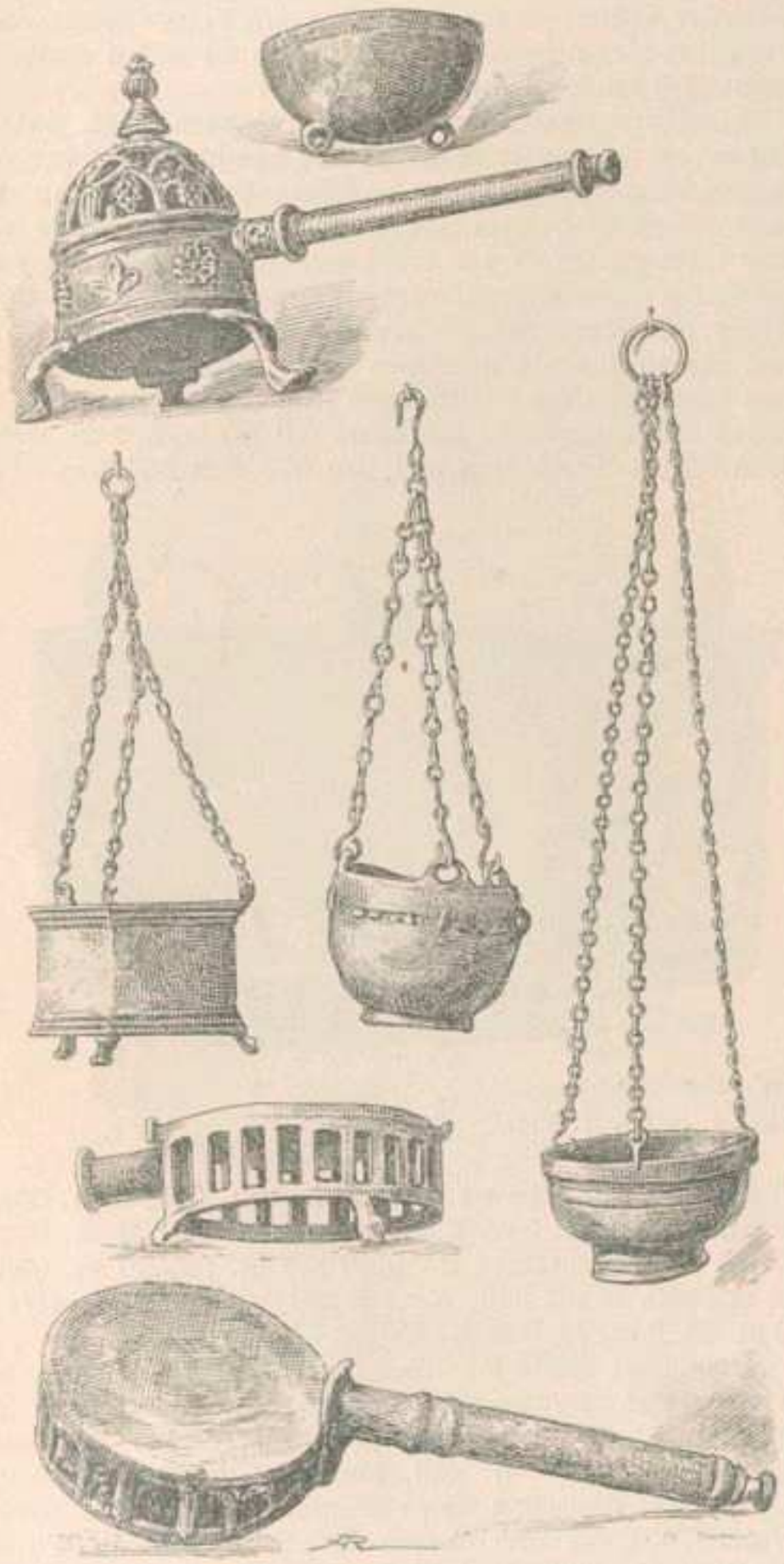
Encensoir en forme de cassolette surmontée d'un couvercle ajouré et tenue à l'aide d'un manche. Bronze, hauteur, 0 m. 077; avec couvercle, 0 m. 17; diamètre, 0 m. 083; longueur du manche, 0 m. 165 (peut-être moderne) [10].

Encensoir en bronze vert; hauteur, 0 m. 50; dia-

[1] Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. V, pl. CCCXCIII, fol. 265 et 384 du manuscrit. — [2] *De abbatibus et viris piis Lindisfarnensibus*, dans *Annal. bened.*, t. VI, p. 320; ces *capitella* sont de petites têtes qui exhalent la fumée, comme dans Adhelm : *Hic quoque thuribulum capitellis undique cinctum || Pendet de sammo, fumosa foramina pandens. P. L.*, t. LXXXIX, col. 290. — [3] Hannezo, L. Molins et A. Laurent, *Notes sur une basilique chrétienne découverte à Hadjeb-el-Aloun (Tunisie)*, dans *Bull. archéolog. du Comité des trav. historiques*, 1894, p. 293, n. 10. — [4] F. Bullé, *Un incensiere o turibulo trovato a Crikvina presso Salona*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1908, t. XIV, p. 197-203. — [5] O. M. Dalton, dans *The archæologia*, t. LVII, pl. XVII; *Catalogue of early christian antiquities*, 1901, p. 87-89, n. 399. — [6] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-4°, Wien, 1904, n. 9109, 9110, 9111, 9112, 9113, 9114, 9116, pl. XXXII. — [7] *Ibid.*, p. 280-281, n. 9108, fig. 318. — [8] *Ibid.*, p. 345, 346, n. 7205, 7206, 7207, en argent, provenant de Louqsor, pl. XL. — [9] Note précédente; cf. G. Maspero, dans *Annales du service des antiquités d'Égypte*, 1908, t. IX, p. 148, un encensoir copte. — [10] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 283, n. 9118, pl. XXXII.

mètre, 0 m. 97; mortaise, 0 m. 027; manche, 0 m. 15 (fig. 4068) [1].

Encensoir du cabinet Maciá, à Vich (Catalogne). Cuvette en bronze hexagonale, les faces sont ornées de rosaces concentriques, trois oreillons ayant la forme de deux oiseaux adossés; trois chaînettes; trois



4068. — Encensoirs coptes.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. XXXII.

griffes. Cet encensoir en bronze proviendrait d'un cimetière aux environs de Besalu [2].

Encensoir en bronze, trouvé à Ksar-Faraoun, près de Moula-Idris (Maroc), dans les ruines de l'ancienne Volubilis (Maurétanie Tingitane) et dans les ruines d'un édifice qu'on croit être une basilique chrétienne [3]. Le petit nombre des objets découverts jusqu'à ce jour dans cette partie de l'Afrique septentrionale donne à celui-ci un intérêt particulier. Cuvette à bords pleins et couvercle ajouré; haut. totale, 0 m. 148. Le récipient, de forme ronde, mesure 0 m. 058 de hauteur, il pose sur trois pieds arrondis, dont un seul a été fondu avec l'objet auquel il appartient. Les deux autres pieds, moins bons de forme et plus légèrement trapus, sont soudés au fond après coup. Deux grosses bavures métalliques, visibles à l'intérieur de l'objet, au-dessus de ces deux pieds, permettent de constater qu'ils ont été ajoutés, probablement par suite d'une réparation. Les parois du récipient sont assez épaisses et la profondeur de la cuvette intérieure est de 0 m. 045. De chaque côté de ce petit brasero, aux deux extrémités d'un même diamètre, sur les bords mêmes de l'orifice, sort une double oreillette percée de deux trous qui se correspondent. Deux autres oreillettes simples, également percées, émergeant du couvercle, s'enclavent exactement dans les premières et, à l'aide de petites chevilles de bronze qui les traversent, le couvercle se trouve fixé au-dessus de la cuvette. De ces deux chevilles, la première est rivée et forme la broche immobile d'une charnière sur laquelle on fait manœuvrer le couvercle pour l'ouvrir ou le fermer. La seconde cheville, au contraire, est mobile; elle est suspendue au flanc du petit brasero à l'aide d'une chaînette. Quand on veut fixer le couvercle, on l'abaisse sur le récipient, puis on introduit cette cheville dans les trous des oreillettes (fig. 4069). Le couvercle, de forme ovoïde, mesure 0 m. 09 de hauteur; il est surmonté d'une croix grecque à larges branches égales. La branche supérieure est percée d'un trou qui sert au passage d'une chaînette, dont il reste quelques maillons. Ce couvercle est ajouré de façon à laisser passer la fumée de l'encens. A la base on remarque une série de dix-neuf petites ouvertures présentant l'apparence d'un portique circulaire; on dirait



4069. — Encensoir de Volubilis.
D'après *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1891, t. LII, p. 150.

[1] Note précédente; cf. Maspero, dans *Ann. du serv. des antiq. d'Égypte*, 1908, t. XI, p. 284, n. 9119, pl. XXXII. — [2] J. Guiggari, *Encenser de l'epoca romano cristiana*, dans *L'Avens*, 1889, p. 38-40. — [3] A. Héron de Villefosse, *Brûle-parfum en bronze provenant du Maroc*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1891, t. LII, p. 149-152.

des arcades en plein cintre soutenues par des piliers à chapiteaux saillants. La partie supérieure est percée de trous ronds formant deux motifs répétés et disposés symétriquement en quatre groupes. Le premier motif est une pyramide figurée par cinq lignes de trous superposées, 6, 3, 2, 1, 1; le second motif se compose de cinq trous disposés en croix. Cet encensoir peut remonter au VI^e^ siècle.

Encensoir en bronze, en forme d'artichaut avec couvercle à charnière; au sommet, un trou de suspension et trois trous d'aération. Tige découpée; provient du Fayoum, IV^e^-VI^e^ siècle; hauteur, 0 m. 23 [1] (fig. 4070).

Encensoir de bronze oxydé. Cuvette sur pied circulaire avec trois oreillons de très grande dimension. Provient de Gizeh; haut., 0 m. 054; diamètre, 0 m. 086; à rapprocher d'un autre, plus petit, de même provenance, mais mieux conservé et qui nous montre que la panse était côtelée; haut. 0 m. 035; diam. 0 m. 073 [2].

Encensoir de bronze patiné, ressemblant à un bassin à larges côtes et avec les trois chaînettes remplacées par des croisillons. Provient de Constantinople; haut. 0 m. 065 [3].

Encensoir en bronze, en forme de coupe avec couvercle ajouré, montée sur pied. Provient d'Égypte; haut. 0 m. 19 [4].

Encensoir en bronze, un masque humain coiffé d'un bonnet pointu surmonté d'une croix. Provient d'Égypte; haut. 0 m. 20 [5].

Encensoir en forme de cassolette ajourée, surmonté d'un aigle. Provient du Caire; haut. 0 m. 16; diam. 0 m. 085 [6].

Encensoir à trois anneaux de suspension, à Akhmîn [7].

Ces types sont assez variés pour terminer ici l'énumération, qui serait facilement beaucoup plus longue.



4070. — Encensoirs divers.
D'après O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche Bildwerke*, pl. XLIII, XLVI, XLVII.

Nous voulons encore mentionner une importante série dont on connaît déjà un grand nombre d'exemplaires très peu différents les uns des autres quant à leur forme, à leurs dimensions et à leur décoration. Le lieu d'origine est probablement la Syrie, d'où les pèlerins de Terre Sainte rapportaient un peu partout ces encensoirs-souvenirs. On en a rencontré en Syrie, en Égypte, en Italie, et ils peuvent appartenir à l'art du VI^e^ au VII^e^ siècle. En voici un exemplaire décrit avec précision.

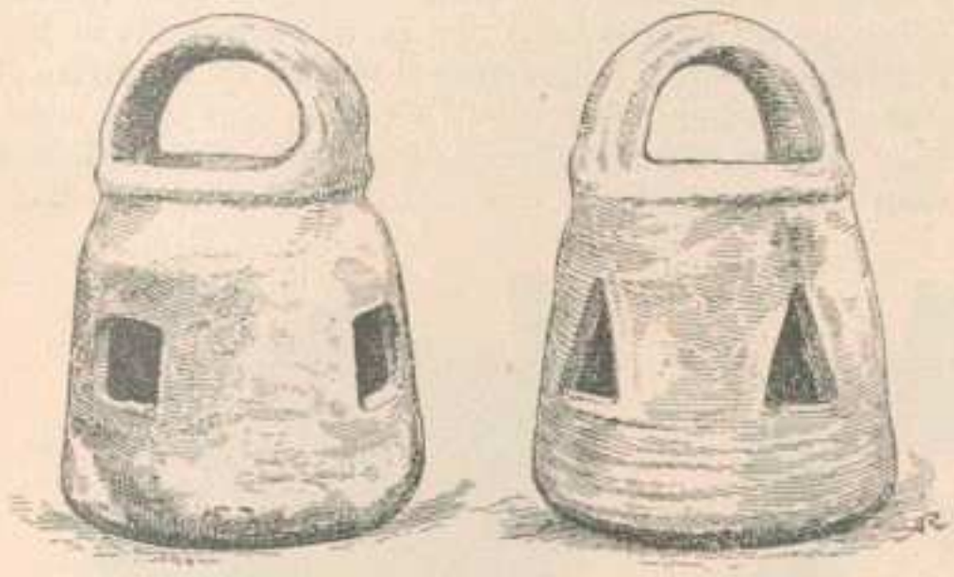
Vase en bronze, de forme hémisphérique renflée (exactement ce que nous nommons cache-pots et jardinières), ayant à l'ouverture 0 m. 097 de diamètre et 0 m. 077 de hauteur totale. Le pied, creux en dessous, haut de 0 m. 006, est séparé de la panse par une bande sans ornements large d'un centimètre. Vers le haut, une autre bande large de 0 m. 015, sans ornements aussi, entre deux simples filets. Sur cette bande font légèrement saillie à l'extérieur trois rivets et trois oreillettes placées, non au-dessus des rivets, mais exactement au milieu de la distance qui les sépare. L'encensoir n'a jamais reçu de couvercle [8]. Sur la panse sont figurés six épisodes évangéliques : Annonciation. L'ange aux ailes déployées, la main levée, salue Marie. — Visitation. Marie et Élisabeth s'embrassent. — Nativité. Joseph assis, Jésus couché dans une haute crèche, Marie couchée, le bœuf et l'âne. — Baptême de Jésus par Jean en présence d'un ange et d'une colombe. — Crucifiement. Jésus nimbé, revêtu du *colobium* ou tunique longue sans manches, les deux larrons n'ayant qu'une ceinture et liés à un poteau dont l'extrémité supérieure est visible derrière leurs têtes qu'elle dépasse, le soleil et la lune. — Résurrection. Au centre le saint sépulcre, à droite un ange assis, la

[1] O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche byzantinische und italianische Bildwerke*, in-4°, Berlin, 1909, t. I, p. 205, n. 979, pl. XLIII. — [2] *Ibid.*, p. 204, n. 973, pl. XLVII. — [3] *Ibid.*, p. 204, n. 974, pl. XLVII. — [4] *Ibid.*, p. 204, n. 975, pl. XLVII. — [5] *Ibid.*, p. 205, n. 977, pl. XLVI. — [6] *Ibid.*, p. 205, n. 978, pl. XLVI. — [7] *Ibid.*, p. 205, n. 980, pl. XLVI. — [8] R. Förrer, *Die frühchristl. Altert. von Achmin*, 1893, pl. VI, n. 4, 5. — [8] S. Petridès, *Un encensoir syro-byzantin*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 148-151. Le nombre actuellement connu de ces encensoirs s'élève à une trentaine; cf. O. Pelka, *Ein syro-palæstinensischens Rauchergefass*, dans *Mittheil. des German. Nat. Museums*. 1906. J. Strzygowski, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1906; K. M. Kaufmann, *Handbuch der christl. Archæologie*, 2^e^ édit., p. 597, note 4; Rohault de Fleury, *La messe*, t. V, p. 155; Cahier, *Mél. d'archéol.*, t. III, p. 20, parle de celui de la collection Carraud.

main droite étendue en avant, à gauche une des saintes femmes nimbée. Provient de Medeat ou Midiat, petite ville ancienne au sud-est de Diarbékir. Ancien cabinet de M. Ledoulx à Constantinople.

Même type à Florence, Musée, ancienne collection Louis Carraud; bronze, haut. 0 m. 10; diam. 0 m. 12; quatre oreillettes : Visitation, Annonciation, Adoration des mages, Nativité, Incrédulité de saint Thomas, Jésus dans une gloire adoré par deux anges [1].

Même type au Musée Britannique, provient du



4071. — Encensoir de Carthage.
D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1900, t. 1.

couvent Mar Muza el Habashi entre Damas et Palmyre : Annonciation, Baptême de Jésus, Crucifiement, Les saintes femmes au tombeau [2].

Même type au Musée Kaiser Friedrich à Berlin; provient du Caire, coll. Fouquet; haut. 0 m. 095, diam. 0 m. 11 : Annonciation, Visitation. Nativité. Adoration des bergers, Adoration des mages. Baptême du Christ. Son entrée à Jérusalem. Crucifiement. Les saintes femmes au tombeau [3].

Le même musée possède d'autres exemplaires [4].

Ce sont sans doute des scènes analogues qui or-



4072. — Encensoir de Thèbes.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. v, pl. CDXV.

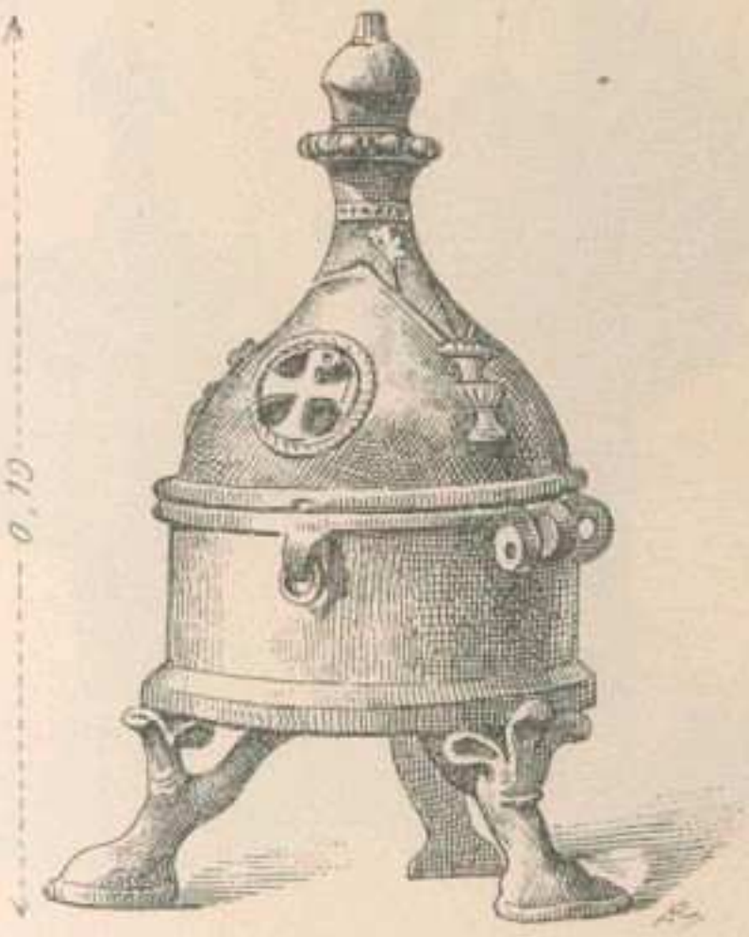
naient au nombre de six un encensoir d'argent signalé en 1201 à Patmos [5].

On a trouvé aussi, dans un tumulus du gouvernement de Kiev, « un encensoir de bronze ayant la forme d'une coupe, avec les figures en relief des quatre évangélistes, » travail grossier du VIII[e]-IX[e] siècle [6].

Un encensoir de bronze provenant de Soudaka en Crimée, et conservé au musée de l'Hermitage à Pétrograd; ainsi décrit dans le catalogue : « Encensoir de bronze du VII[e]-IX[e] siècle, avec figures ciselées en relief : Nativité du Christ, Salutation d'Élisabeth, Baptême, Crucifiement, Résurrection et bustes des douze apôtres [7]. »

A Carthage, les fouilles de la nécropole voisine de Sainte-Monique ont donné, dans la couche supérieure du sol, de curieux *brasero* d'argile rougeâtre qui ont peut-être servi d'encensoirs. De forme presque cylindrique, ils sont munis d'une anse destinée à les porter verticalement comme un panier. Leur paroi est percée de quatre petites fenêtres, soit carrées, soit triangulaires. La partie supérieure est complètement fermée. Une dizaine d'exemplaires, presque tous brisés, ont été retrouvés [8] (fig. 4071).

A Thèbes, en Égypte (Medinet Abou), une série



4073. — Encensoir de Mannheim.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. v, pl. CDXV.

d'objets liturgiques, parmi lesquels une burette (voir ce mot, fig. 1748) et un encensoir; réchaud cylindrique pourvu d'un manche, monté sur pieds et orné de rinceaux ajourés. Le dessus, concave, mobile, recevait les grains d'encens [9]. Bronze; longueur, 0 m. 15 (fig. 4072).

A Mannheim, encensoir unique en son genre; bronze, de 0 m. 20 de hauteur, se compose d'un cylindre garni d'anneaux, de trois pieds avec feuillage dans le haut

[1] Gerspach, *Un bénitier du VII[e] siècle*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1903, p. 313; l'interprétation des deux dernières scènes est plus que douteuse, mais la reproduction ne reproduit rien qui vaille. L'auteur imagine avoir affaire à un bénitier (*sic*). Carraud jugeait cet objet de provenance syrienne. — [2] *Proceedings of the Society of antiquities of London*, 1872, pl. opposée à la p. 290; Rohault de Fleury, *La messe*, t. v, p. 155, pl. CDXVI; O. M. Dalton, *Catalogue*, p. 107, n. 540, fig. — [3] O. Wulff, *op. cit.*, p. 202, n. 967, pl. XLVII. — [4] *Ibid.*, p. 203-204 n. 968, 969, 970, 971, pl. XLVII. Cf. O. Pelka, *Ein syro-pal stinensischens Rauchergefass*, dans *Mittheilungen des German. Nat. Museums*, 1906, p. 91, n. 1, 7, 8, 9, 10, 11; Cahier, *Mélanges d'archéologie*, 1853, t. III, p. 20; cf. Rohault de Fleury, *La messe*, t. v, p. 155, pl. CDXVI, donne celui de Crimée dont nous parlons plus loin; il en indique un à Odessa provenant de Kertch. — [5] Ch. Diehl, *Le trésor et la bibliothèque Patmos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 513. — [6] Tolstoï et Kondakof, *Antiquités russes dans les monuments de l'art* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1897, t. v, p. 31. — [7] Kondakof, *Hermitage impérial. Guide pour la partie du moyen âge et de la Renaissance* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1891, p. 233. Quant aux inscriptions qu'on lit sur certains encensoirs byzantins, elles sont tirées de la liturgie de saint Pierre. Cf. J. Strzygowski, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1896, t. v, p. 567; 1898, t. VII, p. 29; 1901, t. x, p. 731; S. Petridès, *A propos d'encensoirs byzantins de Sicile*, dans même revue, 1904, t. XIII, p. 480-481. — [8] Delattre, *Sur les fouilles de la nécropole voisine de Sainte-Monique à Carthage*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1900, p. 84-85, pl. I, n. 1-2. — [9] C. D. E. Fortnum, *A collection of objects of bronze from Upper Egypt*, dans *The archæological journal*, 1868, t. XXV, p. 245, fig. 5; Rohault de Fleury, *La messe*, t. v, p. 154, pl. CDXV.

et d'un couvercle en forme de poire. Ce couvercle porte deux chrismes découpés, dont l'ajour laissait passer la fumée de l'encens; entre ces chrismes ressortent des vases à panse godronnée, desquels s'élèvent de légères brindilles de pampres. La date est incertaine et peut aussi bien se fixer au IVe qu'au Ve et au VIe siècle [1] (fig. 4073).

M. Martigny, ne connaissant pas les monuments qui nous sont aujourd'hui familiers, avait supposé que l'usage de l'encensoir à chaînettes ne remontait pas plus avant que le XIIe siècle, « selon l'opinion commune, » écrivait-il en soulignant ces mots; il admettait qu'on pourrait faire remonter cet usage jusqu'au Xe siècle. Il est aujourd'hui certain qu'on usait d'encensoirs mobiles dès le Ve siècle, les monuments en témoignent et rien ne permet d'affirmer qu'on n'en usât pas beaucoup plus tôt.

H. LECLERCQ.

ENCHANTEMENT. Nous avons fait connaître quelques spécimens des adjurations auxquelles des fidèles ne craignaient pas de recourir pour contrarier, par l'intervention de puissances surnaturelles, l'effort d'un rival et empêcher son succès. Voir *Dictionn.*, t. I, aux mots ADJURATION, AMULETTE. Ceux que la passion entraînait à transgresser les défenses de l'Église au point de recourir à ces conjurations ne s'en tenaient pas là, ils faisaient même intervenir des noms et des titres chrétiens dont la présence est au moins inattendue dans de pareilles élucubrations.

Au mois de mars 1900, le Musée du Louvre a fait l'acquisition d'une feuille d'argent trouvée à Beyrouth dans un tombeau. Sans épaisseur appréciable, cette feuille ressemble à un ruban; elle avait été roulée dans un étui cylindrique en bronze dont plusieurs fragments ont été recueillis [2]. Son poids est de 6 gr. 2 décigrammes. Sa largeur uniforme est de 0 m. 03; sa longueur de 0 m. 375.

Une inscription grecque de cent vingt lignes, dont les cinquante-neuf premières sont assez lisibles, est tracée sur ce ruban d'argent. A partir de la ligne soixante les caractères apparaissent avec moins de netteté; ils sont négligemment formés, plus serrés et parfois enchevêtrés les uns dans les autres. A la ligne quatre-vingt-quinze l'écriture devient plus mauvaise encore; le scribe se hâtait d'en finir et certaines lettres sont à peine lisibles. Cette inscription est ainsi conçue :

ὁρκίζω σε τὸν
ἐπάνω τοῦ [οὐ]ρανοῦ
Σαβαωθ, τὸν ἐλθό[ν]-
τα ἐπάνω τοῦ Ελα-
συθ, τὸν ἐπάνω τοῦ
Χθοθαι · διαφύλα[ξ]ον
Ἀλεξάνδραν ἥ(ν) ἔτεκ-
εν Ζόη ἀπὸ παν-
τὸς δ[αι]μόνος καὶ πά-
σης ἀνάγκη[ς] δ[αι]μόνων
καὶ ἀπὸ δ[αι]μονίων κ-
αὶ φαρμάκων καὶ κα-
ταδέσμων · ἐπικαλοῦμαι
ἐν ὀ[νό]ματι τοῦ κτίσαντος
τὰ πάντα, ἐπικαλοῦμαι
τὸν καθ[ή]μενον ἐπὶ το[ῦ]
πρ[ώ]του οὐρανοῦ Μαρμαωθ,
ἐπικαλοῦμαι τὸν καθ[ή]-
μενον ἐπ[ὶ] τοῦ δευτέ-
ρου οὐρανοῦ Οὐριηλ, ἐπι-
καλοῦμαι τὸν καθ[ή]με-
νον ἐπὶ τοῦ τρίτου οὐρα-
νοῦ Ἀηλ, ἐπικαλοῦμαι
τὸν καθ[ή]μενον ἐπὶ τοῦ
τετάρτου οὐρανοῦ Σαρριηλ,
ἐπικαλοῦμαι τὸν καθ[ή]μ-
ενον ἐπὶ τοῦ πέμ[π]του οὐρ-
ανοῦ Χαηλ, ἐπικαλοῦμαι
τὸν καθ[ή]μενον ἐπὶ το-
ν ἕκτον οὐρανὸν
Μοριαθ, ἐπικαλοῦμαι
τὸν καθ[ή]μενον ἐπὶ τ-
ῷ ἑβδόμῳ οὐρανῳ Χαχθ,
ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπὶ ταῖς
ἀστραπαῖς Ριοφα, ἐπικα-
λοῦμαι τὸν ἐπὶ ταῖς βρον-
ταῖς Ζονχαρ, ἐπικαλοῦμαι
τὸν ἐπὶ ταῖ[ς] βροχαῖς Οὐ-
ριηλ, ἐπικαλοῦμαι
τὸν ἐπὶ ταῖς χιόνοις
τὸ[ν] Ἀριηλ, ἐπικαλοῦμαι
τὸν ἐπὶ ταῖ[ς] ὕλαις Ἰν[δ]ου
Θαδαμα, ἐπικαλοῦμαι
τὸν ἐπ[ὶ] τοῖς σ[ε]ισμοῖς
Σιοροχα, ἐπικαλοῦμαι,
ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπὶ τῇ
θαλά[σ]σῃ Σουριηλ, ἐπικα-
λοῦμαι τὸν ἐπ[ὶ] τῶν δρα-
κόντων Θθαβιρα, ἐπι-
καλοῦμαι τὸν ἐπὶ τοῖς πο-
ταμοις καθ[ή]μενον Βηδ-
λια, ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπὶ
τ[α]ῖς ὁδοῖς καθήμεν[ον]
Ρασουσουηλ, ἐπικαλοῦ-
μαι τὸν ἐπὶ ταῖς πόλεσιν
κα[θή]μενον Ἑπτοχαμα,
ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπ[ὶ] ὁμ-
α[λ]έσιν Νουχαηλ, ἐπικα-
λοῦμαι τὸν ἐπὶ τῆς πλάνης
καθ[ή]μενον Ἀπραφηα, ἐπι-
καλοῦμαι τὸν καθ[ή]μενον
ἐπὶ τ[οῖς] ὄρ[ε]σιν ἀεὶ θεὸν
Ειναθ Αδωνης Δεχοχθα,
τὸν καθ[ή]μενον ἐπὶ τῶν
δρακόντων Ιαθεννου-
ιαθ · ὁ καθ[ή]μενος ἐπὶ τῷ
στερε[ώ]ματι Χραρα, ὁ κα-
θ[ή]μενος ἐπὶ τ[οῖς] θαλουμ-
θουσιν [3] μέσον τῶν δύ[ω]
Χηρουβιν [4] τοῦ αἰ[ῶ]νος τῶν
αἰ[ώ]νων ὁ θεὸς Ἀβραὰμ
καὶ ὁ θεὸς Ισαὰχ καὶ ὁ θ-
εὸς Ἰακώβ, διαφύλα[ξ]ον
Ἀλεξάνδραν ἣ[ν] ἔτεκεν
Ζόη ἀπὸ δ[αι]μονίων
καὶ φαρμάκων καὶ σκο-
τοφ[α]ιν[ε]ίας καὶ ἀπὸ παντὸ[ς]
πάθους καὶ ἀπὸ πάσης μ-
ανίας · ὁρκίζω σε τὸν
ζ[ῶ]ντα θεὸν ἐν Ζαορο-
βεμ Ναμαδω Ναμαδων,
τὸν ἀστράπτοντα καὶ β-
ρο[ν]τ[ῶν]τα Εβεμαθελζθ-
ρω ῥάβδον κα[ι]νὸν
τὸν πατήσαντα τὸν
Θεστα τὸν Ειβραθιβατ
βαρβλιοις ειψαθω
Αθαριαθ Φελχαφιαων,
[τ]ὸν πάντα τὰ ἀ[ῤ]ρενικὰ
καὶ πάντα τὰ φοβερὰ καὶ
τὰ δέσματα [ἔ]φυσε τσατι (?)
Ἀλεξάνδρας ἣν ἔτεκεν
Ζόν ὑπὸ κάτω τῶν πη-
γῶν καὶ τῆς ἀβύσσου [ὑ]πὸ
. . . . . .
μήτε μολύν[η]τ[αι] ἡ φαρ-
μακαίη Τελεπε μήτε ἀ-
[π]ὸ φιλήματος μήτε ἀπὸ
ἀσπασμοῦ μήτε ἀπαντᾷ
μήτε ἐν βρ[ώ]σ[ε]ι μήτε ἐν
[π]όσ[ε]ι μήτε ἐν οἰκ[έ]ταις [5]
μήτε ἐν συνουσιασμῷ
μήτε ἀπὸ ὀφχαμου [6]
[μ]ήτε τῷ ἱματίῳ μή-
[τ]ε προσευχομέν[η] μή-
[τ]ε ἐν ὁδῷ μήτε ἐπὶ ξέ-
[ν]ης μήτε ἐν πατουσί[οις]
ἐμβασι μήτε ἐν βαλαν- [δυ
[είῳ]. Ἁγια καὶ (ε)ἰσχυρὰ καὶ
[να]τὰ ὀνόματα διαφυλά-
ξατε Ἀλεξάνδραν ἀπὸ
παντὸς δ[αι]μονίου
[ἀῤ]ρενικοῦ καὶ θήλ[εο]ς
[κ]αὶ ἀπὸ πάσης ὀχλή-
[σε]ως δ[αι]μον[ίων νυκτ[ε]ρ-
ῶν καὶ ἡμερινων ἀπα[λ]λά-
[ξ]ατε Ἀλεάνδραν ἣ[ν] ἔτεκ-
[ε]ν Ζόη. Ἤδη. Ταχύ,
[τ]αχύ. Εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χρισ-
[τὸ]ς
αὐτοῦ βοή[θε]ι Ἀλεξάνδρα-

[1] F. X. Kraus, *Real-encyklopädie*, t. II, p. 977, n. 530; *Gesch. d. altchr. Kunst*, t. I, p. 126, fig. 427; Rohault de Fleury, *La messe*, t. V, p. 153, pl. CDXV; *Byzantinische Zeitschrift*, 1896, p. 567-668; 1898, p. 29; 1899, p. 102-106. — [2] *Musée du Louvre; département des antiquités grecques et romaines. Acquisitions de l'année 1900*, n. 76. Elle a été mentionnée par A. Audollent, *Defixionum tabellæ*, p. XXXV, note 8; éditée et commentée par A. Héron de Villefosse, *Tablette magique de Beyrouth conservée au Musée du Louvre*, dans *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Mis Melchior de Vogüé*, 1909, p. 287-296. — [3] θανοῦσιν (?). — [4] Mention analogue sur une tablette de Carthage. *Corp. inscr. lat.*, n. 125, 1, ligne 25. — [5] Ou bien ἐκ[ε]τ[εί]ας (?). — [6] ὀφ[θαλ]μοῦ (?).

L'inscription servait de talisman à Alexandra, fille de Zoé. Pendant sa vie, cette femme la portait attachée à ses vêtements ou à son cou, elle n'en fut pas séparée dans la mort et l'emporta dans la tombe. Le texte ne renferme aucune formule d'exécration. L'amulette devait préserver Alexandra de tout démon, de toute contrainte des démons, des prodiges, des maléfices, des liens magiques (lign. 8 à 13),... des sortilèges, des apparitions nocturnes, de toute passion et de toute folie (l. 75 à 79)... Alexandra n'avait à craindre ni les sources, ni l'abîme des mers (l. 93 à 94)... Grâce à ce phylactère, la sorcière obscène Télépé ne pouvait la souiller ni par une caresse, ni par un salut; jamais elle ne devait la rencontrer, ni en mangeant, ni en buvant, ni au milieu de ses esclaves domestiques, ni dans le commerce intime (de l'amitié [?]). Télépé ne pouvait fixer son œil sur elle, ni toucher son vêtement, ni pendant ses prières, ni en voyage, ni dans un pays étranger, ni..., ni dans un bain (l. 96 à 110). Les noms saints, forts, puissants (invoqués) devaient mettre Alexandra à l'abri de tout démon mâle ou femelle et de tout trouble venant des démons nocturnes ou diurnes (l. 109 à 116). Telle était la vertu de l'amulette.

Les puissances célestes invoquées pour obtenir cette protection sont nombreuses. Le texte indique avec précision leurs demeures et le pouvoir particulier qui distingue chacune d'elles. Voici d'abord Sabaoth qui règne au-dessus du ciel, qui est venu d'Elasuth qui est au-dessus de Chtothai (l. 1 à 6). Puis Marmaoth assis sur le premier ciel, Ouriel sur le deuxième, Moriath sur le sixième, Chachth sur le septième (l. 16 à 34). Puis Riopha qui préside aux éclairs, Souchar qui dirige les tonnerres, Ouriel dispensateur des pluies, Ariel maître des neiges, Thadama qui règne sur les forêts de l'Indus, Siorocha qui préside aux tremblements de terre, Souriel qui règne sur la mer, Thabira qui commande aux serpents, Bedlia qui règne sur les fleuves, Rasousouel maître des routes, Eptochama maître des villes, Nouchael seigneur des plaines, Apraphea qui préside à la course errante, Einath Adonis Dedochtha qui règne sur les montagnes, Jathennouiath qui dompte les serpents, Chrara assis sur le firmament (lign. 35 à 67).

Vient ensuite une adjuration à Celui qui règne sur les morts, entre les deux cheroubim, dans les siècles des siècles, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac, le dieu de Jacob,... le dieu vivant dans Zaorobem Namado Namadôn, le dieu qui lance les éclairs et les tonnerres Ebemathelzthrô... Eibrathibat... Athariath, Phelcaphiaôn, qui a créé tout ce qui est mâle, les choses terribles et les liens magiques (l. 67 à 91).

Tous ces noms ne sont pas de l'invention de l'enchanteur. Plusieurs sont connus par d'autres documents [1], notamment parmi les noms terminés en *el*, comme Ariel, Chael, Ouriel, Sarriel, Souriel, etc; Marmaoth paraît être une déformation de Marmaranoth, qui se lit sur un papyrus et sur le scarabée chrétien de Tusculum, où trois des sept noms inscrits commencent par *Marmar*, dérivé, paraît-il, d'un mot araméen signifiant « seigneur [2] ». Rasousouel est à rapprocher de Suel, nom d'une localité de la côte de Bétique; Ariel se retrouve dans le nom d'une ville de Palestine, Arieldela, etc. Outre la série des noms terminés en *el*, comprenant Ael, Ariel, Chael, Nouchael, Ouriel, Rasousouel, Sarriel et Souriel, on remarquera une série de noms terminés en *a*, comme Apraphea, Bedlia, Chrara, Dedochta, Eptochama, Riopha, Thabira, Thadama, Thesta, et une autre série de noms finissant par *th*, tels que Athariath, Chaeth, Einath, Elasuth, Jatennouiath, Marmaoth, Moriath, Sabaoth, auxquels on peut joindre Eibrathibat. La dernière adjuration est ainsi conçue : « Vite! Vite! que le Dieu unique et son Christ soient secourables à Alexandra! »

Il paraît donc certain que cette amulette appartenait à une femme chrétienne. Bien qu'il soit difficile de lui assigner une date précise, il semble qu'on puisse l'attribuer au IIIe siècle de notre ère.

On peut rapprocher de ce monument une feuille d'or trouvée à Beyrouth dans un étui. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 259, fig. 58. Ces pratiques étaient formellement interdites par le droit romain. Le jurisconsulte Paul écrit à ce sujet : *Qui sacra, impia, nocturnave, ut quem obcantarent, defigerent, obligarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis objiciuntur* [3]; ce qui n'empêcha pas les sorciers d'offrir à leurs clients toutes les formules efficaces pour les défaire de leurs ennemis. On ne rencontre que peu de mentions des tablettes d'enchantement chez les auteurs chrétiens. Arnobe ne les distingue pas des amulettes [4] et saint Jérôme, dans la Vie de saint Hilarion, c. XXI : *amator subter limen domus puellæ portenta quædam verborum et portentosas figuras sculptas in aeris Cyprii lamina defodit.* Nous avons déjà fait connaître une lamelle trouvée à Trau (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1803-1804, fig. 480) [5] dont le christianisme est absolument hors de doute puisqu'il y est fait mention du Christ et de l'ange Gabriel. Les enchanteurs ne négligeaient aucune précaution pour attirer la clientèle chrétienne et lui faire accepter leurs produits. Aux noms barbares ils n'hésitaient pas à mêler celui de Jésus avec une invocation au dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Sur les deux amulettes de Beyrouth, on relève une adjuration au Dieu vivant dont le nom est deux fois associé à ceux d'Adonaï, de Jaô et de Sabaoth. Sur celle dont nous allons parler, on trouve les noms de Salomon et de l'ange Mechlis. Il semble évident que ces textes ont été libellés par des juifs ou par des hommes tout à fait pénétrés des idées juives [6].

La lamelle d'argent trouvée dans l'intérieur d'une bulle et qui entra au Musée du Louvre avec la collection Campana (classe III, n. 363), s'y trouvait désignée de la façon suivante : *una lamina sottile di argento, sulla quale è graffita una iscrizione in quattordici versi d'antichi caratteri greci;* ce qui n'est pas exact, car l'inscription se compose de dix-huit lignes, et les lettres grecques, loin d'être anciennes, datent évidemment de la décadence de l'empire.

Le soi-disant déchiffrement attribué au jésuite Secchi a permis de découvrir dans cette inscription « des prières et des supplications pour obtenir la faveur des dieux de l'Olympe et des invocations adressées aux divinités infernales contre les auteurs de maléfices. » Ce déchiffrement, heureusement pour la réputation du P. Secchi, a disparu; quant au fac-similé publié à la suite du catalogue français des bijoux du musée Napoléon III, c'est un gribouillis sans forme ni sens et, pour tout dire en un seul mot, une mystification.

La petite bulle lenticulaire en or, dans laquelle était renfermée la lamelle, rappelle l'usage de la bulle portée par les enfants des chevaliers romains avant leur puberté. Voir *Dictionn.*, t. II, au mot BULLE. La feuille d'argent mesure en longueur 0 m. 064 millimètres sur 0 m. 034 millimètres de largeur; afin de l'introduire dans la bulle, il fallut la replier sur elle-même en sorte qu'elle se trouve divisée en cinquante-six petits carreaux. Le texte est gravé à la pointe et

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot ANGES. — [2] R. Wuensch, *Sopra un scarabeo con iscrizione greca*, dans *Bull. della Commiss. arch. comunale*, 1899, t. XXVII, p. 294. — [3] Paul, *Sentent.*, V, XXIII, 15. — [4] *Adv. gent.*, l. II, c. XXXII, édit. Reifferscheid, p. 74, l. 21. — [5] G. Bertoni, *L'exorcisme chrétien du musée de Zagabria*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, t. I, p. 80-87. — [6] On sait que les livres de magie étaient composés à Alexandrie, et l'origine égyptienne d'un grand nombre de ces documents semble bien établie.

les traits des lettres ressemblent souvent aux empreintes produites par ces nombreux plis. En plusieurs endroits, surtout le long des sept plis horizontaux, l'argent est noirci; les marges sont également fort endommagées, et, au milieu on rencontre une petite lacune qui interrompt le texte de deux lignes (8 et 9). Voici la transcription :

(Signes cabalistiques) . . . . . Σεσὲν φαράνγης.
Ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου ὀνόματος τοῦ ζῶντος Κυρίου Θεοῦ Δαμναναναίου καὶ Ἀδωναίου καὶ Ἰαὼ καὶ Σαβαώθ, [ὁρκίζω] πάντα τὰ πνεύματα βαρβαρ ωφαναιδα καὶ οταν πνεῦμα πυρεκτικὸν καὶ καὶ πᾶν πτωματισμὸν καὶ πᾶν ὑδροφάβαν καὶ πᾶν βάσκανον ὀφθαλμὸν καὶ πᾶσαν ἐπαποστολὴν βιαίαν πνευμα[τικὴ]ν καὶ πᾶσαν φαρμακείαν μου ἅψασθαι τῆς φ[αρά]νγης. Τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον σσυντύχῃς, πᾶν πνεῦμα πονηρόν, μνησθθέντα τῆς διαθήκης ἧς ἔλοντο ἐπὶ διει Σολομωνος καὶ Μεχλέως τοῦ ἀνγέλου, ὅτι ὤμοσαν τὸν μέγαν καὶ ἅγιον ὅρκον ἐπὶ τοῦ ὀνόματος ἁγίου· καὶ πᾶν ὅ, τι φευγόμεθα καὶ οἱ ψευσομεθαι. φύλαξον συντυχὴν συντυχῆς ἀπὸ πονηροῦ [πνεύματος παντός, ὁρκίζω σε; καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ μεσημβρί[ας φύλαξον συντυχήν. Εἰς πάσας τὰς ἡμέρας τῆς τοσαύτης φύλαξον συντυχήν.

Ligne 1 : σεσὲν φαράνγης ou plus souvent σεσενγὲν βαρφαράνγης est un des noms mystiques du soleil; ligne 5 : au lieu de ωφαναιδα, lire ὀφιοειδῆ, parce que les démons gnostiques paraissent souvent sous forme de serpent; au lieu de οταν, lire πᾶν : ligne 6 : καὶ καὶ *(sic)*; lign. 7-8 : ἐπαποστολὴ, maladie inconnue, le verbe ἐπαποστέλλω signifie *submittere, mittere post alium;* lign. 10-11 μνησθέντα, à cause de la pluralité contenue dans πᾶν π. π; au lieu de διει, lire δεει; ligne 13 : πᾶν ὅ, τι φευγόμεθα se rattache à πᾶν πνεῦμα πονηρόν, etc. (ligne 10). Dans les inscriptions gnostiques, la décision du mot πᾶς est rarement conforme aux lois de la grammaire; ligne 14 : au lieu de ψευσομεθαί, lire ψευδωμόται.

« Par le grand et saint nom du Dieu vivant, seigneur Damnaménée et Adonaï et Jaô et Sabaoth, je conjure tous les démons qui ont forme de serpent, et tout démon de la fièvre, et toute épilepsie, et toute hydrophobie, et tout mauvais œil, et toute rechute violente et démoniaque, et tout poison, de ne pas toucher à ma gorge. Que tout mauvais esprit rencontre cet exorcisme; et qu'ils [ces esprits] se souviennent du traité auquel ils se sont soumis, craignant Salomon et l'ange Mechlis, depuis qu'ils ont prêté le grand serment sacré sur le saint nom [de Dieu]. Et vous tous que nous fuyons et vous, parjures, [allez].

« Préserve-moi de la rencontre de tout mauvais esprit, je t'en conjure! La nuit et le jour et l'après-midi préserve [-moi] de la rencontre. Tous les jours préserve [-moi] de la rencontre de la grande puissance. »

Ce monument ne peut être ni antérieur au IIe siècle de l'ère chrétienne ni postérieur au VIIe. L'abondance des barbarismes et le sans-gêne avec lequel sont traitées les règles les plus élémentaires de la syntaxe le placent plutôt parmi les égypto-grecs, dont l'éducation grammaticale laissait beaucoup à désirer. Ceci nous amène vers le pays, peut-être même vers l'époque de Basilide, contemporain de Trajan et d'Hadrien.

A la troisième ligne, le mot Δαμναναναίου cache le nom d'un des plus anciens démons de la mythologie grecque. Plusieurs pierres gravées représentent le serpent des ophites qui se mord la queue (οὐροβόρος) et qui s'appelle en toutes lettres *Damnamenée.*

Cette feuille d'argent est un préservatif contre toutes sortes de maladies et de mésaventures : fièvre, épilepsie, hydrophobie, angine, poison, mauvais œil et leurs rechutes y sont énumérés. Il existe bien d'autres formules, notamment pour prévenir la colique (voir ce mot), la gale, les hémorroïdes, les maux d'estomac.

Le musée de Karlsruhe possède une feuille d'argent découverte dans les ruines des bains romains de Badenweiler (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 37) et remarquable par une inscription latine écrite en caractères grecs [1].

C'est une amulette collective pour tous les enfants d'une famille. Bien que les lacunes n'y soient pas comblées avec certitude et que l'interprétation en soit moins aisée que la lecture, il en résulte un fait curieux : on y retrouve la marque indélébile du pays natal du gnosticisme. L'usage égyptien, d'ajouter à chaque nom propre le nom de la mère, s'y trouve conservé.

Σερουα Τε[ρτιολ]ουμ, κουεμ πεπεριτ λειβ[ερου]ραϐ ομνι περεκουλω. [σερου]α Χειλονο, σερουα Λουκιο. λουμ, σερουα Μερκουσσαμ

◇ΘΑΕΑΓΔΓƎΛΓΟΖΛ
CINIIAIAIAIAICABAΩΘ
ΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑΑΚΡΑ
ЄMЄCIΛAMCHCHNΓЄM
NΓHCI OIOIOCЄPOYATЄ
YMKOYЄMΠЄΠЄPITΛЄIB
PABOMNIΠЄPЄKOYΛΩ
AXЄIΛONOCЄPOYA
★ ★ ΛOYKIOΛOYMCЄI
OYAMЄPKOYCCAM

1... — 2...*ia ia ia i Sabaoth.* — 3. *adonaï Ab*]*lanathanalba Acra.* — 4. *machamari S*]*emesilam Sesengem.* — 5. *Barphara*]*nges io io servate.* — 6. *Lucio*]*lum quem peperit Leib.* — 7. *ia mater*]*ab omni periculo.* — 8...] *Acheilon o serva.* — 9... *Luciolum si.* — 10... *ve Mercussam.*

Ce n'est pas du tout un exorcisme que le texte écrit sur une feuille de plomb et trouvé en 1869 sur une colline de Dalmatie non loin de Trau, ce n'est pas non plus une adjuration, mais un véritable enchantement, puisqu'il s'agit d'une préservation [2] :

face *a)*
\+ *In nom(ine) d(omi)ni Jeso Cri*[*s*]
ti denontio tibi Immon
dissime spirete tar
tarâce quem angelus gâbriel
de catenis igneis religa[*vit*]
qui habet decemilia barbar...
[*po*]*st resurrectione vinist*[*i*]
in galilea Ibi te ordinavit u[*t*]
silvestria loca collemontia op
uti ne hominebus....

[1] Preuschen, *Denkmæler von physischen und politischen Revoluzionen*, Frankfurt, 1787, p. 210; U. Kopp, *Palæographia critica*, 1829, t. IV, p. 388; *Corpus inscriptionum Rhenarum*, p. 358; W. Frœhner, *Sur une amulette basilidienne inédite du musée Napoléon III*, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1867, t. IV, p. 217-231; Wiedemann, dans *Bonner Jahrbucher*, t. LXXIX, p. 215 sq.; F. X. Kraus, *Die altchr. Inschriften des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg, 1890, n. 13. — [2] Ljubic, *Viestnic narodnoga zemaljskoga muzeja u Zagrebeu*, 1871, p. 147; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1871, p. 39; Zangemeister, dans *Corp. inscr. lat.*, t. III *b*, p. 961; Bartoli, *Das Dalmatische*, Wien, 1906, t. II, p. 259; Monaci, *Facsimili di documenti*, Roma, 1910, n. 2; H. Leclercq, *Dictionn.*, t. I, col. 1803-1804, fig. 480; G. Bertoni, *L'exorcisme chrétien du musée de Zagabria*, dans *Bull. d'anc. littér. et arch. chrét.*, 1911, t. I, p. 81-85, dont je donne le texte de ce dernier éditeur, qui fait de cette feuille de plomb du VIe siècle « le plus ancien exorcisme chrétien que nous possédions. » Ce n'est pas un exorcisme et, dans cette catégorie de monuments, on peut rencontrer des textes du IIIe siècle.

teneres aut tunc demum ore
grandène Invoceres vede ergo
Inmondissime spirete tartaruce
ut obiconqua nomen d(omi)ni audiveres vel scriptura cognoveres non +

face *b)*

....ubi velles nocere
.... Inde habias.... nis fluvio
quem transire non potuisti
requesitus quare transirre non
potuisti dixisti quia Ibi ignis
aranea ignifera corret et ubi
conqua semper tibi ignis aranea
ignivera corrat denontio tibi
per domino meum Cavete + + +

Ce monument est écrit en cursive latine par une main du VI^e^ siècle. A quoi est destinée cette lamelle? à écarter un danger, mais lequel? Le démon est appelé *tartaruce*, il a été emprisonné par l'ange Gabriel; on lui applique aussi l'épithète de *decemilia barbar...* qui ne doit certainement pas être tenue pour un compliment. L'épithète *aranea ignifera*, une araignée boute-feu, n'est pas plus avantageuse, mais pas plus claire.

H. LECLERCQ.

ENCRE. ENCRIER. L'encre et l'encrier ont été désignés sous des noms variés : *atramentum, atramentum librarium, atramentum scriptorium, atramentarium, atramentale;* en grec, μέλαν, μέλαν γραφικόν, μέλαν ᾧ γράφομεν, μελανδοχεῖον, μελανδόχον, ἄγγος μελανδόχον, βροχίς; en grec byzantin, μελάνιον, ἀτέραμνον et ἔγκαυστον, ce qui donne le latin *encaustum*.

Atramentum et μέλαν désignaient toute espèce de noir, car il y avait l'*atramentum sutorium*, noir des cordonniers ou noir de cirage; l'*atramentum tectorium*, noir des peintres, qu'on étendait à l'aide d'un pinceau et qui nous intéresse, puisque plusieurs inscriptions chrétiennes ont été tracées de cette façon [1]. Mais l'*atramentum librarium* est proprement l'encre à écrire. Un célèbre passage du discours de Démosthène *Sur la couronne* représente le pauvre Eschine employé à « broyer du noir », τὸ μέλαν τρίβων, chez un maître d'école qui était en même temps son père. La composition de ce noir est assez nettement décrite par Dioscoride, au dernier chapitre de son livre *Sur la matière médicale*. On y voit que l'élément colorant du mélange ainsi nommé était la suie ou le noir de fumée [2], provenant de la combustion de la résine, mêlée à la gomme; les proportions étaient, en poids :

Noir de fumée	75	= 100
Gomme.....	25	

Vitruve [3] décrit le mode de préparation du noir de fumée destiné spécialement à la fabrication de l'encre : « On bâtissait une chambre voûtée comme une étuve; les murs et la voûte étaient revêtus de marbre poli. Au-devant de la chambre, on construisait un four qui communiquait avec elle par un double conduit. On brûlait dans ce four de la résine ou de la poix, en ayant soin de bien fermer la bouche du four, afin que la flamme ne pût s'échapper au dehors, et se répandit ainsi, par le double conduit, dans la chambre voûtée; elle s'attachait aux parois et y formait une suie très fine, qu'on ramassait ensuite [4]. » Il suffisait d'exposer le mélange de noir de fumée et de gomme à l'action du soleil pour le dessécher et obtenir de l'encre solide comme nos bâtonnets d'encre de Chine; pour faire de l'encre on délayait cette pâte dans l'eau. Ceci faisait l'objet d'un commerce, il y avait des μελανουργοί ou *atramentarii*, c'est-à-dire fabricants d'encre, et, vers le III^e^ siècle de notre ère, une inscription, peut-être chrétienne, de Cherchell en Algérie, nous offre cet exemple [5] :

DVL MATER
SALLVSTIVS HONORATVS CLAV
DIAE EXTRIKATAE MATRI KARISSIMAE
QVOD TV MIHI VEL QVOS MYSEROS EX
ORBATOS RELIQVISTI DEBVISTI FACE
RE HAEC CVM SCRIBEREM LACRIMIS
ATRAMENTVM TEMPERAVI DVLCIS
SIMA MATER FILIIS SALVTEM QVID STA
TIS ET RECITATIS TITVLVM MONVMENTI
MEI ⊅ XLV ANNIS VOBIS VIXI IN
XLVI EXCIDI QVANDO DATVM EST

Dul(cissima)mater. Sallustius Honoratus Claudiæ Extrikatæ matri karissimæ [suppléer *feci tibi*] *quod tu mihi vel* [suppléer *fratribus*], *quos myseros exorbatos reliquisti, debuisti facere. Hæc cum scriberem, lacrimis atramentum temperavi. Dulcissima mater filiis salutem. Quid statis et recitatis titulum monumenti mei? XLV annis vobis vixi; in XLVI excidi, quando datum est.*

Vers le milieu du XVIII^e^ siècle on découvrit à Pompéi un encrier contenant encore quelques gouttes d'une encre épaisse comme de l'huile [6], mais avec laquelle Winckelmann put néanmoins tracer quelques caractères [7]. L'exactitude des renseignements donnés par les anciens sur leur encre a été démontrée par les expériences faites vers 1820 par H. Davy sur les papyrus d'Herculanum [8]. Cette encre s'effaçait facilement à l'aide du doigt mouillé ou d'une éponge imbibée d'eau [9]. Pour rendre l'encre indélébile, il suffisait, au dire de Pline, de la délayer dans le vinaigre au lieu d'eau. Cette assertion est confirmée par les expériences de la chimie moderne [10].

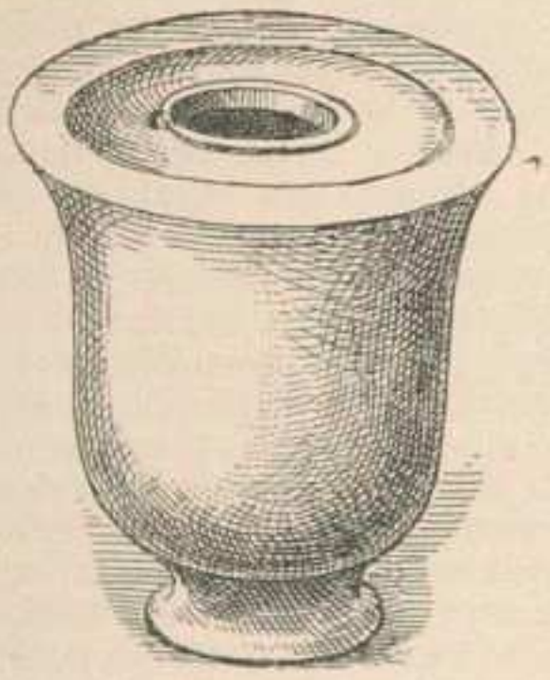
Les auteurs bénédictins du *Nouveau traité de diplomatique* [11] avancent que la composition de notre encre était inconnue aux anciens, ou du moins n'en usaient-ils que pour teindre en noir leur cuirs. Opinion erronée. Dès le III^e^ et même dès le II^e^ siècle après Jésus-Christ, on se servait communément d'encre à base métallique, du moins pour écrire sur le parchemin. La preuve en est que la première écriture des plus anciens palimpsestes est sensible à l'action de la teinture de noix de galle et de l'ammoniaque sulfuré [12]. Mais c'est à tort que Martianus Capella, auteur du V^e^ siècle, est cité [13] comme le premier qui ait fait mention de l'emploi de la noix de galle dans la fabrication de l'encre. Un texte [14], resté inaperçu jusqu'au jour où Charles Graux l'a mis en valeur [15], nous montre que la réaction de la noix de

[1] A. Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ Martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 38; C. Cavedoni, *Due cimiteri cristiani di Chiusi*, in-8°, Modena, 1853, p. 63. — [2] E. Egger, *Note sur les noms grecs qui ont servi à désigner l'encre chez les anciens et au moyen âge*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq.*, 1871, t. XXXII, p. 151-158. — [3] Vitruve, l. VII, n. 10. — [4] Trad. de H. Géraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1840, p. 48-49. — [5] L. Renier, *Bulletin archéologique de l'Athenæum français*, 1856, t. II, p. 31; *Inscriptions romaines de l'Algérie*, n. 3981; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9513, plaque de marbre haute de 0 m. 30, large de 0 m. 28. — [6] Paderni en fait mention dans les *Philosophical transactions*, 1756, p. 508. — [7] Winckelmann, *Werke*, t. II, p. 127. — [8] *Philosophical transactions*, 1821, 2^e^ partie, p. 198, 205. — [9] Suétone, *Augustus*, 85; à ceux qui lui demandent des nouvelles de sa tragédie d'Ajax, il répond : *Ajacem suum in spongiam incubuisse.* — [10] Girardin, *Chimie appliquée aux arts*, t. III, p. 87 : « La meilleure encre indélébile est l'encre de Chine, délayée dans de l'acide chlorhydrique ou dans de l'acétate acide de manganèse. » — [11] T. I, p. 541. — [12] Davy, dans *Philosophical transactions*, 1821, 2^e^ partie, p. 205; F. J. Mone, *Lateinische und griechische Messen*, Frankfurt, 1850, p. 163. — [13] Wattembach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, in-8°, Leipzig, 1871, p. 140. — [14] Martianus Capella, l. III, n. 225, édit. Kopp, p. 228 : *gallarum gummeosque commixtii.* — [15] Ch. Graux, *Atramentum*, dans Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, t. II, p. 529.

galle sur les sels de cuivre, sinon sur ceux de fer, était utilisée bien avant l'ère chrétienne. Philon de Byzance dit à propos de l'envoi de messages secrets : On écrit sur un feutre neuf... avec une infusion de noix de galle concassée. Les lettres, en séchant, deviennent illisibles. Mais, après avoir fait dissoudre dans l'eau de la fleur de cuivre, de la même façon qu'on délaye l'encre, et avoir trempé une éponge dans la dissolution, il n'y a qu'à passer l'éponge sur les caractères pour les voir apparaître [1].

Les anciens connurent aussi l'encre de seiche ou *sépia*. On en fit surtout usage en Afrique. Quant aux encres de couleur rouge ou verte, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous en avons dit. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1665-1671, au mot CINABRE.

On a retrouvé des encriers anciens, en bronze, en terre cuite. L'un de ces derniers fut rencontré par Boldetti dans une galerie de la catacombe de Calliste; il contenait encore, lors de la découverte, de l'encre desséchée [2] (fig. 4074). Un diptyque conservé au musée



4074. — Encrier trouvé dans les catacombes.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra cimiteri*, 1720, p. 329.

de Berlin nous montre un magistrat romain dictant à ses *officiales* et, sur une table, un encrier. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 781, fig. 1519. Une pierre provenant des catacombes romaines représente un diptyque, un style et un encrier attaché à un paquet de roseaux [3]. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1579, fig. 1858.

Dans les derniers temps de l'empire romain, le mot grec ἔγκαυστον, d'abord employé par les peintres [4] pour les couleurs qu'on préparait et qu'on appliquait à chaud, inclina vers le sens général de liquide coloré, puis d'encre pour écrire. Il se peut d'ailleurs, ce que nous ignorons, que l'ἔγκαυστον fût un produit industriel différent du μέλαν. Les Romains adoptèrent la chose et le mot sous la forme d'*encaustum* ou *encautum* avec le sens d'encre, probablement d'abord d'une encre particulière, dont l'emploi était réservé aux magistrats, comme on le voit par un rescrit de Constantin [5]. De là le dérivé *encautarium* ou *encautarius*, désignant les registres publics du cens, visés et signés par les magistrats [6]. Avec l'épithète *sacrum*, l'*encautum* désignait l'encre de pourpre plus spécialement réservée pour les signatures impériales, et dont la fabrication comme la vente étaient privilégiées [7]. On ne voit pourtant pas que le fabricant de ces encres diverses se soit jamais appelé *encautarius*, comme le fabricant d'*atramentum* s'appelait *atramentarius*. Il est même remarquable qu'au VI^e^ siècle de notre ère Isidore de Séville [8] mentionne toujours l'usage journalier de l'*atramentum* et en indique la composition sans nous rien dire de l'*encaustum*.

H. LECLERCQ.

ENDYMION. La figure d'Endymion inspira directement l'art chrétien pendant sa première période, exclusivement pastorale. Les sculpteurs de sarcophages s'emparèrent de ce type de berger auquel ils attachèrent le symbolisme du Bon Pasteur. Endymion, accoudé sur sa houlette, regarde son troupeau. Afin de figurer de façon bien distincte les pièces dont se compose son troupeau et peut-être aussi avec l'espoir de simuler les plans successifs de la perspective, on s'était avisé de représenter chiens, chèvres, moutons dans des attitudes différentes. Suivant le procédé romain, les plans étaient étagés et superposés. Les plus anciens sarcophages chrétiens ne laissent aucune incertitude sur la source vers laquelle les artisans ont remonté. Le monument le plus précieux pour démontrer la filiation du type d'Endymion dans le type du Bon Pasteur est une médaille de plomb (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1827, fig. 493) pouvant remonter au IV^e^ siècle et représentant le Bon Pasteur, nouvel Endymion gardant son troupeau dispersé. Cette face de la médaille nous paraît reproduire un modèle ancien qu'on pourrait faire remonter jusqu'au II^e^ siècle [9].

H. LECLERCQ.

ÉNERGUMÈNES. Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DÉMONIAQUES, col. 578-582 [10].

1. ENFANTS (ÉDUCATION DES). Voir *Dictionn.*, au mot ÉCOLES, t. IV, col. 1730-1883.

2. ENFANTS (ÉPIGRAPHIE DES). Voir *Dictionn.*, au mot BONTÉ CHRÉTIENNE, t. II, col. 1031-1045; et pour l'inscription de *Magus puer innocens*, voir *Dictionn.*, t. IV, col. 2237-2239, au mot ÉGLISE.

3. ENFANTS ABANDONNÉS. Voir *Dictionn.*, au mot ALUMNI, t. I, col. 1288-1306. L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés. Étude sur la protection de l'enfance aux diverses époques de la civilisation*, in-8°, Paris, 1885; E. Sémichon, *Histoire des enfants abandonnés depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, in-12, Paris, 1880; F. Chastel, *Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens et considérations sur son rôle dans les sociétés modernes*, in-8°, Paris, 1853, p. 272-273; L. Lallemand, *Histoire de la charité*, in-8°, Paris, 1902, t. II, p. 168-171; *Römische Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 312; 1890, t. IV, p. 73, 271; 1892, t. VI, p. 33, n. 45, pl. I *a*, n. 17.

4. ENFANTS NATURELS. La loi romaine ne s'occupait pas des enfants naturels, elle les abandonnait à l'application du droit commun résumé dans les deux règles suivantes : à l'égard du père, l'enfant naturel n'a aucun droit et ne diffère en rien d'un étranger; à l'égard de la mère, l'enfant naturel a tous les droits et ne diffère en rien de l'enfant légitime. Ces règles ont persisté jusqu'aux derniers jours des empereurs païens. Toutefois il existait une distinction

[1] Philon Byzant. *Vet. mathem.*, p. 102; Spire Blondel, *Les outils de l'écrivain*, in-12, Paris, 1890, p. 141. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 329. — [3] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, pl. LXXIII, n. 6. — [4] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, n. 11; l. XXXVI, n. 26. Le livre de Martorelli, *De regia theca calamaria*, in-4°, Neapoli, 1756, est très justement appelé par Egger du « bavardage archéologique ». — [5] *Code Théodosien*, l. XI, tit. XVI, lex 4. — [6] *Code Théodosien*, l. XIII, tit. X, lex 8; *Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, lex 9. — [7] *Code Justinien*, l. I, tit. XXIII, lex 6. — [8] *Origines*, l. XIX, c. XVII, n. 17. — [9] Voir H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 151, fig. 41 et du 42, le rapprochement type païen et du type chrétien. — [10] Cf. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 136.

notable entre ceux que la loi romaine appelait *spurii*, *sine patre* ou *vulgo concepti* et ceux qu'elle nommait *liberi naturales;* ces derniers étaient nés dans le concubinat (voir ce mot), union légale, tandis que les premiers devaient la naissance au crime ou au libertinage.

Jusqu'à Constantin, l'enfant naturel n'avait été l'objet d'aucune prescription législative. A partir de ce règne, les lois sur les enfants naturels abondent et se multiplient, formant une législation compliquée et souvent contradictoire, en sorte que, sous Justinien, la puissance paternelle ayant cessé d'être un sacerdoce et une magistrature, le père ne peut plus à son gré se dérober aux devoirs de la paternité. Désormais il ne pourra ni repousser son enfant ni le laisser dans la misère. Il ne pourra non plus le faire entrer dans sa famille légitime et le combler de ses dons; car il a perdu sa toute-puissance. La loi, plus soucieuse de protéger les bonnes mœurs que de respecter la liberté civile, a mesuré la part de l'enfant naturel; elle a marqué sa place, à côté, c'est-à-dire en dehors de la famille. Son père ne peut ni le relever de ses incapacités ni le priver de ses droits. La mère va prendre, elle aussi, une position nouvelle. L'ancienne jurisprudence ne voyait dans la filiation maternelle qu'un simple rapport de fait; tous les enfants, naturels ou légitimes, succédaient à leur mère au même titre et sans distinction. Justinien abroge cette loi comme injurieuse pour la mère. Il n'appelle à la succession de la matrone de haut rang que les enfants issus du mariage, il en exclut les bâtards.

En créant pour l'enfant une incapacité nouvelle, la loi voulait frapper à travers lui les parents coupables. Elle a donc gradué la peine suivant les classes d'enfants naturels issus de l'inceste, de l'adultère, auxquels elle refuse des aliments et jusqu'au droit de vivre — et ceux issus du concubinat, auxquels elle refuse certains droits contre des compensations; elle leur donne une part de l'héritage paternel et leur ouvre l'accès de la famille par la légitimation.

Les Pères de l'Église refusent unanimement de faire supporter aux enfants les conséquences des faiblesses paternelles; ils sont tous favorables à la libre admission de tous dans l'Église sans distinction de naissance. En 494, le pape Gélase mentionne avec soin tous les points sur lesquels devra porter l'examen de l'évêque avant de confirmer l'ordination, et le pape ne réclame, en ce qui concerne la naissance, qu'une origine non servile. Le concile d'Orléans, en 511, parle de l'admission aux ordres des fils de clercs; et le concile d'Orléans, en 538, ordonne d'exclure des ordres les fils de prêtres. Mais ce texte frappe les clercs concubinaires et non leurs enfants, puisque la liste des irrégularités contenue au canon 6e de ce même concile ne mentionne pas l'*irregularitas ex defectu natalium*.

La première mesure qui prépare la législation canonique sur l'irrégularité est le IXe concile de Tolède, en 665. Le canon 10e déclare les bâtards fils de prêtres esclaves de l'Église à laquelle est attaché leur père. Cette peine n'emporte pas rigoureusement exclusion et incapacité des ordres ecclésiastiques; ils sont serfs, ils se feront affranchir et leur statut personnel sera amélioré. L'*irregularitas ex defectu natalium* est donc exclusivement dirigée à l'origine contre l'incontinence des clercs. Toutefois remarquons que cette grave déchéance est restreinte non seulement à une catégorie peu nombreuse, mais à une Église isolée. Aucune loi n'est générale alors, même dans la législation ecclésiastique. Une mesure isolée dans le temps et dans l'espace, voilà tout ce que nous avons jusqu'au IXe siècle [1].

H. Leclercq.

5. ENFANTS OFFERTS AUX MONASTÈRES. Voir *Dictionn.*, au mot Oblats.

ENREGISTREMENT A LA CURIE. Une loi de l'an 415, insérée au code Théodosien et relative aux donations, tend à rétablir dans l'enregistrement des contrats une régularité disparue [2]. On y lit ceci : « Il faudra pourvoir à la confection des gestes, soit avant, soit après la tradition, de sorte que le titre justificatif de la donation, reçoive le caractère public d'un acte enregistré : ce qui se fera, dans la capitale, auprès du directeur des contributions directes, et dans les provinces, auprès des gouverneurs des dites provinces; ou bien, si ces gouverneurs ne sont pas à proximité, auprès des magistrats municipaux; ou bien encore, s'il n'y a pas de magistrats, soit dans la cité, soit dans le bourg où aura lieu la donation, auprès d'un défenseur du peuple, en quelque cité qu'il se rencontre. Quant aux curateurs des cités, ils devront s'abstenir de ce soin, de peur que l'infériorité de leur condition ne porte préjudice à des choses d'un si grand intérêt. Toutefois on tiendra pour valable, les donations précédemment déclarées auprès des curateurs, ainsi que les actes qui ont été délivrés en conséquence; mais à l'avenir il faudra que les dispositions de la présente loi soient observées, sous peine de voir la donation infirmée par la moindre omission [3]. »

Ces dispositions, d'ailleurs inefficaces, témoignent qu'au début du Ve siècle les gouverneurs remplaçaient la curie de la cité de leur résidence pour l'enregistrement des contrats; parfois les curateurs remplissaient cette formalité, sans doute dans le cas où les cités n'avaient plus de magistrats municipaux.

Dans la deuxième moitié du VIe siècle, nous pouvons citer un exemple de convenances particulières s'élevant contre la loi et obtenant de n'y plus obtempérer dans le pays où elle s'était maintenue. C'est dans l'immunité que saint Germain, évêque de Paris, accorda au monastère de Sainte-Croix et de Saint-Vincent, aujourd'hui Saint-Germain-des-Prés [4]. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chartes, col. 935 sq. L'une des dispositions prises par saint Germain est ainsi conçue; la phrase s'adresse aux évêques : « J'ai voulu aussi, par cette charte d'immunité et de concession, que ma basilique ci-dessus nommée restât exempte de l'obligation des gestes; et parce que cela n'a pas été de coutume dans les temps antérieurs, et que c'est une concession qui m'a été faite tout récemment par les rois et les princes, je n'ai pas voulu me passer de l'adhésion de votre piété dans le présent écrit; mais je vous la demande, afin que la chose, corroborée et confirmée par vous, demeure désormais solidement établie [5]. »

L'acte est de l'an 566, régnant à Paris Caribert, fils de Clotaire Ier. C'est ce prince auquel l'évêque fait allusion et sans doute aussi ses deux prédécesseurs : Clotaire et Childebert Ier, fondateur de la basilique de Saint-Vincent. Les princes sont probablement les *principes plebis*, notables des cités, nommés

[1] P. Gide, *De la condition de l'enfant naturel et de la concubine dans la législation romaine*, dans *Étude sur la condition privée de la femme*, édit. Esmein, 1885, p. 582-585; R. Génestal, *Histoire de la législation des enfants naturels en droit canonique*, in-8°, Paris, 1905, p. 3-6; L. Morillot, *De la condition des enfants nés hors mariage dans l'antiquité et au moyen âge*. — [2] J. Quicherat, *De l'enregistrement des contrats à la curie*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1860, t. XXI, p. 440-446. — [3] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. XII, n. 1. — [4] J. Quicherat, *Critique des deux plus anciennes chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1865, t. XXVI, p. 513-555; cf. p. 551. — [5] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, in-fol., Paris, 1843, t. I, p. 128.

explicitement dans une des dispositions qui précèdent; enfin, lorsque l'évêque déclare que ce n'avait pas encore été l'usage d'exempter les établissements religieux de l'obligation des gestes, il faut l'en croire et considérer le cas présent comme le premier pas dans une voie qui conduira plus tard les autres monastères au même genre d'affranchissement.

On ne peut douter qu'un exemple si solennel n'ait eu des imitateurs, mais tous n'y réussissaient pas. Dans le fonds du prieuré de Cunauld (Maine-et-Loire), qui dépendait autrefois de l'abbaye de Tournus, en Bourgogne, on a trouvé une excellente copie faite au XI^e^ siècle de la charte de fondation de l'abbaye de Noirmoutier, en 676, par Ansoald, évêque de Poitiers. Ce titre est rédigé dans une forme curieuse; il nous dépeint, d'une façon saisissante, la mise en pratique du droit romain, qui servait de règle dans toutes les villes de l'Aquitaine, à l'occasion de l'enregistrement qui s'imposait pour qu'il fût valable. Le secrétaire de l'évêque apporte la donation devant les magistrats de la curie de Poitiers, il les interpelle, il les nomme par leur nom, et réclame la transcription sur les registres municipaux. Nous avons ici une preuve certaine de la persistance des habitudes administratives importées par la conquête romaine, tout au moins jusqu'au VII^e^ siècle, on pourrait dire jusqu'au X^e^, tant étaient vivaces les usages [1].

Les formules du VII^e^ et du VIII^e^ siècle nous ont conservé la teneur d'actes de donations pieuses enregistrés aux curies de Tours, d'Angers, de Bourges; le premier chroniqueur de Saint-Wandrille, qui écrivait sous le règne de Louis le Pieux, renvoie aux archives des cités de Rouen, de Bayeux et de Paris, ceux qui voudront avoir une idée des accroissements territoriaux que reçut ce monastère jusqu'au temps de Charles-Martel [2], mais nous avons aussi des contrats du même temps dressés en faveur d'autres abbayes, lesquels ne laissent voir, par aucun indice, que les formalités d'enregistrement aient été observées. Une des causes qui firent renoncer définitivement à ces formalités dut être l'exemption qu'en reçurent les religieux à l'époque où ils constituaient la classe des plus riches propriétaires du sol. Ainsi, entre le VI^e^ et le IX^e^ siècle, la formalité de l'enregistrement municipal, déjà très compromise, acheva de tomber en désuétude, d'une part, parce que les propriétaires ecclésiastiques en obtinrent dispense de l'autorité; d'autre part, parce que les propriétaires laïques parvinrent à s'y soustraire au moyen d'une fausse interprétation de la loi.

H. LECLERCQ.

ENSEVELISSEMENT. Les fidèles ont toujours attaché au devoir de la sépulture une idée particulièrement grave. Le corps du Sauveur avait été l'objet de soins empressés et, lavé de ses souillures, entouré de linges et de parfums, déposé dans un sépulcre neuf. C'était là un hommage auquel on ne songe plus guère de nos jours, mais au début de notre ère le respect du tombeau exigeait non seulement que l'occupant ne fût pas évincé pour faire place à un intrus, mais que le défunt ne fût pas logé dans l'abri dont un autre avait joui avant lui. Après la mort du diacre Étienne, les Actes des apôtres nous apprennent qu'il fut enseveli avec de grandes démonstrations: *Sepelierunt Stephanum viri timorati et fecerunt planctum magnum super eum.* Ce respect était poussé parfois jusqu'à la superstition. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AD SANCTOS. Il ne faut pas en être étonné. Les fidèles, en très grand nombre, venaient de la gentilité et le paganisme enseignait, au sujet de la mort, des défunts et des soins dus à leurs restes, une doctrine absolument différente de celle qui finirait par prévaloir sous l'influence du christianisme. Ainsi se conservèrent des croyances et des pratiques qui, pour se faire tolérer, eurent à subir une sorte de réduction, mais ne s'en incrustèrent pas moins dans la pensée et dans le rituel des chrétiens. Ces erreurs portaient sur plusieurs points : le défaut de sépulture entraînant les migrations de l'âme; l'anéantissement du cadavre interdisant l'espoir de la résurrection du corps; la proximité de l'ensevelissement à la tombe des saints procurant la garantie du salut éternel.

Les actes des martyrs mentionnent à différentes reprises l'appréhension des fidèles, à la pensée de l'abandon auquel leurs restes sont destinés. Cette préoccupation est bien connue des juges païens. « N'espère pas que tes ossements soient recueillis, » dit le magistrat au martyr Taraque [3]. Et ce n'est pas là un abus de pouvoir. Après avoir subi le dernier supplice, la dépouille du condamné pouvait être remise, sur requête, à qui voulait l'ensevelir; quatre lois du Digeste et du code Justinien en témoignent [4]. Dans le cas de lèse-majesté, le magistrat refusait parfois d'accorder les cadavres aux réclamants. Nous voyons les juifs de Smyrne presser le gouverneur de refuser aux chrétiens le corps de l'évêque Polycarpe [5]. Ceci explique comment certains martyrs sollicitent leurs amis ou les assistants d'ensevelir leur corps après le supplice [6], tandis que d'autres s'assurent de ce soin en payant à l'avance les persécuteurs [7]; enfin certains Actes racontent que des saints ont apparu en songe aux fidèles pour leur ordonner d'ensevelir leurs restes [8]. Des offres d'argent furent faites à ceux de qui dépendaient les corps des martyrs de Lyon, en 177 [9], et saint Gaudence rapporte dans son sermon XVII^e^ comment quelques fidèles rachetèrent les cendres des quarante martyrs de Sébaste. Les actes de saint Grégoire de Spolète nous offrent un témoignage positif. « Le corps du saint, y lisons-nous, était demeuré au milieu de l'amphithéâtre. Une chrétienne, nommée Abundia, vint trouver Tircanus et lui demanda l'autorisation d'enlever le cadavre. Tircanus dit : « Donne-moi trente-cinq *aurei* et prends-le. » Abundia dit : « Je te les donnerai volontiers; fais seulement que « la remise s'accomplisse sans délai. » Tircanus dit : « Apporte-moi la somme et fais enlever le corps. » Elle lui compta les trente-cinq *aurei* et reçut le cadavre [10]. Le chef du martyr Hiéron est troqué contre son poids d'or [11] et la matrone Pompeiana obtient les restes du conscrit martyr Maximilien, probablement moyennant une somme que nous ne connaissons pas.

Rachat et enlèvement des corps pouvaient d'ailleurs faire courir des risques à ceux qui se compromettaient en manifestant l'attachement trop vif porté à ces restes vénérés. Des chrétiens furent mis à mort pour ce motif, par exemple saint Nicandre, sainte Anastasie, sainte Basilisse; et les autres, intimidés, renonçaient à la pieuse entreprise. Nous lisons dans les Actes de

[1] L. Maître, *Chartes inédites trouvées dans le fonds du prieuré de Cunauld*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1898, t. XLI, p. 182-183. — [2] L. d'Achery, *Spicilegium*, t. II, p. 276. — [3] *Acta S. Tarachi*, n. 7: *Putas quia mulierculæ aliquæ post mortem corpus tuum habent aromatibus vel unguentis condire?* — [4] *Digeste*, l. XLVIII, tit. XXIV, leg. 1, 2, 3: *De cadaveribus punitorum; Code Justinien*, l. III, tit. XLIV, lex 2: *De religiosis.* — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV. — [6] *Acta S. Torpetis*, dans *Acta sanct.*, maii t. IV, p. 9; *Acta S. Eustratii, S. Mennæ, S. Sabini*, dans Surius, *Vitæ sanct.*, 3 déc., 11 nov., 13 mars. — [7] *Acta S. Fortunatæ*, dans *Acta sanct.*, octob. t. VI, p. 455; *Acta SS. Victoris et Coronæ*, dans Surius, 14 mai. — [8] S. Augustin, *De cura pro mortuis*, n. XII; cf. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Paris, 1659, l. I, c. XI, t. I, p. 36 sq. — [9] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I. — [10] *Martyrium S. Gregorii Spoletani presbyteri*, n. 6, dans Surius, 24 décembre. — [11] Bibl. nat., ms grec, n. *1020*, fol. 108 r°; Surius, 6 novembre.

saint Urbain : *Ministri diaboli jactaverunt corpus S. Luciani de tribunali ante conspectum sanctorum; quod quidem nemo christianorum, propter tyrannorum edictum, ausus est sepelire* [1]. Mais c'était là une faiblesse contre laquelle les chefs des communautés stimulaient l'audace des chrétiens; une lettre du clergé de Rome à l'Église de Carthage contient, en effet, cet avis caractéristique : *Et quod maximum est corpora martyrum aut ceterorum, si non sepeliantur, grande periculum imminet eis quibus incumbit hoc opus* [2]. C'est ainsi qu'à force de courage, d'ingéniosité, de dévouement, les fidèles étaient rentrés en possession des restes de saint Polycarpe et des Actes sincères nous montrent le succès d'autres entreprises non moins ardues, comme le recouvrement des restes des martyrs Justin, Épipode, Théodote, Taraque [3].

Parfois il fallait y renoncer; les chiens, les animaux sauvages devaient déchiqueter et dévorer les restes misérables auxquels était refusée la sépulture, ou bien les corps étaient jetés dans les rivières ou dans la mer, brûlés et les cendres livrées au vent afin que les chrétiens se trouvassent dans l'impossibilité de les recueillir, de leur donner une honorable sépulture et de leur rendre le culte habituel. C'était pour braver ce raffinement de sévérité et réconforter les fidèles que le prêtre Pionius de Smyrne, prêt à être brûlé vif et déjà sur le bûcher, disait à haute voix : *Hæc me ducit causa, hæc me ratio potissimum compelli ad mortem, ut populus omnis intelligat resurrectionem futurum esse post mortem* [4]. Les magistrats romains, en détruisant les corps des martyrs, ne croyaient pas seulement les priver de sépulture, ils croyaient leur interdire tout espoir de résurrection. C'est ce que nous dit la lettre de l'Église de Lyon-Vienne : *Igitur martyrum corpora... tandem cremata et in cineres redacta, in præfluentis Rhodani alveum sparsa sunt ab impiis, ne ullæ deinceps eorum reliquiæ in terris superessent. Atque id agebant prorsus quasi Deo superiores et resurrectionem illis adimere possent : ut, quemadmodum ipsi dicebant, ne spes quidem ulla resurgendi eis relinqueretur; qua freti novam quamdam ac peregrinam nobis invehunt religionem et gravissima quæque tormenta contemnunt, promptique et alacres mortem subeunt. Videamus nunc an sint resurrecturi et utrum adesse ipsis Deus suus ac de manibus nostris ipsos eripere valeat.*

Pour ingénieuse que se fit la haine des païens, l'ardente piété des fidèles ne se laissait pas décourager. Ni le péril ni les sacrifices n'arrêtèrent les femmes chrétiennes empressées à sauvegarder les restes des martyrs, et, plus souvent que ceux des hommes, leurs noms paraissent dans les récits relatifs à ces œuvres pieuses. Sozomène dit qu'au temps de Julien l'Apostat, une fidèle enleva les cendres de trois frères massacrés et brûlés par les idolâtres de Gaza [5]; la précieuse relation du martyre de saint Maximilien décapité en Afrique, sous le consulat de Tuscus et d'Anulinus, se termine par ces mots [6] : *Et Pompeiana matrona corpus ejus de judice eruit, et, imposito in dormitorio suo, perduxit ad Carthaginem et sub monticulo, juxta Cyprianum martyrem, secus palatium condidit* [7]. Les actes de saint Corneille et le *Liber pontificalis* nous montrent une autre matrone, Lucine, enlevant de nuit le corps du saint pontife et l'ensevelissant près de la catacombe de Calliste, dans un hypogée qu'elle possédait : *Corpus cujus noctu collegit beata Lucina cum clericis et sepelivit in crypta juxta cœmeterium Callixti, via Appia, in prædio suo* [8]. Un *libellus antiquissimus* de la passion de saint Denis, cité au IXe siècle par Hilduin, nomme une femme noble, appelée Catulla, qui ensevelit les restes du martyr.

A côté de ces textes, il faut encore rappeler des documents compris dans les *Acta sincera* de Ruinart : l'histoire de trois chrétiennes dérobant le cadavre de sainte Afra [9]; celle de deux autres qui, nous dit-on, « plus hardies que les hommes », osèrent charger sur une civière et emporter le corps sanglant de saint Saturnin de Toulouse; celle de deux femmes esclaves s'emparant des restes mortels de sainte Julitte [9].

Dans la masse des pièces tenues pour suspectes, la donnée est la même. Bien que tous, en ces temps de sacrifice, aient, à coup sûr, également souhaité de soustraire les corps des saints aux mains païennes, peu d'hommes sont expressément nommés comme l'ayant tenté ou accompli. A prendre sans autre examen ces nombreuses relations, on y trouve, alors qu'il s'agit de faits de l'espèce, six noms d'hommes qui, presque tous, sont des évêques ou des diacres : Irénée, Paulin, Quirinus, Étienne, Silvestre, Hippolyte [10]; quinze noms de chrétiennes y sont notés au sujet de la même entreprise : Sophie, Octavilla, Celerina, Justa, Florentia, Liceria, Alexandria, Petronia, Sabinilla, Grata, Theodora, Cleopatra, Abundantia, Apollonia, Theoctista; puis une *matrona nobilis* qui ensevelit les restes de saint Cassien [11]. L'accord singulier de ces pièces avec les documents qui méritent toute confiance ne permet guère de douter qu'à l'âge des persécutions les femmes n'aient été au premier rang parmi les fidèles qui se dévouèrent à une œuvre si généreuse. Sans insister outre mesure sur cette mention prépondérante des femmes, alors qu'il s'agissait d'honneurs suprêmes à rendre aux martyrs, il en faut encore rapprocher un détail qui en confirme l'exactitude. Dans les relevés des actes et passions donnés par Surius, par Assémani et par les bollandistes, pour quatre mentions d'embaumement faits par les hommes [12], on en rencontre quatorze attribués à des chrétiennes [13].

Cinq des actes qui viennent d'être cités montrent ces chrétiennes déposant les restes des saints *in prædio suo, in agello suo, in horto domus suæ*. C'est ce que fit Lucine, qui déposa le pape Corneille *in crypta... in prædio suo*. Plus d'une catacombe a dû son origine à ces ensevelissements : *Cœmeterium Timothei,*

[1] *Acta sanct.*, maii t. VI, p. 13; *Passio S. Irenæi, Mustiolæ*, n. 3, dans *Acta sanct.*, 3 juill. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, VIII, édit. Hartel, t. II, p. 488. — [3] *Acta S. Justini*, n. 5; *Acta S. Epipodii*, n. 12; *Passio S. Theodori*, n. 35; *Acta S. Tarachi*, n. 11, dans *Acta sincera*, p. 60, 78, 351, 447. — [4] *Acta S. Pionii*, n. 12, dans *Acta sanct.*, février, t. I, p. 42. — [5] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1257. — [6] *Acta S. Maximiliani*, n. 3. — [7] *Passio S. Cornelii*, dans Schelstrate, *Antiq. eccl. dissert. illustr.*, t. I, p. 188. — [8] *Passio S. Afræ*, n. 4. — [9] Cotelier, *Martyrum recti triumphi*, p. 240. — [10] *Passio S. Irenæi*, n. 3; *Acta S. Paulini*, n. 17; *Acta SS. Abdon et Sennen*, n. 7; *Acta S. Stephani papæ*, n. 13; *Acta S. Timothei*, n. 2, dans *Acta sanct.*, 3, 13, 30 juillet, 2, 22 août; *Acta SS. Eusebii, Marcelli*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 207. — [11] *Acta S. Clementis*, n. 49; *Acta S. Pancratii*, n. 4; *Acta S. Torpetis*, n. 9; *Acta S. Restituti*, n. 5; *Acta S. Vincentii episc.*, n. 11; *Passio S. Viti*, n. 18; *Acta S. Hermagoræ*, n. 22, *Acta S. Cassiani*, n. 14; *Martyrium S. Diomedis*, n. 8; *Acta S. Ptolemei*, n. 8; *Passio S. Alexandri*, n. 9; *Passio S. Abundii*, n. 4; *Passio S. Veri*, n. 10, dans *Acta sanct.*, 23 janv., 12, 17, 29 mai, 6, 15 juin, 12 juill., 13, 16, 24, 26 août, 16 sept., 10 oct.; *Acta S. Gregorii Spolet.*, n. 6; *Martyrium S. Anastasiæ*, n. 40, dans Surius, *Vitæ*, 24, 25 déc.; *Martyrium S. Stratonices*, dans Assémani, *Acta sanct. orient. et occid.* t. II, p. 121. — [12] *Acta S. Primi*, n. 7; *S. Aquilinæ*, n. 18; *S. Callisti*, n. 6; *Passio S. Mennæ*, n. 9, dans *Acta sanct.*, 9, 13 juin, 14 oct., 11 novembre. — [13] *Acta S. Clementis*, 9; *S. Pancratii*, 4; *S. Torpetis*, 9; *S. Restituti*, 5; *S. Vincentii episc.*, 11; *S. Sebastianæ*, 25; *S. Hermagoræ*, 22; *S. Cassiani*, 14; *Mart. S. Diomedis*, 8; *Passio S. Alexandri*, 9; *S. Abundii*, 14; *Mart. S. Varii*, 10; *S. Samonæ*, 15; *Acta S. Gregorii Spolet.*, 6, dans *Acta sanct.*, 23 janv., 12, 13, 17, 29 mai, 6, 7 juin, 12 juill., 13, 16, 26 août, 16 sept., 19 oct., 15 nov., 24 déc.; Assémani, t. II, p. 121.

in horto Theonis; ecclesia sive cœmeterium S. Hilariæ in horto ejusdem; cœmeterium S. Nicomedis in horto Justi [1].

L'ensevelissement apparaissait, malgré tout ce qu'on pouvait leur dire, à un trop grand nombre de fidèles, comme une garantie de résurrection. Saint Augustin ne pouvait manquer d'aborder cette question qui était de son temps, dit-il, *opinio utcumque vulgata*. Dans le traité adressé par lui à saint Paulin de Nole et intitulé : *De cura pro mortuis*, il établit que l'absence de sépulture ne fait éprouver au chrétien aucun dommage : la pompe des funérailles, de même que le lieu et le mode de l'ensevelissement, sont plutôt une consolation pour les vivants qu'un soulagement pour les morts. Mais il faut rendre ce devoir aux morts afin de témoigner du respect que l'on éprouve pour les fidèles dont le corps a été le temple de Dieu. Si Dieu a permis la profanation des restes des saints, c'est pour nous apprendre que toutes les injures faites à un cadavre ne peuvent causer aucun préjudice à l'âme du défunt; c'est aussi pour nous faire voir que la dispersion des cendres n'a pas fait vaciller la foi de ces martyrs en la résurrection. L'Écriture sainte loue ceux qui ont eu soin de la sépulture des morts, parce qu'ils ont donné, ce faisant, le témoignage de leur charité.



4075. — Inscription de Côme.
D'après Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane di Como* 1912, p. 80, n. 78.

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol. Roma, 1860; t. I, p. 207; E. Le Blant, *Les actes des martyrs*, in-4, Paris, 1883, n. 89, p. 275-283. — [2] G. Allegranza, *De sepulcris christianis in ædibus sacris : accedunt inscriptiones sepulcrales christianæ septimo sæculo antiquiores in Insubria Austriaca repertæ, item inscriptiones sepulcrales ecclesiarum atque ædium pp. ord. præc. Mediolani*, Milano, 1773, p. 166; *Antiq. lap. crist.*, 1763, p. 12; G. Bernasconi, *Antiche lapidi cristiane di Como*, Como, 1861, p. 49, n. 18; H. Leclercq, dans le *Dictionn.*, t. I, col. 482, 535; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5415; G. Gemelli, *Saggio dell' catalogo dei marmi romani e cristiani esistenti al museo di Como*, dans *Rivista archeologica della provincia e antica diocesi di Como*, 1892, p. 29; E. Le Blant, *Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps*, dans *Revue archéologique*, 1874, t. XXVIII, p. 178-193; *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, in-8°, Paris, 1890, p. 55; Rovelli, *Storia di Como*, Milano, 1784, t. I, p. 329; U. Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como anteriori al secolo XI*, in-8°, Como, 1912, p. 79-82, n. 78. — [3] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-4, Paris, 1878, p. 23, n. 14.

Est-il vrai que des morts soient venus en songe réclamer des vivants la sépulture pour leur cadavre? Saint Augustin n'en paraît pas bien persuadé; quoi qu'il en soit, il affirme que les chrétiens doivent, plus que les autres, prendre soin de la dépouille des défunts; ce n'est sans doute pas un gage de salut éternel que nous leur donnons, mais c'est un devoir d'humanité que nous remplissons. Quant à l'ensevelissement à proximité des saints, il n'a d'autre avantage que d'attirer, en faveur de ceux qui reposent ainsi, une prière plus fréquente et plus fervente.

Malgré ces bonnes raisons, les objections des païens laissaient persister des doutes dans l'esprit des fidèles et la conservation de leurs restes parut à beaucoup nécessaire pour participer à la résurrection. Une inscription de Côme, conservée dans la basilique San Giuliano et entrée depuis lors au Museo civico, n° 31 de la salle chrétienne, est tout à fait significative. Dimensions : 0 m. 84 × 1 m. 15, la partie inférieure manque; hauteur des lettres, 0 m. 035 et 0 m. 040. Date : le VI[e] siècle. Les quatre dernières lignes, aujourd'hui perdues, sont rétablies d'après la copie de Borsieri, ms Paris, *8957*, fol. 16, *ex Fulvio Peregrino*. La copie de Peiresc, qui vit l'inscription entière, en diffère un peu [2] (fig. 4075) :

\+ + +
agneau *calice* *agneau*
H
B M
HIC REQVIESCET IN PACE
FAMVLA XPI GVNTELDA
SPF QVI VIXIT IN HOC SE
CVLO ANNVS PS MS LX
DEPS SD III KL · SEPTE
ITER HIC REQVIESCVNT
BASILIVS FILIVS IPSIVS VNAC *(um)*
FILIO SVO GVNTIONE QVI VIXIT
IN HOC SECVLO ANNVS PL·MS XL
ADIVRO VVS OMNES XPIANI ET TE
CVSTVDE BEATI IVLIANI ☩ DO ET ☩ TRE
MENDA DIE IVDICII VT HVNC SEPVLCRVM
nunq VAM VLLO TEMPORE VIOLETVR
sed conservet usque ad finem mundi
ut posim sinè impedimento in vita
redire cum venerit qui judicaturus
est vivos et mortuos .....
.....

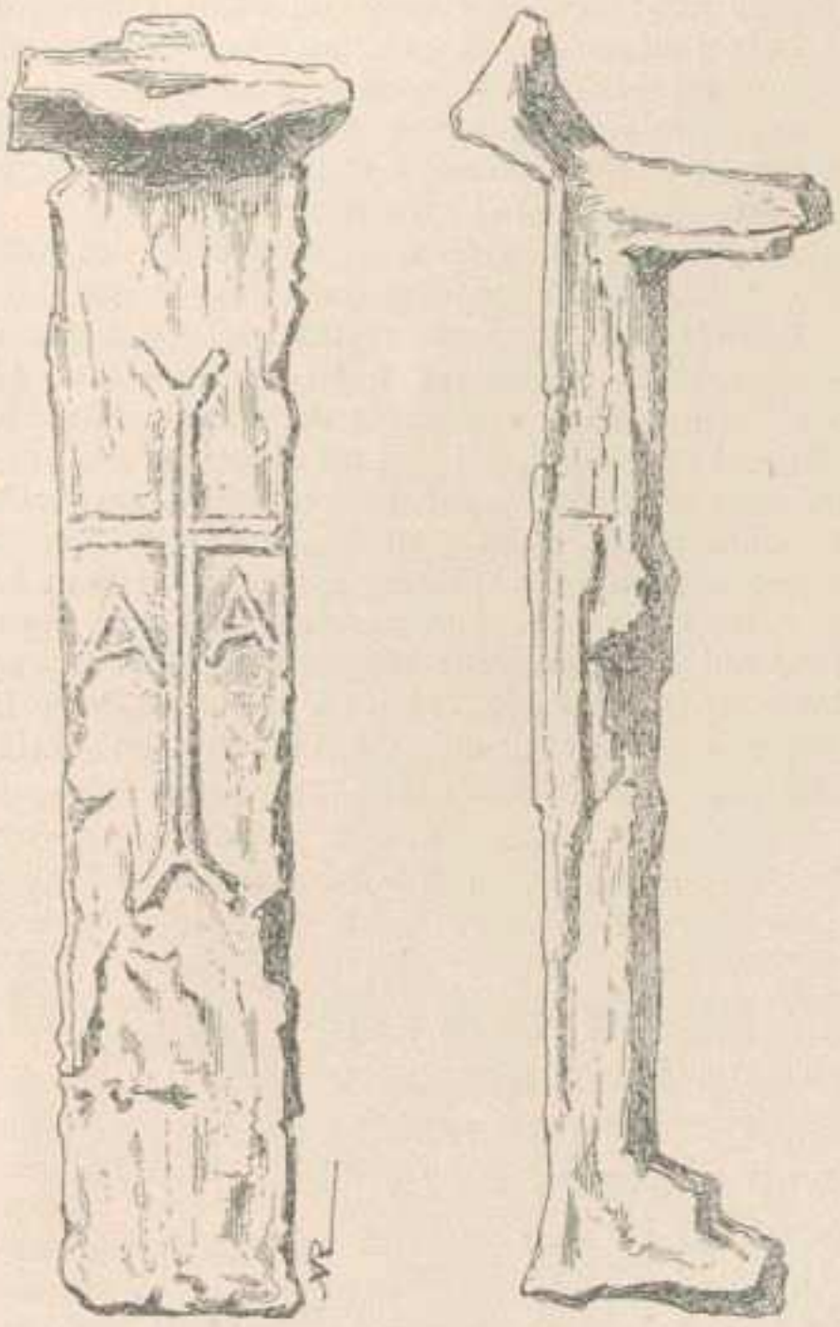
Nous ne revenons pas sur ce que nous avons dit déjà au sujet de la sépulture et de la seconde vie et de la sépulture à proximité de la tombe des saints. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 479 : AD SANCTOS.

H. LECLERCQ.

ENTAILLES. Sur beaucoup de débris archéologiques, sarcophages, cancels, bases de colonnes, on constate la présence d'entailles qui n'ont pas besoin d'explication ni de description; elles servaient à recevoir un tenon, une agrafe de bois, de fer, de métal ou de pierre. On conserve au musée d'Arles une agrafe intéressante [3] (fig. 4076).

H. LECLERCQ.

ENTRAITS. La plupart des arcades byzantines sont maintenues par des entraits qui annulent les poussées et s'opposent aux effets de gauchissement. Ce sont, le plus habituellement, des tirants de bois, ancrés dans les maçonneries à la rencontre de chaque



4076. — Agrafe du musée d'Arles.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, p. 23, n. 14.

pile; quelquefois, par exemple à Sainte-Sophie, ces entraits sont en fer. Enfin, on trouve à la place d'entraits isolés, des plates-formes continues qui offrent une rigidité plus assurée, ainsi à Saint-Démétrius de Salonique [1].

H. Leclercq.

ENTRAVES. On appelait « entraves » tout lien qui tenait les pieds enchaînés, quelle qu'en fût la matière et la disposition. Tantôt une chaîne, tantôt un poteau; les ceps qui retenaient à un certain degré d'écartement les pieds du patient et dont on a trouvé un débris à Pompéi (fig. 4077), enfin les anneaux fixés aux chevilles, *compedis orbes*, πέδων κρίκους, et réunis par des chaînons ou des cordes à un troisième anneau placé entre les jambes, lequel est rattaché à la ceinture, comme nous le voyons sur une gemme qui est peut-être antique (fig. 4078) [2]; d'autres fois, la chaîne qui réunit la ceinture aux entraves des pieds descend



4078. — Amour enchaîné.
D'après Furtwængler, *Die antike Gemmen*, Leipzig, 1900, pl. XLVI, n. 9.

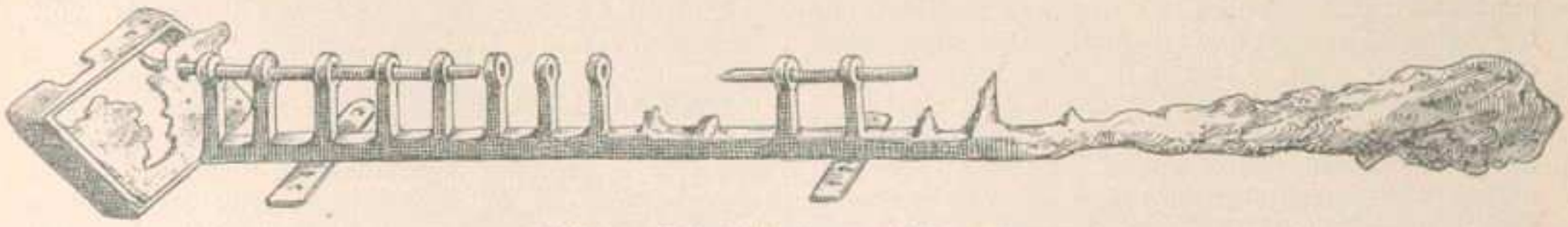
le long d'une des jambes. On comprend que cet instrument mettait celui qui en était chargé dans l'impossibilité de fuir, sans toutefois empêcher ses mouvements. Nous ne possédons pas de monuments chrétiens relatifs à cette gêne infligée à des fidèles, mais il n'est pas douteux qu'un grand nombre parmi



4079. — Cornaline de La Haye.
D'après *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1896, p. 194.

eux n'en aient fait la dure expérience. Les esclaves qui cultivaient la terre, perticulièrement en Italie, étaient ainsi entravés, *compediti*, *alligati*, *vincti*, et Plaute les appelle *ferratum genus*. A plus forte raison, les condamnés aux mines et aux travaux des prisons.

H. Leclercq.



4077. — Débris d'entraves à Pompéi.
D'après E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, 1893, p. 283.

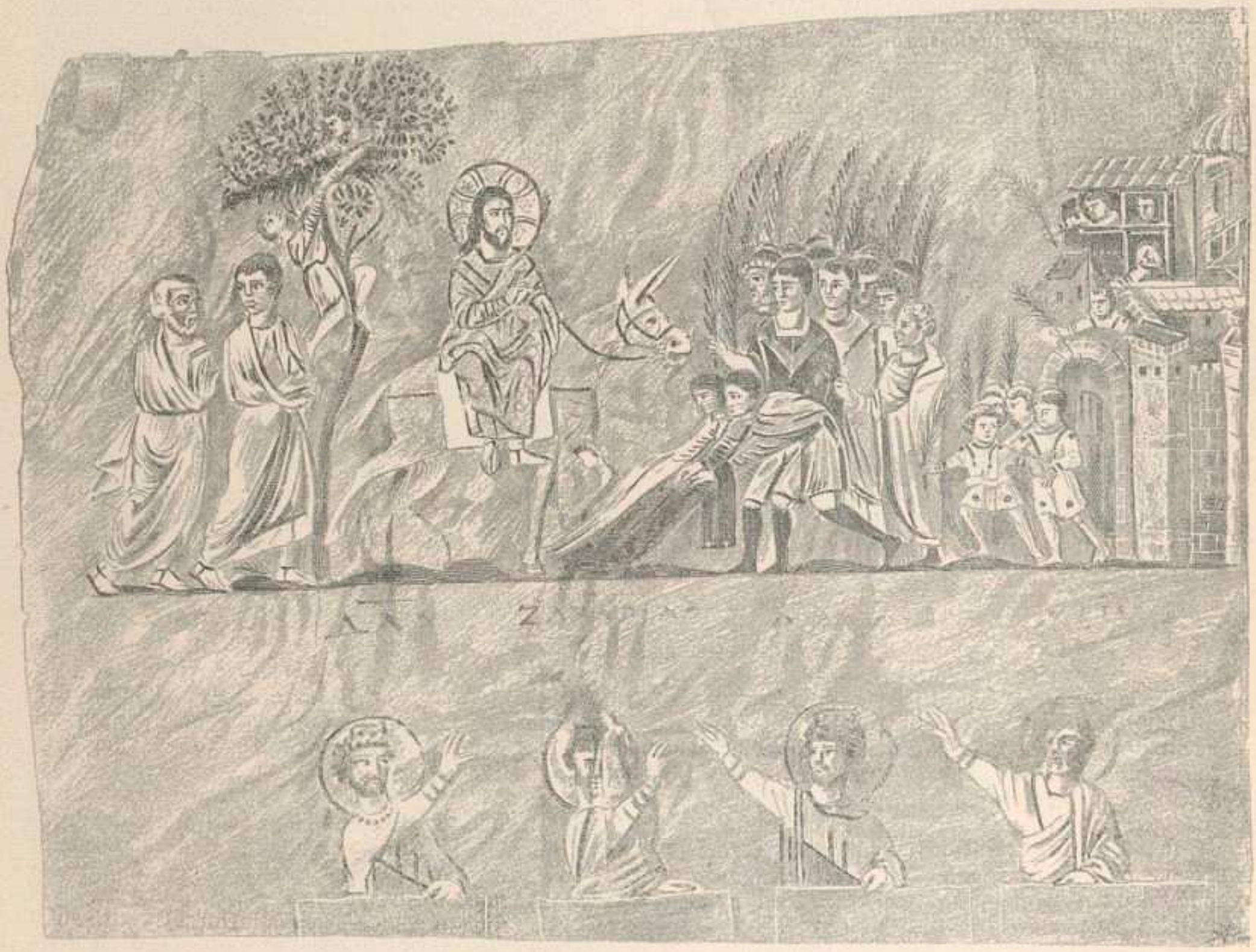
ENTRÉE A JÉRUSALEM. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ane, col. 2062-2064, fig. 603-606. A ces monuments nous ajouterons les deux suivants :

1° Une plaque de ceinturon [3] provenant du cimetière

[1] Depuis que nous avons écrit ces lignes l'église Saint-Démétrius a péri dans le grand incendie. — [2] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. I, pl. CXVI, n. 2, p. 182; Winckelmann, *Descript. des pierres gravées*, n. 820, 821; Bracci, *Memorie degli incisori*, t. I, pl. CCCXXXI; H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, frontispice; E. Babelon, *La gravure en pierres fines*, in-8°, Paris, 1894, fig. 125; A. Furtwængler, *Die antiken Gemmen, Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Allerthum*, 3 in-4°, Leipzig, 1900, pl. XLVI, n. 9. — [3] Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, t. I, p. 389, Album, pl., XL, fig. 1; A. Cartier, *Une agrafe de La Balme (Haute-Savoie) représentant l'entrée du Christ à Jérusalem*, dans *Revue Charlemagne*, 1911, t. I, p. 9-12, pl. I.

burgonde de La Balme (Haute-Savoie), conservée au musée de Genève. Elle mesure 0 m. 107 sur 0 m. 07 de hauteur et a été coulée dans un moule et renforcée par quelques coups de burin. La scène représentée est celle de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Voir *Dictionn.*, t. II, col., 1360, fig. 1751. Un personnage, monté sur un âne, bénit des deux doigts quatre hommes s'inclinant devant lui et dont le premier jette à ses pieds une couronne. Au-dessus apparaissent, dans des ouvertures, sept têtes humaines dont les corps se dissimulent derrière une sorte de remparts. Ces onze personnages représentent ou bien les apôtres, à l'exception de Judas, ou bien la foule accueillant Jésus à son entrée dans la ville. L'encadrement de la scène porte, en bas, deux longs poissons ou peut-être des serpents enroulés, et sur les autres faces, six animaux fantastiques à tête de taureau et queue de poisson. Un érudit allemand a découvert dans ces figures décoratives le symbole des « païens venant adorer le Christ [1] »; c'est une interprétation parfaitement déraisonnable.

Le Cabinet des médailles de La Haye possède une intaille sur cornaline qui représente l'entrée de Jésus-Christ à Jérusalem. On voit le Christ, la tête ceinte du nimbe crucigère, vêtu d'une longue robe quadrillée, assis de face sur l'ânesse, qui s'avance lentement vers la droite. Quatre personnages, deux devant l'animal et deux autres par derrière, sont debout et présentent de longues palmes au Sauveur qu'ils acclament. Cet objet peut être attribué au VII[e] ou au VIII[e] siècle [2]. Son lieu d'origine est inconnu. M. E. Babelon, se fondant sur un rapprochement avec une pierre gravée du Cabinet des médailles de Paris, de style analogue et portant une inscription syriaque des environs du VII[e] siècle [3], paraît disposé à croire qu'elles sont toutes deux à peu près contemporaines et originaires de Syrie, sinon même d'Édesse, en Mésopotamie, où l'art chrétien et la littérature syriaque étaient si florissants au début du moyen âge (fig. 4079).



4080. — Évangéliaire de Rossano.
D'après Haselof, *Codex purpureus Rossanensis*, Berlin, 1898, pl. II.

Nous avons déjà fait connaître ce sujet tel qu'il est représenté sur les sarcophages [4] et sur quelques diptyques, notamment celui de Milan [5], et sur la couverture d'évangéliaire d'Etschmiadzin, (t. II, fig. 2230); enfin une mosaïque de la basilique de Bethléem [6] et dans l'évangéliaire de Rossano [7] (fig. 4080).

H. LECLERCQ.

[1] Gosse, dans *Anzeiger für schweizerische Alterthumskunde*, Zurich, 1873, p. 455. — [2] E. Babelon, *Intaille sur cornaline représentant l'entrée du Christ à Jérusalem*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1896, t. LVII, p. 194-195. — [3] E. Babelon, *La gravure en pierres fines*, p. 204, fig. 155. — [4] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651-1659, t. I, p. 277, 295, 329, 331, 621, 623; t. II, p. 159, 161. — [5] G. Bugati, *Memorie storiche intorno le reliquie ed il culto di S. Celso martire*, in-4°, Milano, 1782. — [6] M. de Vogüé, *Les Églises de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, pl. V; cette mosaïque est du XII[e] siècle, mais reproduit vraisemblablement un modèle plus ancien. — [7] Voir Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. V, pl. 313, 365; t. VI, pl. 454, 458; Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XII, XXVI.

ENTRELACS. L'entrelacs forme le motif principal et caractéristique de l'ornementation celtique; on pourrait, presque sans exagération, dire : exclusif. Les enlumineurs et les sculpteurs en ont tiré un parti inépuisable. On est surpris, dérouté, amusé devant ce déploiement de rubans, de lanières qui se déroulent, se croisent, se recroisent, vont, viennent sans désordre ni emmêlement. Ce motif se diversifie de la manière suivante : entrelacs enchevêtrés comme des lanières ou bien enroulés les uns autour des autres et offrant l'aspect de serpents. Ensuite viennent les ornements à base de T; en dernier lieu, les spirales. Grâce à l'expansion du monachisme irlandais en Angleterre, en France, sur les bords du Rhin et jusqu'en Lombardie, le style irlandais et anglo-saxon compta un grand nombre d'ateliers dans lesquels on reproduisit sans lassitude comme sans innovations le même choix de motifs avec la même perfection [1]. Longtemps on a fait honneur de ce genre d'ornementation aux moines des îles Britanniques comme d'une création véritable qui,



4081. — Entrelacs à Sainte-Sabine.
D'après R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse*, p. 207, fig. 194.

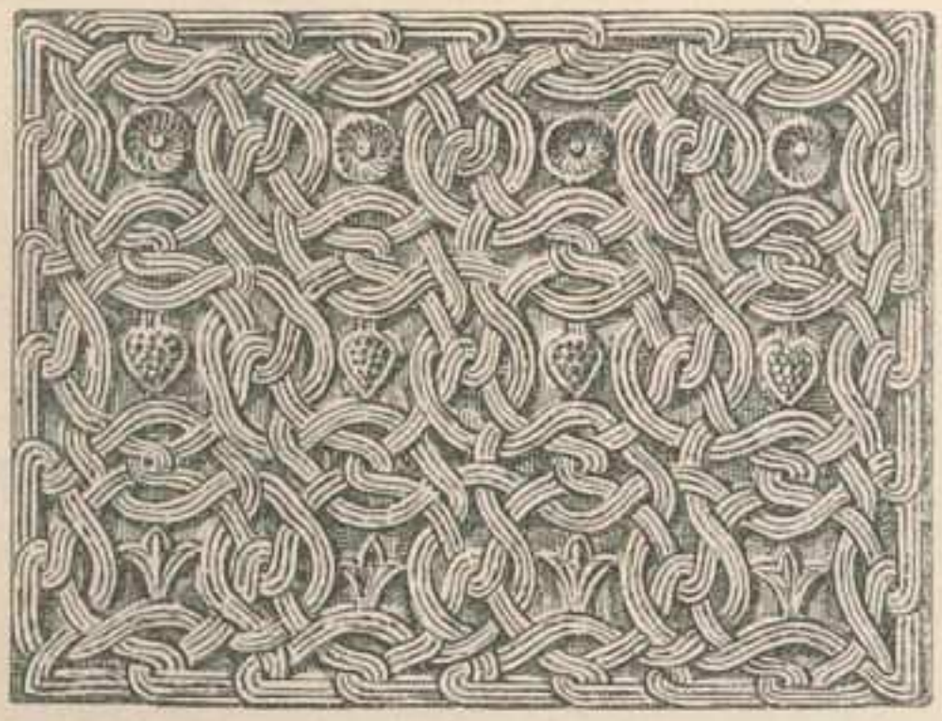
au sein de l'universelle décadence des arts en Occident, les établit, du v^e^ siècle à la fin du viii^e^ siècle, comme les législateurs, les maîtres et les mainteneurs d'un art concentré tout entier entre leurs mains [2]. Non seulement ils ne communiquaient avec personne, mais ils ne procédaient de personne, *sine genealogia*. Ni influence franco-germanique, ni influence pré-carolingienne; tout au plus se résignait-on à quelque lointaine influence égyptienne ou chinoise, mais si vague qu'il valait mieux n'en pas parler. La réalité est très différente.

Après de « longues et impartiales recherches », E. Müntz [3] a scientifiquement démontré « que ce sont les Romains qui ont fait de l'entrelacs l'usage le plus étendu, le plus exclusif et que les pavements en mosaïques sont le domaine dans lequel ce motif de décoration s'est maintenu le plus longtemps et avec la faveur la plus incontestable. Ce n'est pas cependant en Italie que l'entrelacs a pris naissance, mais il a commencé à s'y généraliser. Dès le premier siècle de notre ère, nous le rencontrons à Pompéi [4]. Sa fortune est rapide; de simple bordure de cadre, il en vient à occuper une place prépondérante et à envahir la mosaïque entière. La diffusion de cet ornement dans les diverses provinces du monde antique est un autre sujet de surprise : on le rencontre de bonne heure à Rome, en Italie, en Gaule, à Cologne, à Trèves, en Espagne et dans la Grande-Bretagne. L'époque chrétienne s'arrange de cette combinaison de lignes, elle qui accorde généralement ses faveurs à toutes les figures géométriques formant remplissage; et l'entrelacs fait bonne figure sur les mosaïques de pavements en Afrique, comme sur les peintures du monastère de Baouït, en Égypte [5]. « L'entrelacs entre pour une part considérable dans la composition de deux des plus anciens pavements chrétiens parvenus jusqu'à nous : celui de la catacombe de Saint-Hélène, découvert en 1838 [6], et celui du dôme de Santa Maria di Capua [7]; il en forme la note dominante [8] »; de même sur la mosaïque d'un petit oratoire antérieur à la persécution de Dioclétien, trouvé à Parenzo, en Istrie [9] (voir fig. 4081, 4082).

L'entrelacs paraît encore dans les pavements de Casale, de Crémone, de Vérone, de Pesaro, de Saint-Jean-l'Évangéliste à Ravenne; de Saint-Laurent-hors-les-Murs, à Rome; en Afrique on le retrouve à Orléansville, à Constantine, à Djemila ; en Palestine, à Jérusalem; en Phénicie, à Sour. Ce n'est pas tout; les mosaïques n'offrent qu'un aspect du sujet. La sculpture sur pierre, du vi^e^ au ix^e^ siècle, prodigue l'ornement natté. Je citerai à Rome, au Forum, les fragments provenant de la basilique Julia; dans la basilique de Sainte-Praxède, qui est du ix^e^ siècle, la porte de la chapelle Saint-Zénon; dans l'église San Sebastiano, au Palatin, un fragment conservé dans la cour; un autre fragment exposé dans le chœur de l'église des Santi Quattro Coronati et bien d'autres. L'orfèvrerie, à son tour, a fait usage de l'entrelacs : fibules, boutons, boucles d'oreilles, agrafes, plaques de ceinturon et le reste, où qu'on les découvre, en Normandie, en Germanie, en Hongrie, nous montrent l'entrelacs vivace et exubérant [10]. Or, en étudiant l'orfèvrerie barbare, nous aurons l'occasion de suivre les étapes des tribus et nous convaincre qu'elles ont apporté leurs types et leurs procédés d'art de régions lointaines de l'Asie antérieure. L'étude de l'émaillerie et principalement de la verroterie cloisonnée nous conduira dans les mêmes régions voisines de la Perse, de l'Assyrie, de la Chaldée et jusque dans ces pays mêmes. C'est là aussi que nous entraîne le motif de l'entrelacs. Auguste Bertrand écrivait : « J'oserai presque dire que ces ornements sont celto-scythes. Nous en retrouvons quelques-uns chez les Celtes du Danube et en particulier chez les populations primitives de la Hongrie dès le iv^e^ ou v^e^ siècle avant notre ère, sinon antérieurement. Puis chez les Goths, Burgondes, Wisigoths, avant leur entrée en Gaule, ainsi que chez les Saxons, avant

[1] E. Müntz, *La miniature irlandaise et anglo-saxonne au IX^e^ siècle*, dans les *Études iconographiques et archéologiques*, in-12, Paris, 1887, p. 135-165; F. Keller, *Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuscripten der schweizerischen Bibliotheken*, dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zurich*, 1851, t. viii. — [2] J. O. Westwood, *Facsimiles of the miniatures and ornaments of anglo-saxon and irish manuscripts*, in-fol., London, 1868, p. v. — [3] E. Müntz, *op. cit.*, p. 146; cf. *Revue archéologique*, 1876-1877; *Recherches sur l'origine des ornements connus sous le nom d'entrelacs*, dans *Revue celtique*, 1887, t. iii, p. 243-245. — [4] *Strada dell' Abundanza*, n. 8, Maison du sanglier; cf. Mazois, *Ruines de Pompéi*, II^e^ partie, pl. xi. — [5] Localités et références dans E. Müntz, *La miniature*, p. 150-151; cf. J. Clédat, *Le monastère de Baouit*, 1902; *Dictionn.* t. ii, fig. 1264, 1275. Pour les manuscrits coptes, voir H. Hyvernat, *Album de paléographie copte*, pl. 22, 31, 34, 35, 37, 38. — [6] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. ii, pl. lxiii, lxiv; G. Marchi, *Monumenti delle arti crist.*, 1844, t. i, — [7] Salazaro, *Studi sui monumenti della Italia meridionale*, in-8°, Napoli, 1871, p. 46, 48. — [8] E. Müntz, *op. cit.*, p. 153. — [9] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, 1907, t. ii, p. 203-204, fig. 221. — [10] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, in-8°, Paris, 1857, p. 181, 301; *Le tombeau de Childéric I^er^*, in-8°, Paris, 1859, p. 198-231, 249-250, 264, 287; *La Seine-Inférieure*, in-8°, Paris, 1864, p. 85, 140, 142, 195, 331, 350-531, 404, 524; Lindenschmidt, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde*, in-8°, Braunschweig, 1886, t. i; Hampel, *Die Goldfund von Nagy-Szent-Miklos*, in-8°, Budapest, 1886, p. 79, 172, 179; S. Guyer, *Die christlichen Denkmäler des ersten Jahrtausends in der Schweiz*, dans J. Ficker, *Studien*, Leipzig, 1907, fig. 30-31.

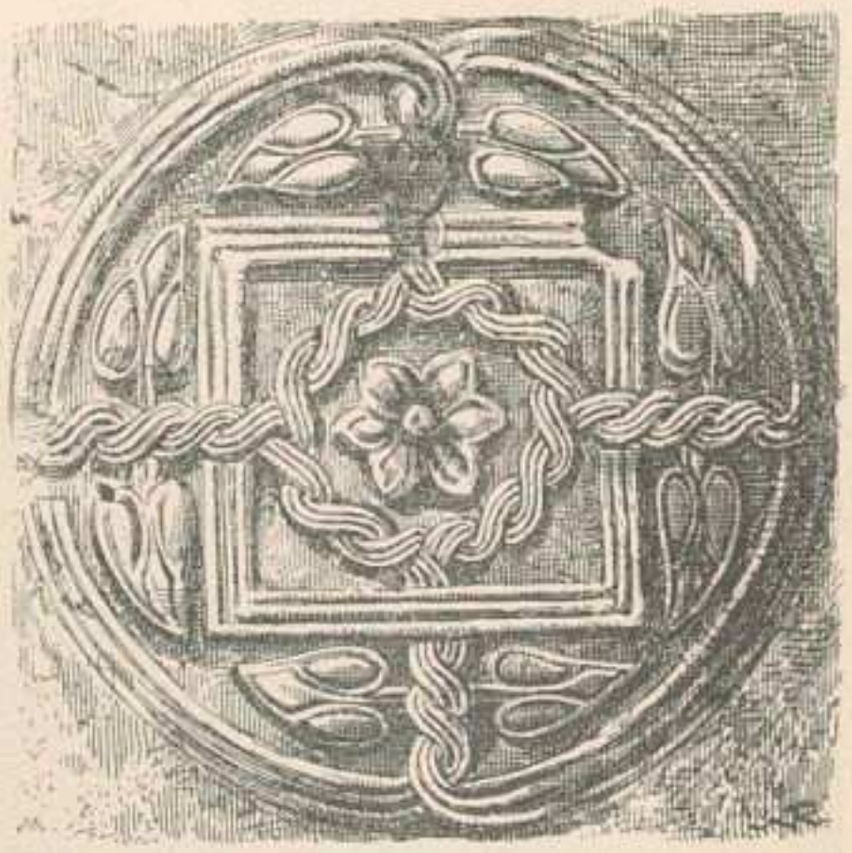
leur prise de possession des côtes d'Angleterre [1]. » C'est exactement les itinéraires que nous marquerons pour les étapes de l'orfèvrerie cloisonnée. E. Müntz a publié un cylindre en hématite d'origine chaldéenne sur



4082. — Entrelacs à Milan.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 207, fig. 195.

lequel les entrelacs sont nettement caractérisés et qui, à nos yeux, résout la question d'origine [2].

« L'entrelacs eut dans le milieu britannique une vie prolongée à transformations sans nombre. Beaucoup plus compliqué dès l'origine que sur le continent, il a connu les arrangements les plus divers, issus de l'art de la vannerie ou du tisserand, depuis la simple tresse aux anneaux réguliers jusqu'au nattage fait de plusieurs cordes qui s'entrecroisent et se nouent, en carrés, en cercles, en triangles, en boucles de toute forme et de toute grandeur, souvent même de la plus irrégulière fantaisie. Il n'est pas rare de le voir s'accrocher partout où il y a matière à un prolongement parasite. Parfois il se termine en bec d'oiseau, en tête de monstre. Mais la folie calligraphique du système éclate surtout dans les entrelacs d'animaux. Bien que les files de monstres orientaux s'entredévorant aient probablement servi de premiers modèles, on ne s'en souvient plus guère devant ces furieuses et inextricables mêlées d'êtres informes, oiseaux ou quadrupèdes, aux membres étirés, amincis, passés comme au laminoir, n'ayant pour ainsi dire plus de corps, à plus forte raison de caractères



4084. — Entrelacs à Bordeaux.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 209, fig. 199.

distinctifs de race ou d'espèce, devenus tous semblables à des serpents qui se tordent et se nattent les uns les autres, mordant ce qu'ils rencontrent, flanc, patte ou cou, dans le plus invraisemblable et presque toujours le plus géométrique enchevêtrement. C'est un des triomphes de l'art irlandais. En des manuscrits déjà tardifs, comme le *Book of Kells*, les êtres humains eux-mêmes se disloquent de façon identique pour obéir aux lois de l'entrelacs. Souvent aussi, à cette époque, une tête d'homme ou d'animal formera le bout d'une lettre ou d'un morceau de cadre, les jambes ou pattes étant à l'autre bout. Il serait impossible de donner une idée, même approximative, de l'inépuisable richesse des combinaisons [3]. » « On trouve des bras, des jambes, des chevelures, des barbes entrelacées et nattées. Sur la pierre de Meigle (Perthshire),



4083. — Panneau de chancel à Vence.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 208, fig. 198.

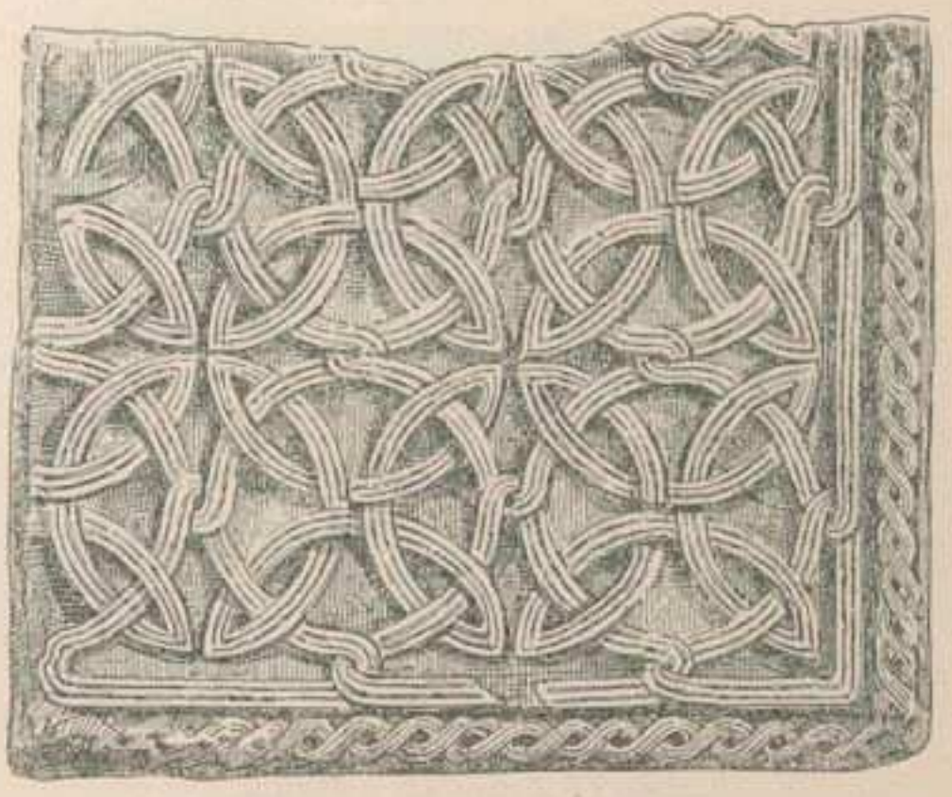
[1] Cité par Müntz, *op. cit.*, p. 148. — [2] *Ibid.*, p. 147; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1887, t. IV, p. 771; cf. Heuzey, dans *Gazette archéologique*, 1887, p. 62; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8. Paris, 1907; t. II, p. 625, fig. 395. — [3] P. Leprieur, *La peinture en Occident du V^e au IX^e siècle en dehors de l'Italie*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, in-4, Paris, 1905, t. I, p. 318-319.

quatre hommes nus sont disposés en forme de swatiska, chacun tenant la jambe de son suivant, les jambes s'entrecroisant à angle droit [1]. Dans l'évangéliaire de Mac Regol, deux individus nus ont leurs jambes et leurs doigts immensément allongés entrecroisés en diagonale [2]. »

On s'est extasié devant l'artifice. Giraud le Cambrien écrivait qu'« à regarder superficiellement et comme à la dérobée ces peintures, on est plus frappé de leurs défauts que de leur beauté, et nulle subtilité ne se remarque dans cet art, où cependant tout est subtil. Que si, au contraire, on fixe attentivement le regard sur ces pages et que l'on s'attache à en scruter minutieusement les arcanes, on aperçoit des entrelacs, si déliés et si subtils, si ténus et si serrés, si entrecroisés et entremêlés et d'un coloris si frais, que ces beautés semblent plutôt attribuables à la diligence des anges qu'à une main d'homme. Plus de fois et plus attentivement je considérais ces merveilles, plus mon étonnement redoublait et plus j'éprouvais le désir de les admirer encore et encore [3]. » Que n'a-t-il vécu de nos jours, l'excellent homme! Il eût trouvé sa voie dans le « cubisme ». Car c'est bien à de pareilles aberrations que conduisent — si elles n'en procèdent — des pages telles que le crucifiement de l'évangéliaire de Saint-Gall (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 2336) ou le chapiteau d'Inchagoile (fig. 2314). Dans le *Book of Deer*, cet art maladif aboutit à représenter le corps humain par un rectangle surmonté d'un cercle; la plaque de bronze d'Athlone adopte ces schémas pour figurer le Christ, mais la tête a cinq fois la hauteur du corps. Qu'on ne s'y trompe pas. Entre l'entrelacs classique et cette végétation folle de l'art irlandais il y a toute la distance du goût à la virtuosité, et toute celle de la science à l'ignorance. Le dessinateur qui étire, efflanque et lamine les membres, oreilles, langue, queue, aigrette, se dérobe à une difficulté qu'il est incapable de résoudre. Il est incapable de dessiner le modèle vivant; s'il tente de faire un animal ou un homme au naturel ou isolément, c'est un désastre



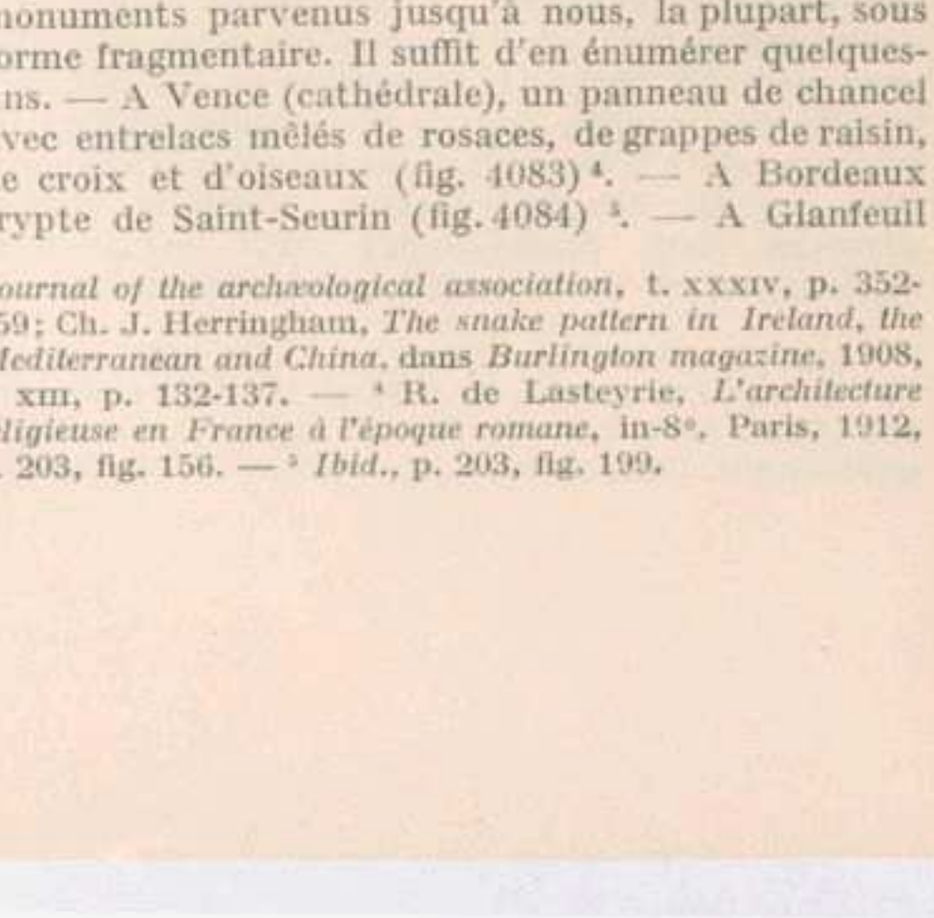
4085. — Entrelacs à Blesle.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 210, fig. 202.



4086. — Entrelacs à Vienne.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 213, fig. 210.

et une caricature; alors il se jette dans l'incongru, dans l'incohérent et l'entrelacs irlandais ne trouve guère de point de comparaison que dans les grylles gnostiques.

L'art carolingien a fait usage de l'entrelacs partout où il a pu l'introduire; il serait matériellement



4087. — Entrelacs à Marseille.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 212, fig. 207.

impossible — autant qu'inutile — de cataloguer des monuments parvenus jusqu'à nous, la plupart, sous forme fragmentaire. Il suffit d'en énumérer quelques-uns. — A Vence (cathédrale), un panneau de chancel avec entrelacs mêlés de rosaces, de grappes de raisin, de croix et d'oiseaux (fig. 4083) [4]. — A Bordeaux crypte de Saint-Seurin (fig. 4084) [5]. — A Glanfeuil

[1] J. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, in-8°, London, 1904, pl. en face de la p. 288. — [2] *Archæological journal*, t. x, p. 18, pl. en face de la p. 291; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, 1911, p. 342. — [3] Giraud, *Topographia Hibernica*, II, 38, dans *Opera*, t. v, p. 123-124; Romilly Allen, *Notes on enterlaced crosses*, dans *Journal of the archæological association*, t. xxxiv, p. 352-359; Ch. J. Herringham, *The snake pattern in Ireland, the Mediterranean and China*, dans *Burlington magazine*, 1908, t. xiii, p. 132-137. — [4] R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, in-8°, Paris, 1912, p. 203, fig. 156. — [5] *Ibid.*, p. 203, fig. 199.

(Maine-et-Loire) [1] et dans diverses églises de l'Anjou [2] (voir fig. 4085).

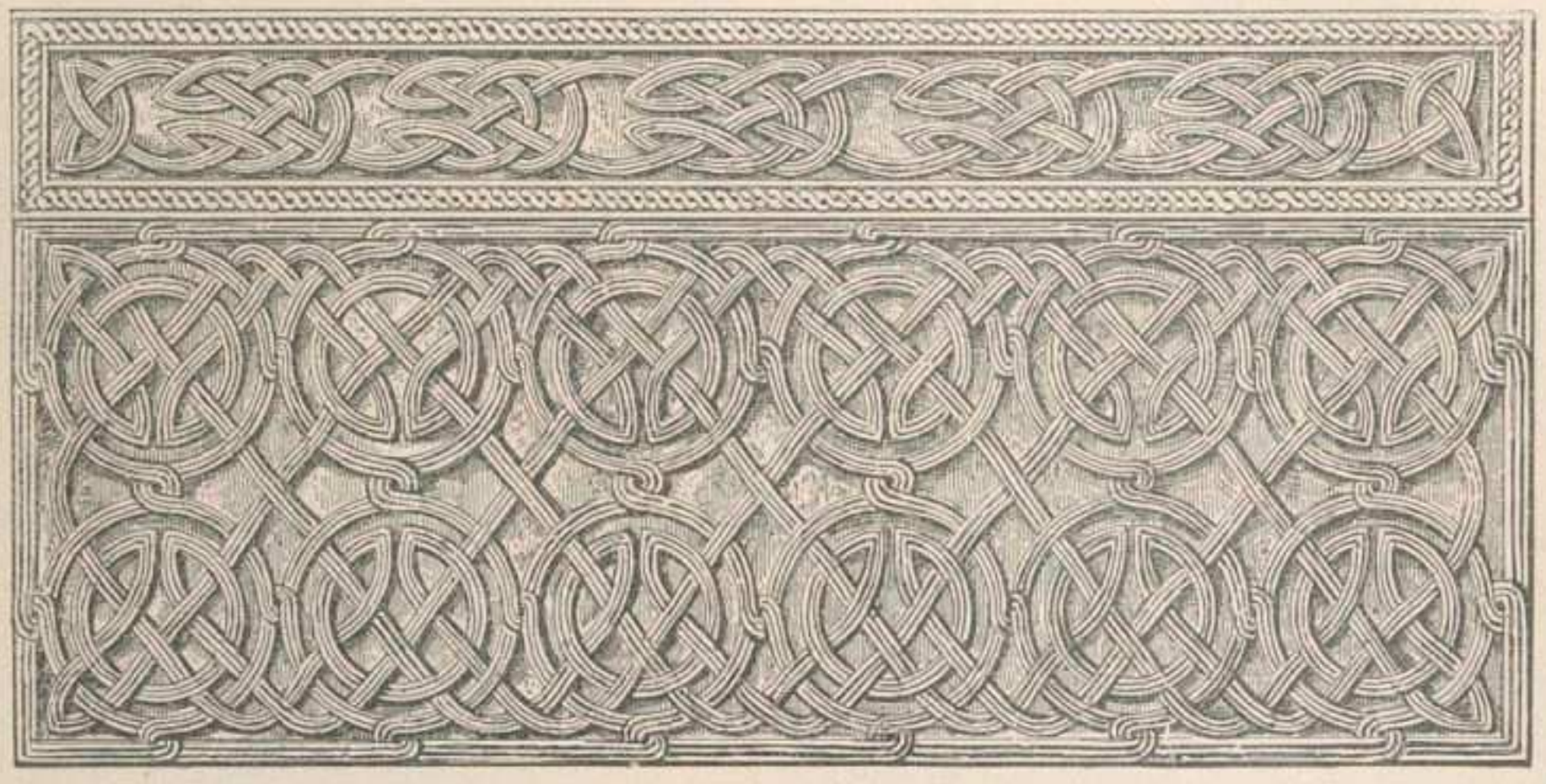
La variété des combinaisons est assez limitée : tresses, nattes, etc. ; ce qui offre plus d'intérêt, ce sont les rapprochements qu'on peut établir entre des monuments rencontrés à de grandes distances et qui pourraient mettre sur la voie ou bien d'ateliers exportant au loin leurs produits ou bien de cahiers de modèles circulant dans des ateliers très éloignés les uns des autres. M. R. de Lasteyrie a fait remarquer que le panneau de chancel de la cathédrale de Vence rappelle des panneaux conservés à Orvieto et à Rome (Santa Maria in Cosmedin). Un fragment de Bordeaux



4089. — Panneau de Saint-Guilhem-du-Désert.
D'après Enlart, *Manuel d'arch.*, p. 189, fig. 56.

est, dit-il, proche parent d'un panneau du VIII^e-IX^e siècle conservé à Sant'Abondio de Côme; un autre fragment de la même crypte de Saint-Seurin reproduit « un motif très répandu à l'époque carolingienne et que l'on retrouve en France[4], à Aix en Provence, et en Italie, à Ravenne, à Torcello, à Sainte-Sabine de Rome etc. ». De même, la croix d'entrelacs du pignon de l'église de Glanfeuil est du même style que les fragments conservés à Coire et dont on a composé un devant d'autel.

Le baptistère de Vintimille est pavé de fragments [3]



4088. — Entrelacs à Venise.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 212, fig. 208.

dont les motifs ornementaux se retrouvent à Vienne en Dauphiné (fig. 4086), à Sainte-Marie du Trastévère de Rome [4], à Marseille (fig. 4087), à Aix, à Reims. Parmi plusieurs fragments conservés au musée Borély, à Marseille, un des plus importants montre un dessin d'entrelacs qu'on retrouve à Vintimille et à Aix et sur un panneau de la première moitié du IX^e siècle, à Saint-Marc de Venise (fig. 4088). « Nul doute qu'avec un peu de patience on ne retrouve au delà des monts presque tous les motifs que nous avons en France à Saint-Pierre de Vienne, à Saint-Guilhem-



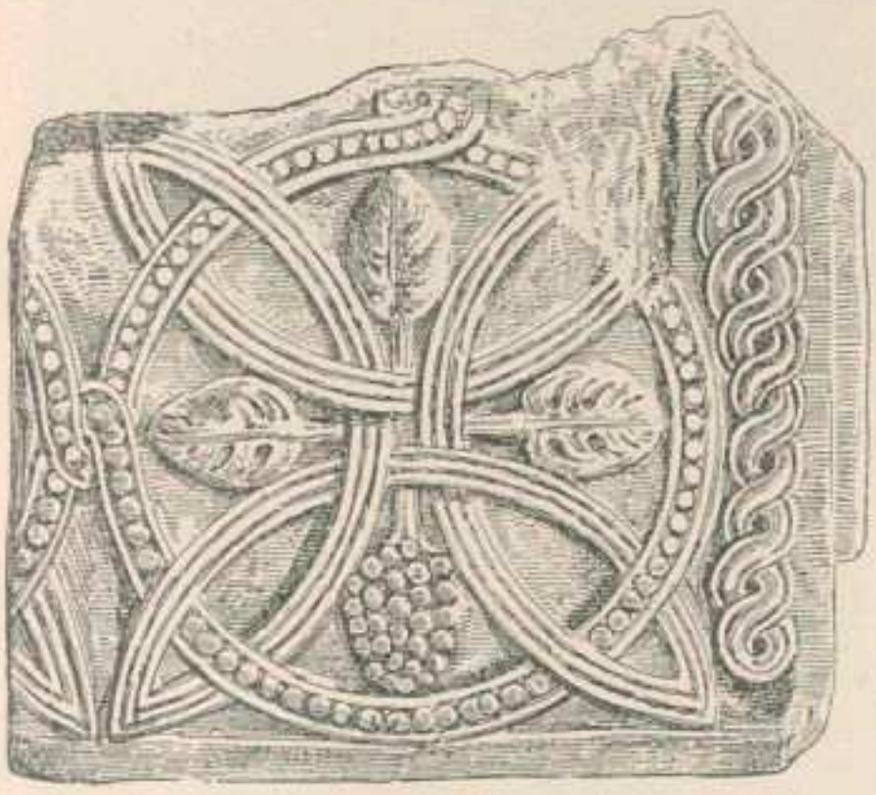
4090. — Entrelacs au Puy.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 214, fig. 211.

du-Désert (fig. 4089) [5], au musée du Puy (fig. 4090), au musée d'Avignon, au musée d'Arles (fig. 4091), à Saint-Martin d'Angers (fig. 4092), dans la crypte d'Apt. Il importe surtout, pour une période encore si mal connue, de ne négliger aucun morceau, si petit soit-il, car les dispositions symétriques qu'affectent la plupart de ces dessins permettent souvent de restituer à coup sûr des débris qui semblent au premier abord totalement dénués d'intérêt. » Un humble fragment découvert à Poitiers et recueilli

[1] Urseau, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1898, p. 138-139. — [2] De Farcy, *Les entrelacs carolingiens de l'Anjou*, dans *Bulletin monumental*, 1906, t. LXX, p. 82-91. — [3] Stückelberg, *Longobardische Plastik*, in-8°, Zurich, 1896. — [4] R. Cattaneo, *L'architettura in Italia del secolo VI al mille circa*, in-4°, Venezia, 1899, fig. 93 *c*. — [5] Le même motif se retrouve à Spalato; cf. U. Monneret de Villard, *L'architettura romanica in Dalmazia*, Milano, 1910, p. 48.

au musée des antiquaires de l'Ouest est identique à un panneau plus complet, du même modèle, trouvé à Saint-Remi de Reims (fig. 4093), un troisième exemplaire a été rencontré dans le bas-côté nord de Saint-Nazaire de Carcassonne, et un quatrième à Saint-Oreste, près Narni, en Italie. On a de même pu rapprocher des motifs rencontrés en Suisse, à Moutier-Grandval, à Romainmôtier, à Coire, et en Allemagne à Illmunster et à Ratisbonne.

« L'entrelacs en est l'élément le plus typique. Il se présente en Italie et en Gaule avec des caractères communs tellement marqués, que l'on ne saurait contester qu'au delà comme en deçà des Alpes, cet art ait eu les mêmes origines et ait obéi aux mêmes tendances. C'est un point intéressant et qu'on ne semble pas avoir suffisamment mis en lumière, écrit M. R. de Lasteyrie [1]. Cattaneo lui-même n'a rien dit des analogies de style existant entre les entrelacs italiens du VIIIe et du IXe siècle et ceux qu'on faisait en France à la même époque. Il a qualifié ces œuvres



4091. — Entrelacs à Arles.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 214, fig. 213.

d'italo-byzantines et s'est efforcé de prouver que ce sont des artistes grecs, chassés par les persécutions religieuses, qui ont apporté les premiers éléments de ce style dans le nord de la péninsule [2]. Mais cette thèse soulève de nombreuses objections. La première, c'est qu'on constate dès le début du VIIIe siècle, au plus tard, l'existence de ce style en Italie. Ainsi le ciborium de Valpolicella en offre un spécimen bien caractérisé qui porte la date de 712 [3]. Or la querelle des iconoclastes n'est arrivée à l'état aigu que plusieurs années après, et l'édit de Léon l'Isaurien, qui fut le point de départ des persécutions dirigées contre les artistes, n'est que de l'an 726. Il est bien vrai que les artistes byzantins n'ont cessé depuis le VIe siècle d'affluer en Italie et que les entrelacs, qui forment l'élément le plus caractéristique de la décoration sculptée dans les monuments occidentaux du VIIIe et du IXe siècle, sont également communs dans les monuments byzantins. Mais l'entrelacs pris en lui-même ne prouve rien, car c'est un genre d'ornement qui n'est particulier à aucun pays et à aucune civilisation, on en trouve des exemples chez les peuples les plus divers, depuis les Grecs et les Romains jusqu'aux Arabes et aux Mexicains, et les variétés en sont infinies. En réalité, les entrelacs byzantins diffèrent de ceux qu'on trouve dans les monuments francs ou lombards, autant que ces derniers diffèrent de ceux que les Romains dessinaient dans leurs mosaïques du IIe et du IIIe siècle. On peut s'en rendre compte à Venise, où les deux influences se sont exercées et où l'on trouve des entrelacs de pur style barbare à côté d'autres visiblement copiés sur des modèles byzantins, pareils à ceux dont on a orné les édifices de Constantinople [4], de Salonique ou du Mont-Athos jusqu'à une époque avancée du moyen âge. Cela est si frappant que le dernier auteur qui ait étudié la question, Rivoira [5], s'est refusé à admettre l'origine byzantine du style que Cattaneo appelle italo-byzantin. Mais il est tombé dans une

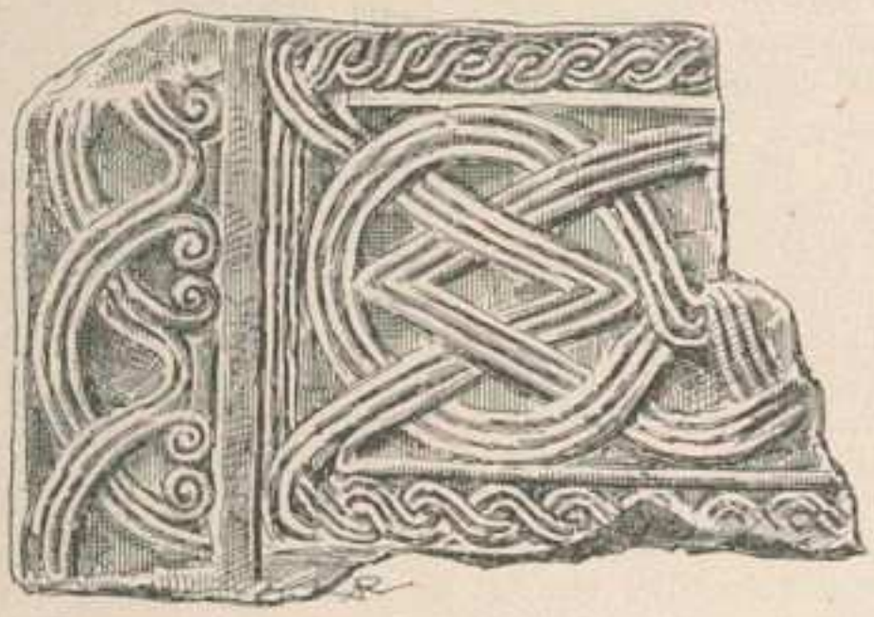


4092. — Entrelacs à Angers.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 215, fig. 214.

autre erreur, car il en attribue l'invention *exclusive* aux artistes du nord de l'Italie, à ces *magistri comacini* dont il est question dans les lois lombardes du roi Rotaris (636-652) et dans lesquels on a voulu voir une puissante association de maîtres habiles formée dans la ville de Côme, d'où elle aurait rayonné sur toute l'Italie et jusqu'en Gaule et en Espagne [6]. Or il y a dans ce qu'on nous raconte de ces *magistri comacini* une grande part de légendes provenant d'une fausse interprétation du mot *comacinus* [7]. La vérité est que les barbares qui envahirent l'empire romain, et tout particulièrement ceux qui s'emparèrent des Gaules et du nord de l'Italie, Francs, Burgondes, Wisigoths, Lombards, avaient un art qui leur était propre et dont l'élément essentiel était l'entrelacs. Il nous en est resté des preuves innombrables dans les dessins dont ils couvraient leurs bijoux, leurs armes, leurs plaques de ceinturon. C'est surtout dans les pays occupés jadis par les peuples de race celtique,

[1] R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, 1912, p. 209. — [2] Cattaneo, *op. cit.*, p. 75. — [3] *Ibid.*, fig. 27; Rivoira, *Origini dell' architettura lombarda*, t. I, fig. 271, 272. — [4] Cattaneo, *op. cit.*, fig. 141 à 144, comparées à fig. 147 à 151. — [5] Rivoira, *op. cit.*, t. I, p. 199 sq. — [6] Rivoira, *op. cit.*, t. I, p. 127. — [7] « On a voulu en faire un ethnique désignant le lieu d'origine de ces constructeurs, sans remarquer que la forme même du nom donné à la ville de Côme dans les textes du moyen âge exclut cette hypothèse. Le mot *comacinus* est, en réalité, un nom commun servant à désigner les corporations de maçons, en quelque ville qu'elles existassent; rien n'autorise à croire qu'il y en ait eu à Côme qui aient inventé un mode de construction ou un style de décoration particulier. »

c'est-à-dire en Gaule, en Angleterre, en Irlande et dans l'Italie du nord, que le goût pour les entrelacs prit un développement extraordinaire du VIIIe au Xe siècle. Or ce sont précisément les pays sur lesquels Pépin et Charlemagne étendirent leur domination, ou avec lesquels les Francs carolingiens entretinrent les relations intellectuelles et artistiques les plus suivies. Dans toute cette vaste région, l'entrelacs est devenu à cette époque l'élément décoratif par excellence. Il n'est plus confiné aux armes et aux bijoux, il a envahi les peintures des manuscrits, les objets d'orfèvrerie, les ivoires et les monuments d'architecture. Ce style ne doit donc être appelé ni italo-byzantin ni lombard; il faut le désigner sous le nom de style barbare, car il s'est spontanément développé dans les pays comme la France et le nord de l'Italie, où les barbares de race germanique ont fondé leurs royaumes les plus florissants, ou sous le nom de style carolingien, car il est arrivé à son apogée à l'époque carolingienne et a pénétré dans tous les pays où la dynastie carolingienne a établi son pouvoir ou exercé son influence. C'est ainsi que, de la vallée du Pô, où nous le trouvons en grande faveur au VIIIe siècle, sous les derniers rois



4093. — Panneau de Saint-Remi.
D'après R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 211, fig. 206.

lombards, cet art s'est répandu jusqu'à Rome à la suite des conquêtes de Pépin et de Charlemagne, et sous l'influence des artistes que les papes demandèrent à leurs puissants protecteurs. Au contraire, dans les régions de l'Italie méridionale, où la domination byzantine a été plus durable, la rareté des monuments empreints de ce style est en raison directe de la durée de cette domination. Et si nous trouvons jusque dans les provinces illyriennes, à Cattaro et à Zara, des spécimens de cet art datés de 809 et de 812, c'est qu'à cette date précisément ces provinces étaient des dépendances de l'empire de Charlemagne, qui s'en était emparé en 804 et en rétrocéda une partie à l'empire de Byzance en 812. Or, on peut d'autant moins contester ici l'influence des Francs que nous avons le témoignage formel de Fortunatus, patriarche de Grado, qui nous apprend qu'il avait fait recouvrir sa cathédrale aux frais de Charlemagne et fait venir des artistes francs pour en restaurer le baptistère qui tombait en ruines [1]. »

H. Leclercq.

ENTREPRENEURS. Les grands constructeurs étaient tout ensemble architectes et entrepreneurs. Peut-être cette rencontre dans un même individu des dons techniques qui se complètent et se contrôlent a-t-elle grandement servi l'art monumental. Ce qu'il y avait d'audacieux à l'excès chez l'architecte devait se tempérer au contact des réalités que l'entrepreneur ne peut ignorer sous peine d'échec. Il s'est ainsi formé des hommes d'une habileté remarquable parce qu'ils devaient restreindre leurs projets aux conditions de l'exécution pratique. Sachant qu'ils ne pouvaient songer à majorer le prix des édifices par des charrois trop coûteux, ils avaient à s'accommoder avec les ressources locales, à tirer de celles-ci tout le parti possible, et c'est ainsi que ces entrepreneurs se révèlent à nous si ingénieux. Ce fut ainsi que se formèrent des écoles locales, douées, dans chaque province, d'une physionomie à part. Mais cette localisation est postérieure à la période des grandes entreprises.

Au contraire, pendant la période classique et même après, dans ces grandes basiliques voûtées de l'Asie Mineure qui s'élevèrent à Philadelphie ou à Sardes, entre 313 et 330, on retrouve un caractère d'universalité technique. Loin de se confiner dans les ressources particulières d'une région, les constructeurs attirent à eux les moyens variés que mettent à leur disposition des princes bâtisseurs, sans jamais lésiner sur les frais entraînés par le charroi. Dans ces grandes basiliques, on sent que la rupture ne s'est pas encore accomplie avec les traditions du haut-empire; les voûtes sont construites d'après le principe nouveau, mais le monument conserve, dans son ensemble, ces proportions qui attestent des moyens presque sans limites en fait de main-d'œuvre et de matériaux.

La première Constantinople, celle de Constantin, si hâtivement construite, si vite détruite qu'elle semble moins une ville qu'un décor de féerie, marque l'abandon des anciennes méthodes. Pour la première fois l'empire est réduit à compter avec ses ressources matérielles et celles-ci semblent s'engloutir, à peine rassemblées, dans le gouffre de cette entreprise sans précédent. Les architectes eux-mêmes font défaut. « Il nous faut des chefs de chantier, écrit l'empereur dans le préambule d'une loi; il en faut le plus possible, et ils nous manquent. » A la place de ces praticiens bien au fait de leur art, on va recourir à des hommes rapidement et incomplètement formés, pour lesquels il s'agit de faire vite et clinquant. Premier résultat, ils abandonnent la construction voûtée, trop longue, trop dispendieuse, et remplacent les voûtes par de simples charpentes. De même que Constantin improvise une capitale, des palais, des basiliques, de même les particuliers veulent profiter des primes, des récompenses, des faveurs qui doivent désintéresser en partie ceux qui auront montré leur empressement à concourir au projet impérial. De cette ville née d'un caprice et éclose par surprise, il ne subsiste rien dès le règne de Justinien. Les entrepreneurs ne pouvaient faire vite et faire solide en même temps, ils ont fait vite et ils ont recouru aux vieilles recettes. La capitale est marouflée.

Cette fièvre passée, l'art nouveau eut le temps de se recueillir et il en profita pour se dégager de plus en plus de l'élément romain. Les constructeurs cherchèrent dans le jeu des poussées un principe nouveau d'équilibre, réduisirent la masse de leurs voûtes, adoptèrent le profil surhaussé, inaugurèrent des plans d'édifices inconnus à l'antiquité : ils devinrent eux-mêmes et l'art byzantin se constitua entre leurs mains. Au VIe siècle, l'évolution est accomplie. Toutes les méthodes de construction se sont fixées, tous les types d'édifices se sont produits et tous se montrent appliqués à la fois, sans exclusion, sans parti pris : le plan polygonal se renouvelle à Saint-Serge et à Saint-Vital; le plan en basilique se retrouve à l'église de la Mère-de-Dieu à Jérusalem; le plan en croix à cinq coupoles apparaît dans la reconstruction

[1] *Feci venire magistros de Francia. Codex Trevisanus*, dans Ughelli, *Italia sacra*, t. v, col. 1102; R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 205-215.

de l'église des Saints-Apôtres; Sainte-Sophie se révèle et son homonyme de Salonique réalise le type des églises à coupole centrale. Jamais l'art ne s'est montré plus libre, les entrepreneurs, plus ingénieux, plus audacieux.

Ce noble effort dure peu de temps et, une fois terminée l'impulsion donnée par Justinien, une sorte d'assoupissement et de routine envahit tout. A certains moments, on constate encore comme un désir de tenter des œuvres nouvelles. Grâce à la prospérité intérieure que donne à l'empire la dynastie macédonienne, les entrepreneurs s'essaient à de grands ouvrages, telle l'église du Palais, décrite par Photius. Mais il n'y a, dans tout ceci, que l'application, à peine retouchée, des principes anciens. La seule innovation, et ce n'en est pas une en vérité, est la surélévation du tambour donnant au dôme plus de légèreté. Puis l'immobilité reprend, si obstinée que plus rien ne la troublera plus. D'ailleurs, les entrepreneurs seraient bien mal avisés de chercher à suivre des voies nouvelles. Dès le VIIIe siècle, le deuxième concile œcuménique de Nicée recommande la soumission absolue de l'artiste aux types traditionnels. Il ne s'agit encore dans ce texte que des peintures et de la représentation des figures sacrées, mais l'extension était fatale et elle se produisit sans retard.

A ces conditions défavorables, il faut ajouter celles que crée l'insécurité croissante et l'appauvrissement chaque jour plus sensible. On bâtit moins qu'on ne répare, qu'on n'entretient, et les gens de métier savent qu'ils doivent se contenter des ressources que leur offre la province, la région dans laquelle ils végètent. Ainsi, ils ne sont plus que des chefs d'ateliers locaux, de plus en plus spécialisés dans les méthodes et les moyens de l'école provinciale qu'ils dirigent.

Ainsi s'établissent et s'affirment les différences de style et les différences de procédés.

Le style se reconnaît sans trop de peine. Une église de l'Attique se distingue d'une église contemporaine appartenant à l'école monastique de l'Athos; question de proportion, de souplesse, de finesse. L'école syrienne, caractérisée par le plan en basilique et l'arc outrepassé en fer à cheval, ne se laisse confondre avec aucune autre école.

Les procédés de construction sont encore plus sensibles. La méthode d'exécution des voûtes, par tranches, qui n'exige comme matériaux autre chose que des briques et du mortier de qualité fort ordinaire, eût pu se pratiquer dans les diverses contrées de l'empire où ces éléments existent : or, cette méthode, partout également possible, est fort loin de se montrer partout également en faveur. Et même, en Syrie, on ne rencontre pas un seul exemple de la voûte par tranches; c'est un type spécial à Constantinople et à l'Asie Mineure.

Pour les voûtes d'arête, même distinction d'écoles : la solution normale, c'est la voûte par tranches dont le parement est une surface de révolution ayant comme directrice une courbe diagonale en arc de cercle. Mais ce type n'a rien d'absolu; et les exceptions, elles aussi, offrent un caractère local. Les coupoles donnent lieu, de leur côté, à une distribution géographique. A l'Athos, presque toutes les voûtes sphériques sont exécutées par assises annulaires; hors de l'Athos, dans le reste de la Turquie d'Europe et dans l'Asie Mineure, les voûtes byzantines se partagent entre les deux modes de construction, procédé par lits et procédé par tranches.

Les voûtes sphériques sur trompes, très usitées dans la presqu'île grecque et la Syrie, ne se retrouvent qu'à l'état d'applications isolées dans le reste du territoire byzantin; à Constantinople on ne les voit apparaître qu'avec la domination ottomane. En Syrie, un type propre de voûtes sur pendentifs en pierre, comme on en rencontre à Djerach et à Jérusalem.

Enfin, l'emploi des poteries rangées en spirales ou posées comme voussoirs ne se révèle que dans les édifices byzantins de l'exarchat, et n'a guère laissé de tradition en dehors de la Palestine.

Tout ceci peut s'expliquer en partie par la variété des matériaux mis en œuvre et spéciaux à une province, mais cette explication n'est que partiellement applicable aux faits. La véritable explication est celle qui rend compte des distinctions d'écoles dans l'art du haut-empire; elle réside dans l'organisation toute locale des provinces et des villes de l'empire grec. « De même que les divers peuples ont leurs mœurs propres, écrit l'empereur Constantin Porphyrogénète, de même aussi doivent-ils avoir leurs règlements à part et leur organisation individuelle : garder les caractères qui les distinguent. »

A propos des entraits, nous avons signalé l'emploi du fer pour ces matériaux employés dans la construction de Sainte-Sophie. L'emploi du métal dans la construction antique est un autre trait de différenciation de pays à pays et d'école à école. Les charpentes en bronze étaient rares, mais non sans exemple. Le portique du Panthéon de Rome a conservé jusqu'au XVIIe siècle une charpente en bronze que Serlio admirait, que dessinaient Labaceo et Philibert Delorme, que le pape Urbain VIII faisait détruire, afin de fabriquer les canons du château Saint-Ange.

A la tête des ouvrages publics trois classes de préposés répondaient jadis de l'ordonnance, de l'exécution, de la forme : le *mechanicus*, le *geometra* et l'*architectus*. Mais cette hiérarchie, toute romaine, s'appliquait exclusivement à de très grands travaux. Pour les constructions ordinaires, qui ne comportaient pas une surveillance ainsi partagée, les trois fonctions d'ordonnateur, de géomètre et d'architecte se réunissaient en une même personne et ce directeur unique prenait tantôt l'un, tantôt l'autre des trois titres dont il remplissait les rôles. Mais le classement hiérarchique des trois fonctions de *mechanicus*, *geometra*, *architectus*, se confirme par le taux même de leurs services : il existe des architectes, des géomètres et des *mechanici* enseignants : or, le *mechanicæ professor* était exempt des tarifs; seuls, le géomètre et l'architecte étaient compris dans l'édit du maximum, et cet édit accordait au géomètre une rétribution double de celle de l'architecte : on ne peut guère souhaiter de rangs mieux accusés. A Rome, l'architecte est l'auxiliaire du *curator*. Après avoir été englobé dans les corporations, il parvint, semble-t-il, à s'en dégager, mais il ne paraît pas qu'il soit arrivé à se soustraire entièrement à leurs charges. Exempt de contributions personnelles, il reçoit de l'État une sorte de traitement, mais comme toujours, c'est en échange d'une servitude. Il paraît bien être soumis à une résidence fixe : *artifices... per singulas civitates morantes:* il doit élever ses fils dans la pratique de son art : *ab universis muneribus vacare præcipimus... quo magis cupiant... suos filios erudire;* il paiera la taxe.

H. Leclercq.

ENVERMEU. — I. Vallée de l'Eaulne. II. Site d'Envermeu. III. Campagnes de fouilles. IV. Fosses. V. Cercueils. VI. Violations de sépultures. VII. Attitude des cadavres. VIII. Vases en terre. IX. Vases en verre. X. Plateau en cuivre. XI. Seau ou baquet. XII. Haches. XIII. Clés en fer. XIV. Clés en bronze. XV. Couteaux. XVI. Sabre ou grand couteau. XVII. Ceinturon. XVIII. Boucles. XIX. Plaques d'argent avec relief. XX. Ciseaux. XXI. Chaînettes. XXII. Anneaux. XXIII. Bracelets. XXIV. Styles. XXV. Fers de flèches. XXVI. Monnaies. XXVII. Vrilles. XXVIII. Épées. XXIX. Boucliers. XXX. Crampons.

XXXI. Patère. XXXII. Mors de cheval. XXXIII. Fibules ou broches. XXXIV. Bouton émaillé. XXXV. Colliers. XXXVI. Boucles d'oreilles. XXXVII. Épingle à cheveux. XXXVIII, Quelques tombes (angon, lance). XXXIX. Dernière campagne. XL. Le vase de sang. XLI. Les coquillages. XLII. Bibliographie.

I. Vallée de l'Eaulne. — La vallée de l'Eaulne, une des plus agrestes, des moins fertiles de la Seine-Inférieure, est aussi une des plus riches au point de vue archéologique. On y a rencontré des cimetières francs nombreux et d'une importance capitale pour l'histoire du passé : Douvrend, Envermeu, Londinières, Lucy, Parfondeval. La vallée de l'Eaulne avait joui, à l'époque romaine, d'une civilisation dont témoignent les monnaies, les tuiles, les poteries, les murs d'Epinay-Sainte-Beuve, Lucy, Londinières, Douvrend, Angreville, Envermeu. Les diplômes, les chartes font connaître les noms de Martin-Église, d'Envermeu, de Douvrend, de Clais, de Londinières. En 734, Teutsinde, abbé de Fontenelle, donna au comte Rathaire : *medietatem de Edremau*. Une charte de Charles le Chauve, délivrée de 872 à 876, place parmi les biens de la cathédrale de Rouen : *in pago Talano... Martini ecclesiam cum appenditiis suis... Lundinarias cum appenditiis suis*. Une charte de Robert Ier mentionne : *Cleidas et Lundinarias cum omnibus appenditiis suis quæ sunt in pago Talou... de Douvrend citeriorem partem cum Angerivilla et ecclesiam quæ in ulteriori aquæ ripa sita est... et in præfato comitatu Talou... in Envremau* [1]. Plus et mieux que personne l'abbé Cochet (voir ce nom) a travaillé à rendre à la science des antiquités nationales les richesses archéologiques enfouies dans les cimetières de la vallée de l'Eaulne, qui lui a dû une sorte de renommée [2].

II. Site d'Envermeu. — Après le château de Mortemer, placé aux sources mêmes de la rivière, Envermeu semble avoir été, dès l'époque franque, le point le plus considérable des bords de l'Eaulne; la population du bourg d'Envermeu dépassa certainement en importance celle de Mortemer, celle de Douvrend ou celle de Londinières. Au viiie siècle, Envermeu appartient à Teutsinde, abbé de Fontenelle, un soudard qui céda, en 734, au comte Rathaire, la partie du fief qui avait appartenu auparavant à Géson : *medietatem de Edremau qui fuit Gesonis* [3]. Ce sont les serfs et les feudataires du seigneur Géson, de l'abbé Teutsinde et du comte Rathaire qui ont été exhumés au lieu dit *la Tombe*. Tous ceux qui sont venus s'y coucher sont plus ou moins contemporains de Thierry II, de Charles-Martel, de Charlemagne et de Charles le Chauve, depuis le viie jusqu'au ix-xe siècle. A cette époque les cimetières viennent se ranger autour des églises [4]. Il est fort probable que le seigneur d'Envermeu a dû posséder dans le bourg un atelier monétaire, comme il en existait à Jumièges, à Quentevic, à Veules même, croit-on, et dans plusieurs autres localités [5]. Envermeu était alors un fief puissant, une terre importante [6], dont les titulaires, prépondérants au temps de Guillaume le Conquérant, remplissent de leur nom l'histoire de Normandie du xie et du xiie siècle [7]. Du château d'Envermeu il ne reste dans la prairie que la motte du *Câtel* qu'occupèrent encore au xie siècle des seigneurs, dont l'un fonda, sur les rives de l'Eaulne, le prieuré de Saint-Laurent, qui pourrait passer pour la chapelle du château et qui fut bâti sur des substructions gallo-romaines encore reconnaissables. Hugues et Turold d'Envermeu passèrent en Angleterre avec Guillaume le Bâtard; Turold, devenu prêtre, fut appelé vers 1100 par Guillaume le Roux, à remplacer sur le siège de Bayeux, Odon, son oncle, dont l'épiscopat laissait beaucoup à réparer. Turold d'Envermeu était lié d'amitié avec saint Anselme de Cantorbéry; en 1107, il se retira à l'abbaye du Bec. Nous retrouvons le nom d'Envermeu dans une charte du roi Robert, confirmant les possessions de l'Église de Rouen, dont faisait partie le fief d'Envermeu : *In præfato comitatu Talou illam partem Alodii quam Richieldis et propria filia ipsius in Envremau et præsente Richardo comite XX fructuorisantes ad hanc ecclesiam donaverunt* [8]. Un mot significatif, *la Tombe*, restait attribué à un champ labouré, au pied d'une colline à cinq cents mètres de l'église. C'est là qu'une tranchée ouverte, en 1850, amena la découverte du cimetière.

III. Campagnes. — Appelé sur les lieux que signalait la présence des cadavres et du mobilier, l'abbé Cochet estima que le terrain fut jadis une tombe, *tumulus* ou tertre élevé, surmontant un cimetière, détruit ensuite, nivelé pour les besoins de la culture et gardant néanmoins son vocable de *Tombe*. Ce fut là que l'abbé Cochet conduisit plusieurs campagnes de fouilles en juillet 1850, mars 1851, septembre 1852, octobre 1853, septembre 1854, septembre 1855 et septembre 1856.

IV. Fosses. — Le cimetière n'a pas été exploré dans sa totalité, mais il était certainement très étendu; la région explorée mesure au moins 80 mètres de long sur 40 de large, elle a donné entre 450 et 500 squelettes de tout âge et de tout sexe; des enfants, bon nombre de jeunes gens, beaucoup de sujets entre vingt et quarante ans, peu de vieillards au crâne épais et durci. Tous les ossements furent rassemblés dans une partie réservée du cimetière paroissial. Dans un vase rougeâtre de pâte et de forme mérovingienne on trouva des os calcinés, mais il a été impossible de dire si c'étaient des restes humains. Tous les corps étaient déposés dans des fosses taillées, soit dans la terre végétale, soit dans la craie marneuse, à une profondeur qui variait de 0 m. 50 à 1 m. 50 et même jusqu'à 2 mètres. Dans la campagne de septembre 1854, on rencontra une fosse mesurant 2 m. 40 de large sur 2 m. 80 de profondeur. Le terrain qui remplissait les fosses était de la craie mêlée à la terre végétale; mais la dernière fosse était pleine de gros moellons. A différentes reprises on trouva à Envermeu, comme à Haulchin (Hainaut) et à Védrin, près de Namur, des fragments de tuiles à rebords, des morceaux de pierre de liais, taillés et polis, qui paraissent avoir servi de pavés ou de corniches. Dans une douzaine de fosses, on retrouva des tuiles broyées et même du ciment mêlé à la terre de remblai. La fosse qui renfermait un plateau de bronze contenait un cadavre couvert d'une couche de ciment de 0 m. 15 d'épaisseur. Quelques-unes des fosses contenaient deux ou plusieurs corps allongés parallèlement, ou même superposés, ce qui s'est vu aussi au cimetière de Londinières et ailleurs.

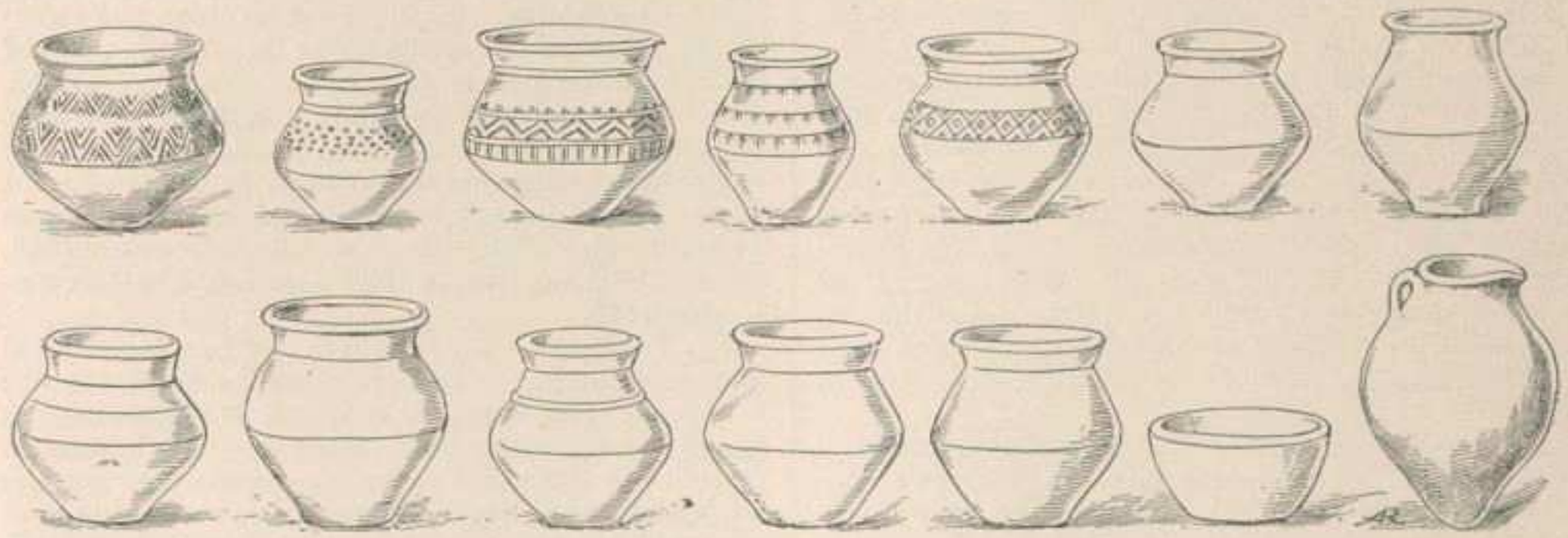
[1] A. Le Prevost, *Anciennes divisions territoriales de la Normandie*, dans *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1837, t. xi, p. 9-10. — [2] Cochet, *La Normandie souterraine ou notice des cimetières romains et des cimetières francs explorés en Normandie*, 1855, p. 202. — [3] *Chronicon Fontanellense*, c. x, dans A. Le Prevost, *op. cit.*, t. xi, p. 7. — [4] De Gerville, *Essai sur les sarcophages*, in-8°, Poitiers, 1836, p. 6, 33, extrait des *Mém. de la Soc. des antiq. de l'ouest*, 1836. — [5] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes, faisant suite à La Normandie souterraine*, 1857, p. 254; A. de Longpérier, *Liste, par ordre alphabétique, des noms de lieu où l'on a battu monnaie depuis l'invasion des Francs jusqu'à la mort de Charles le Chauve*, dans *Annuaire de la Société de l'histoire de France pour 1841*, p. 210-230. — [6] B. Guérard, *Provinces et pays de France*, dans *Annuaire pour 1837*, p. 138, indique Envermeu comme le chef-lieu du Talou. — [7] Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, l. XIII, édit. A. Le Prevost, t. iv, p. 18. — [8] A. Le Prévost, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. xi, p. 10.

V. Cercueils. — Deux cercueils seulement en pierre furent trouvés. Le premier, en calcaire du pays, d'un seul morceau, parfaitement taillé au dedans et au dehors. Le couvercle, fort épais, était de forme plate, seulement les angles des bords avaient été abattus; le bas était un peu moins large que le haut. N'ayant remarqué sur le couvercle aucune trace de sculptures ni d'inscriptions, le cercueil a été enfoui de nouveau sans être déterré complètement. Mesuré en dehors, le cercueil avait 2 m. 50 de longueur et 0 m. 45 de profondeur, sur une largeur qui, des pieds à la tête, variait de 60 à 70 centimètres. Il n'était qu'à 0 m. 75 du sol arable. Le deuxième cercueil était en pierre de Saint-Leu; l'auge, d'un seul morceau, allait se retrécissant de la tête aux pieds. Mesuré à l'intérieur, il avait 2 mètres de long, 0 m. 48 de large à la tête, 0 m. 30 aux pieds et 0 m. 45 de profondeur. Le couvercle, en trois morceaux, avait été brisé sur plusieurs points par la culture. Ce couvercle n'était pas tout à fait plat, mais l'inclinaison était à peine perceptible. Ce sarcophage n'était qu'à 0 m. 40 du sol et renfermait un squelette bien entier. Vers les pieds se trouvait un amoncellement de fémurs et de tibias provenant de précédentes inhumations. Cette masse d'ossements desséchés remplissait ce cercueil de famille où venait, à tour de rôle, reposer le dernier défunt. Le seul objet recueilli était un pot noir placé aux pieds.

VI. Violations de sépultures. — Le premier de ces deux cercueils avait été celui d'un chef, à en juger par sa beauté et par les débris qu'il renfermait encore. Les voleurs l'avaient ouvert et refermé avec le plus grand soin. Le couvercle était parfaitement en place, seulement la partie supérieure avait été légèrement effondrée par la charrue et par les voitures : les os avaient été replacés à l'intérieur, mais sans beaucoup d'ordre. Ainsi deux fémurs barraient le sarcophage par le milieu. Le crâne était à sa place naturelle, mais il fallait aller chercher près du bassin la mâchoire inférieure. Les tibias seuls n'avaient pas bougé. C'était le mobilier que les voleurs avaient en vue; ils cassèrent l'épée dont l'oxyde avait déteint sur le fond du sarcophage, emportèrent la lame et laissèrent la poignée, la garniture et la pointe du fourreau. Le bouclier avait été enlevé, puis rejeté dans la fosse, où il fut retrouvé sur le couvercle, par-dessus le cercueil. Un détail permet de constater que la violation avait eu lieu peu de temps après l'inhumation : en effet, la garniture du bouclier était encore à sa place naturelle et adhérente à l'*umbo*, or rien n'étant plus fragile que cette garniture composée du manipule et de la verge de fer soutenant l'écu, rien ne devait être plus aisé à détacher.

Outre ce cercueil de pierre, une douzaine de fosses environnant ce sarcophage furent violées; on en a relevé les indices certains. Pour éviter cette violation ou du moins pour en faire aux juges la preuve indéniable, le cas échéant, les Francs d'Envermeu s'avisèrent de recouvrir les corps d'une couche de ciment rouge de quinze centimètres d'épaisseur; cette couche a été retrouvée intacte dans la tombe au plateau de bronze.

VII. Attitude des cadavres. — On a trouvé au cimetière de Saint-Mathurin (Maine-et-Loire) un squelette enterré les bras en croix; pour ce faire, il avait fallu établir deux ouvertures dans la tombe [1]; en 1831, à Couvert, près Bayeux, M. de Gerville vit un squelette couché la face contre terre (*adens*) avec une croix au-dessous et une chaînette au cou [2]. Hugues Capet fut inhumé à plat ventre [3]; à Envermeu, presque tous avaient été couchés sur le dos, la face vers le ciel.



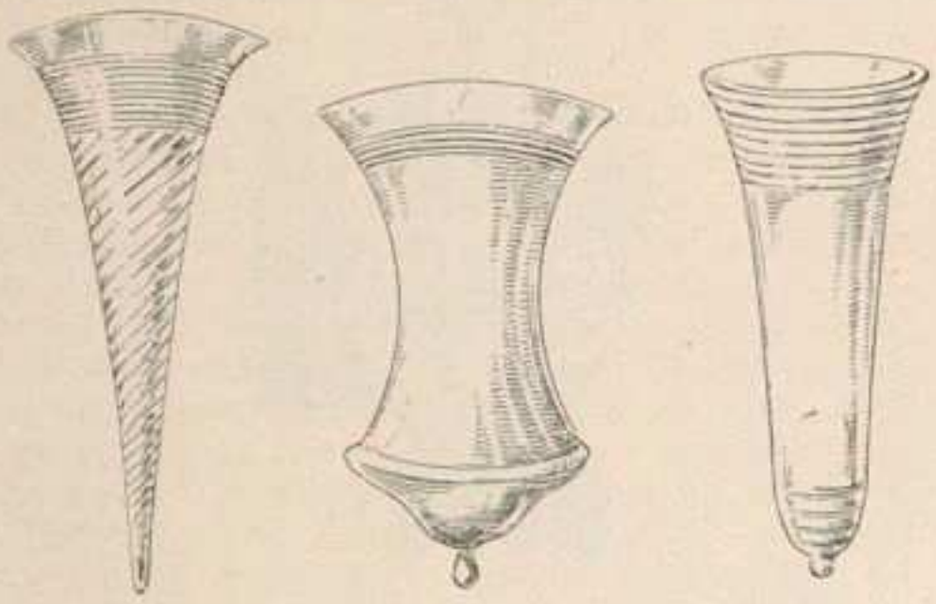
4094. — Vases en terre à Envermeu.
D'après Cochet, *La Normandie souterraine*, pl. IX, XI, XII.

Quelques-uns seulement avaient été mis sur le côté, dans l'attitude du sommeil. La direction générale des corps allait, à très peu d'exceptions près, de l'est à l'ouest, mais l'orientation des pieds paraissait avoir suivi le cours du soleil. Assez généralement les ossements étaient alignés régulièrement, cependant plusieurs paraissaient avoir été inhumés ployés ou assis. Un d'eux avait été enterré accroupi, car il n'y avait de distance, de la lance au vase et de la tête aux pieds, que la longueur d'un tronc humain. Les fémurs, les tibias, les radius, les cubitus étaient entassés en paquet le long des côtes. Le 19 septembre 1854, à trois heures et demie, on trouva un squelette qui avait été enterré ployé, la tête touchait aux pieds, les fémurs et les tibias ne faisaient qu'un seul faisceau. Aucun ornement ne manquait et ne semblait avoir été dérangé, pourtant la longueur totale était à peine de cinquante centimètres. Les squelettes ainsi ployés ne possédaient ni hache, ni armes de guerre, ce qui a fait conjecturer que ce pouvait être des femmes. En Angleterre, dans le tumulus de Great Driffield, on trouva, en 1849, le squelette d'un guerrier, sur les genoux duquel une femme était littéralement assise.

VIII. Vases en terre. — Un grand nombre de Francs avaient les pieds posés sur des vases en terre légèrement inclinés vers le corps; dans une tombe, un de ces vases contenait plusieurs osselets tombés de l'extrémité des pieds. Parmi ces vases, plusieurs

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétien :de la Gaule*, 1886, p. 70, n. 86. — [2] De Gerville, dans *Mémoires de la Société des antiq. de l'ouest*, t. II, p. 195. — [3] E. Feydeau, dans *Annales archéologiques*, 1855, t. XV, p. 43.

paraissaient avoir subi préalablement l'épreuve du feu et gardaient des traces de fumée. Le plus grand nombre des vases est d'une couleur noire, appliquée au moyen de la mine de plomb. Ces derniers, qui sont toujours les plus élégants et les plus légers, sont ornés sur la panse de dessins estampillés et en creux qui reproduisent des zigzags, des croix de Saint-André, des dents de scie, des feuilles de fougère, des cercles, des godrons, des ovales, des pointillés, des imbrications, des dentelures, des reines-marguerites et tous les motifs des ornements saxons et carlovingiens. Le plus grand nombre des vases avait une forme qui approchait de celle de nos sucriers; une douzaine au moins ressemblaient à nos bols modernes et ceux-là étaient en terre rouge et très épais. Un seul de ce genre figurait une petite écuelle. Quelques-uns seulement avaient des anses et un bec comme nos pots d'aujourd'hui (fig. 4094). Généralement ces derniers étaient en terre grise et paraissaient avoir servi à des usages domestiques. La plupart des coupes ou des vases étaient encore recouverts d'un tartre rouge ou d'un résidu



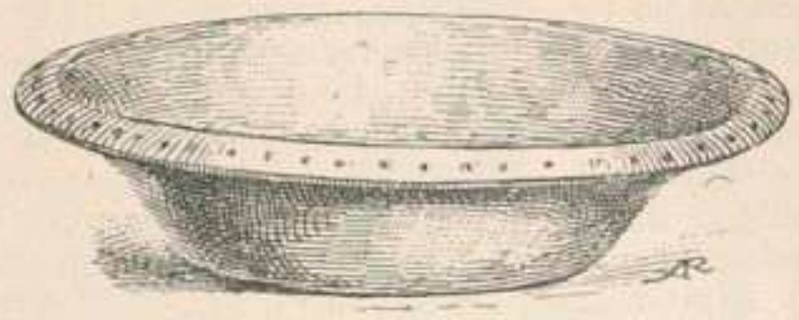
4095-4097. — Coupes en verre à Envermeu.
D'après Cochet, *op. cit.*, pl. x, n. 2, 3; pl. xi, n. 18.

brun qui ressemble à de la lie de vin desséchée. Un des seaux de bois avec garniture de bronze exhalait encore, au moment de la découverte, une forte odeur, comme d'une boisson fermentée, on eût dit de la bière.

IX. Vases en verre. — A Envermeu on a trouvé sept ou huit vases de verre, ce qui est rare dans un cimetière franc; sur ce nombre étaient cinq coupes à boire, un bol et deux ampoules. Les ampoules, ou petites bouteilles, d'un style entièrement romain, avaient la panse ronde, le cou étroit et allongé; une ampoule reposait sur la poitrine du défunt, l'autre aux pieds. La première de ces ampoules, vide de terre végétale, était remplie d'un sédiment cramoisi que l'analyse chimique a montré être des élytres ou ailes supérieures d'un coléoptère appelé calandre ou charançon des blés. Le vase avait été rempli de ces insectes préalablement à l'inhumation. De ce fait on peut rapprocher celui-ci: un vase trouvé dans le cimetière franc de Flixecourt ou Flichecourt près le *Camp-de-l'Étoile*, qui était rempli de petits os de rats d'eau, de musaraignes, de pies, de geais et de grenouilles, avec une arête de perche. Ce vase accompagnait un corps qui avait une hache de fer et quatre têtes autour de lui. A Charnay, H. Baudot trouva deux plateaux de bronze, à bord perlé, qui contenaient des restes de nourriture.

Cinq des autres vases de verre sont des coupes à boire, sans pieds ni anses, et ne pouvant tenir debout, ainsi que les amphores romaines ou les cornes du moyen âge. Deux d'entre elles sont coniques et rappellent nos verres à vin de Champagne, appelés « flûtes », dont on aurait supprimé le pied (fig. 4095-4097); toutes deux sont munies, autour de leur embouchure, d'une dizaine de cercles en émail blanc. La première, rayée dans toute son étendue, est complètement irisée et recouverte à l'intérieur d'une couche de tartre rouge, semblable à de la lie de vin. Ce genre de vase se rencontre non seulement en France (à Charnay) mais en Germanie, en Scandinavie, en Danemark dans les sépultures du Seeland, en Angleterre, à Richborough [1].

Les trois autres coupes découvertes à Envermeu, en 1853 et 1854, sont fort élégantes et d'un type très original (fig. 4095) : elles ressemblent étonnamment à des coupes trouvées dans les tombes de Selzen, en Germanie, et, fait remarquable, à Selzen et à Envermeu, une de ces coupes a été trouvée dans un plateau de cuivre (fig. 4098) placé aux pieds du squelette du guerrier armé d'une lance et d'un bouclier. Une coupe absolument semblable, pour la forme et la couleur, a été trouvée, en 1851, dans le cimetière franc de Vicq, près Montfort-l'Amaury; comme celles d'Envermeu, elle était placée aux pieds d'un squelette, armé d'une lance; autre qui devait être peu différente, mais de couleur verte et brisée, trouvée aux pieds d'un squelette de Sainte-Marguerite-sur-Mer; autre encore, vers 1850, dans le cimetière franc de Verrières, près Troyes. Elle était renfermée dans un vase de terre. Les parois étaient salis d'un résidu de couleur brune, absolument comme à Envermeu; autre encore dans le cimetière franc de Remennecourt (Meuse), de couleur verdâtre et striée comme celle de Selzen [2].



4098. — Plateau de cuivre trouvé à Envermeu.
D'après Cochet, *op. cit.*, pl. xv, n. 7.

En Angleterre, Douglas avait trouvé dans un cimetière saxon un verre semblable, qu'il a dessiné dans ses *Nenia Britannica*. Akerman publia le dessin d'une coupe de verre semblable à celles d'Envermeu : « Elle a été trouvée, disait-il, à Woodnesborough, près Sandwich (Kent), dans un tumulus où il en existait plus de trente semblables, au rapport de Douglas. Celle-ci est la seule qui ait survécu. La couleur du verre est celle d'une feuille morte. Le dessin en est gracieux et elle ne pèse pas dans la main. Sous les bords sont des filets en pâte de verre et au fond est un bouton de la même substance [3]. »

Trois des coupes d'Envermeu sont arrondies par le fond comme un pois légèrement aplati; cette particularité se remarque aussi sur celle de Vicq; pour l'embouchure, celles de Vicq et de Selzen sont unies, tandis que celles d'Envermeu et de Woodnesborough sont ornées de six petits filets en pâte blanchâtre. Le verre d'Envermeu est très blanc, comme celui de Vicq, celui de Selzen est vert [4]. Une couche de tartre, d'un rouge très foncé, couvre les vases d'Envermeu, au dedans comme au dehors ; on dirait de la lie de vin desséchée.

X. Plateau en cuivre. — Une des coupes était posée sur le plateau de cuivre figuré ici, d'un millimètre

[1] Roach Smith, *The antiquities of Richborough, Reculver and Lymne, in Kent*, in-4°, London, 1850, p. 77. — [2] De Widranges, dans *Mém. de la Soc. philomat. de Verdun*, t. III, p. 229, pl. II, fig. 21. — [3] Akerman, *Remains of pagan Saxondom*, p. 33, pl. XVII, fig. 1. — [4] Roach Smith, *Collectanea antiqua*, t. II, pl. LI, fig. 4.

d'épaisseur, profond de 9 centimètres sur 29 de diamètre. Ce plateau, sans pieds ni anses, offre une étroite ressemblance avec celui qui a été trouvé à Douvrend, en 1838, et ceux de Selzen, 1845. Dans la campagne de 1854, le 26 septembre, on trouva dans une tombe un grand plateau de bronze (fig. 4099).

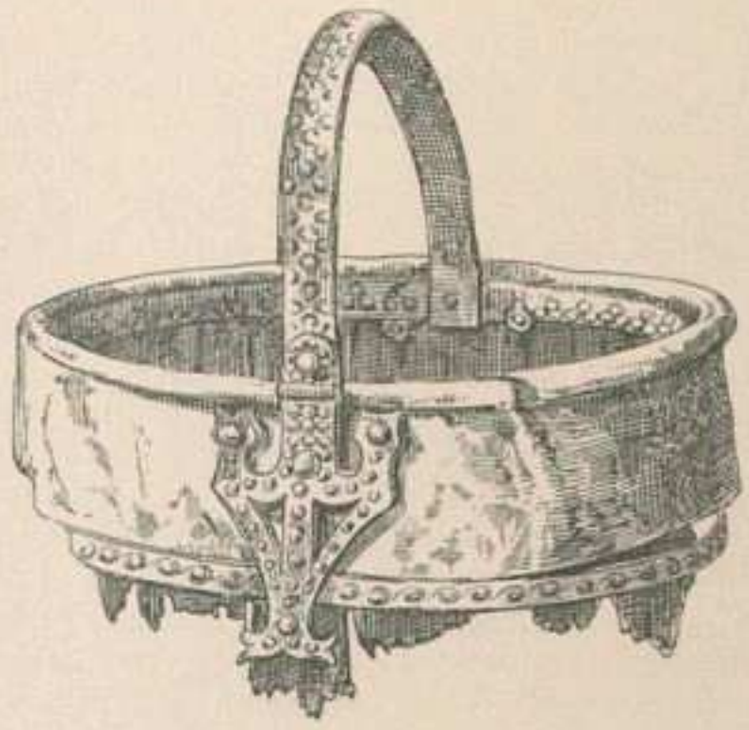
XI. Seau ou baquet. — En 1852, aux pieds d'un squelette, fut trouvé un seau ou baquet en bois, au milieu de fragments de tuiles à rebords. Ce seau, qui devait avoir près d'un mètre de circonférence, était garni, de haut en bas, de quatre ou cinq cercles de fer. Deux de ces cercles étaient larges et aplatis comme les nôtres. Les autres étaient fins et carrés. L'anse,

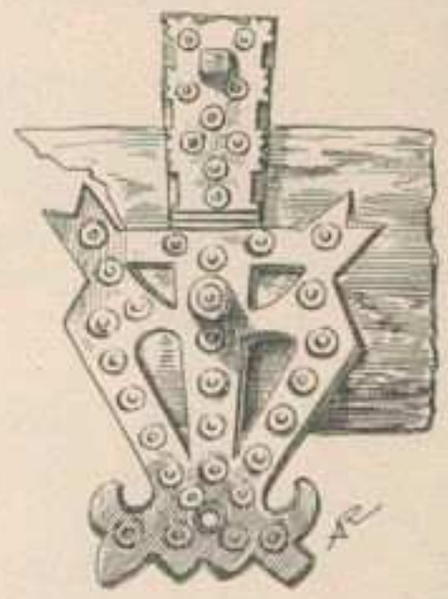


4099. — Plateau de bronze trouvé à Envermeu.
D'après *Bull. du Comité des langues... de la France*, 1855-1856, t. III, pl. X, n. 9.

également en fer, était hémisphérique, mais la verge en était carrée comme quelques-uns des cercles; ses deux extrémités s'emboîtaient dans des attaches également en fer. En 1838, à Douvrend, on avait recueilli les cercles de fer d'un seau et un petit baril en bois garni de cercles de cuivre; à Charnay, anses et cercles de seaux dans les sépultures burgondes: « il y avait même, dit l'abbé Cochet, une garniture qui paraissait fleurdelysée » (voir Fleur de lis). A Houdan, à la butte des Gourgans, un joli vase de cuivre jaune trouvé dans le cimetière franc était couvert d'une belle patine verte très brillante; il était orné, à l'intérieur et à l'extérieur, de lignes circulaires et parallèles, très légèrement tracées, et pourvu d'une anse mobile; le fond parait avoir été exposé au feu. D'autres seaux, baquets ou tonnelets de bois du même genre ont été trouvés en Allemagne et en Angleterre, à Fairford et à Selzen, car les restes de seaux en bois ou de baquets sont communs dans les tombeaux saxons; on en a rencontré[1] à Ash (Kent), à Fairford, à Streetway Hill (Cambridgeshire), parmi des armes en fer, des perles de verre, des monnaies romaines percées; un autre dans un *barrow*, près de

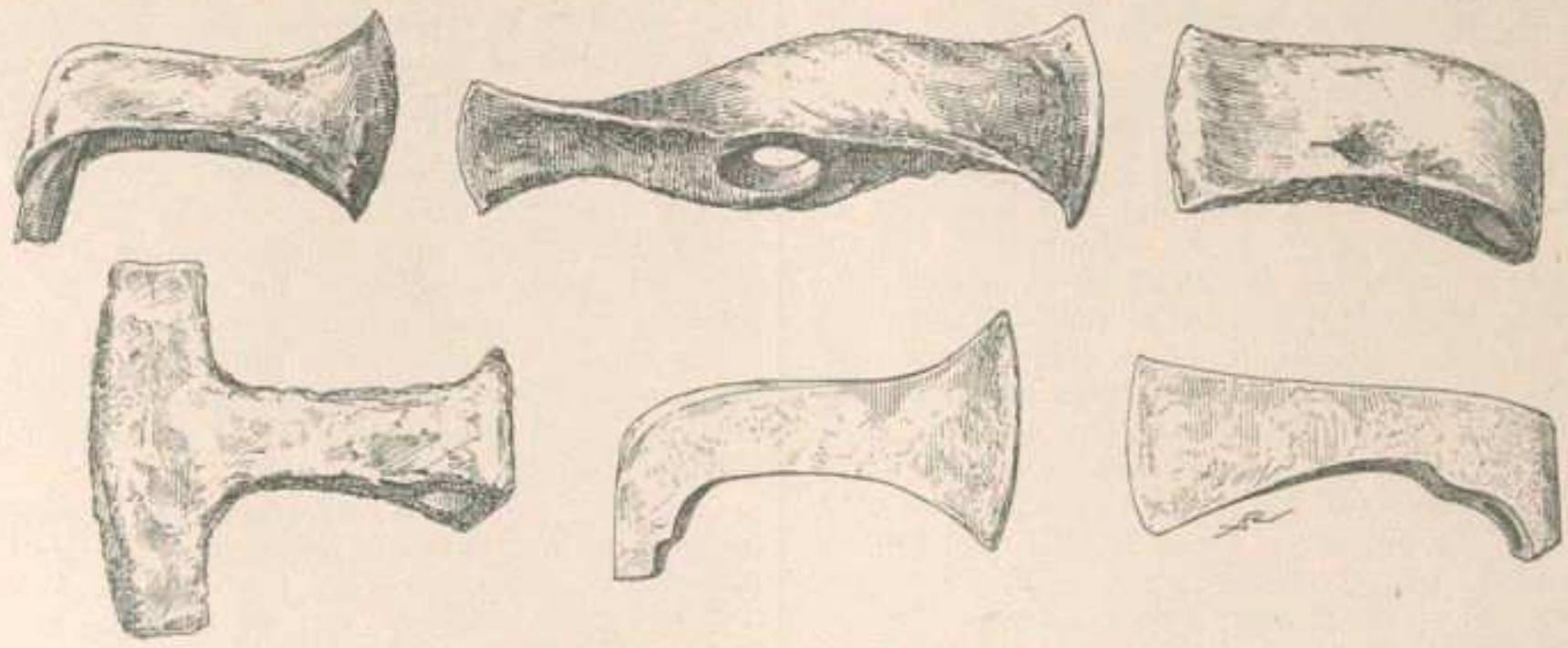
Marlborough, orné de cercles de métal, relevés en bosse avec des figures d'animaux; un autre encore





4100. — Anse de seau et oreillon, à Envermeu.
D'après Cochet, *Sépultures gauloises*, 1857, p. 164, 165.

entre Sandgate et Douvres [2]. En 1843, on trouvait un seau en bois d'if aux pieds d'un squelette, dans le tumulus de Roundway Down, près Devizes [3]; et



4101. — Haches trouvées à Envermeu.
D'après Cochet, *La Normandie souterraine*, pl. IX et XI; et *Sépultures gauloises*, p. 207.

deux autres semblables dans le cimetière anglo-saxon de Wilbraham (Cambridgeshire) [4]. Enfin un seau trouvé à Cuddesden (Oxfordshire) [5], pourvu d'une anse, ressemblant à s'y méprendre aux seaux de cuivre servant dans nos églises de campagne à l'aspersion dominicale de l'eau bénite; mais tandis que l'abbé

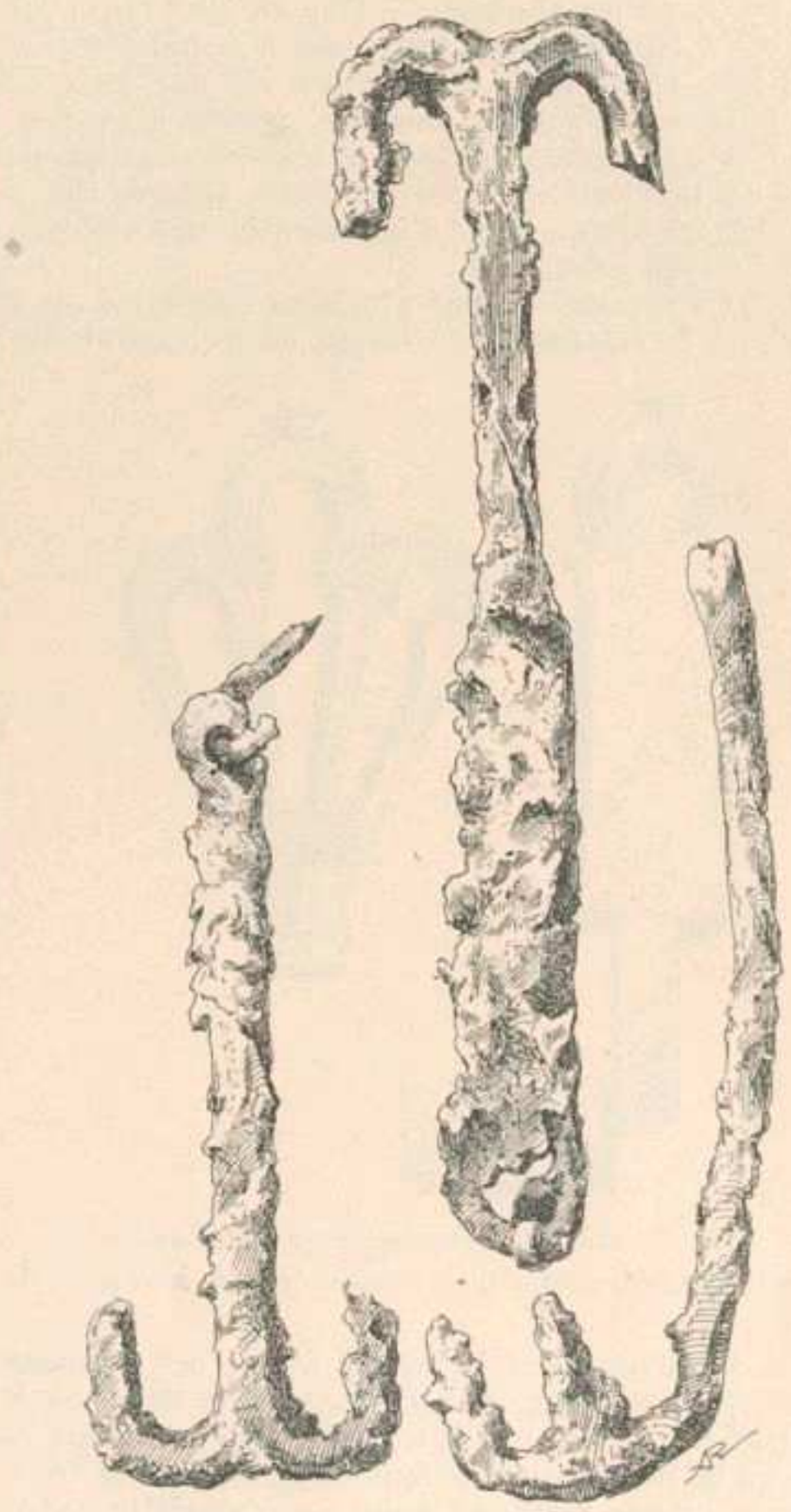
[1] Roach Smith, *op. cit.*, t. II, p. 161. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 161. — [3] Akerman, *op. cit.*, part. I, p. 2. — [4] *Proceedings of the Society of antiquaries*, t. II, p. 199. — [5] Akerman, *op. cit.*, part. VII, pl. XIII.

Cochet incline à voir dans ces seaux des vases à eau bénite, le protestant Akerman ne consent à y reconnaître qu'un récipient pour la boisson.

Dans une tombe, vers les pieds, furent trouvés deux seaux de bois, avec garniture de bronze. Tous deux étaient de même taille, tous deux avaient des anses de bronze et chacun trois cercles de fer à la partie inférieure. Les douves en bois étaient petites, étroites et noircies par le temps; un des seaux, au moment de la découverte, exhala encore une forte odeur, comme de la boisson fermentée; on eût dit de la bière. Le premier paraît avoir beaucoup souffert dans la terre où il avait été mis raccommodé; le cercle s'est trouvé brisé et un des oreillons cassé. Il y avait sur le bois quatre points dentelés, détail qui ne s'est pas retrouvé sur l'autre seau. Voici un des oreillons qui était intact (fig. 4100). Le second seau paraît avoir été doré; il est plus fin et plus orné que le premier, quoique fort ressemblant en ce qui est de l'anse et des oreillons. La bande supérieure en bronze est large et bien conservée; au-dessous d'elle règne un petit cercle en bronze très orné. Puis venaient trois cercles de fer étroits et peu distancés. Ils n'ont pu être tirés que par morceaux.

XII. Haches. — Sur les jambes était placée la hache de fer, touchant, d'une part, au bois du cercueil et, de l'autre, aux vêtements de laine dont elle avait gardé l'empreinte. On en a trouvé une trentaine dans les cinq premières campagnes et quelques-unes de plus dans les deux dernières (fig. 4101). Le plus souvent elles étaient seules; mais une douzaine de fois environ elles s'accompagnaient d'une lance, qui alors était placée aux pieds, la tête en bas; dans ce dernier cas, la hache et la lance ne touchaient pas au squelette. Les sépultures de Selzen nous montrent plusieurs fois ces deux armes dans la position ici décrite. Le manche n'a jamais été retrouvé [1], attendu que le temps en avait dévoré le bois. Une seule fois, à Lède, en Belgique, on a recueilli un manche de hache, mais il était en fer. Une des haches d'Envermeu avait conservé une toute petite portion de son emmanchement, protégé par une couche de rouille qui ressemblait assez à de la tôle ou à du fer battu. Le manche d'une autre hache se terminait par une espèce de massue, garnie de pointes de fer, piquantes et aiguës comme des épines. En 1854, on trouva deux haches d'un modèle nouveau [2] (fig. 4101), elles n'étaient point recourbées, par la lame, mais le tranchant s'ouvrait comme pour former un quart de cercle. Une hache entièrement semblable fut trouvée, en 1840, à Manneville (Calvados) dans un cercueil de pierre [3]. Une autre a été trouvée au mois de mars 1856, dans le cimetière franc-mérovingien de Séraing, près Liége, et les ouvriers qui l'ont découverte ainsi que cinq francisques ordinaires ont assuré que « le manche de bois des haches avait pu être placé dans les mains du guerrier [4] ». Une troisième hache faisait partie du cabinet de M. V. Simon, de Metz [5]; la plus belle fut trouvée à Rue-Saint-Pierre, près Beauvais, dans le cimetière franc. A l'opposé de la lame principale qui s'ouvre comme une hallebarde, on voit jaillir une forte pointe en fer qui faisait de cette hache une arme redoutable [6]. Le manche était en fer. Les haches des Francs étaient placées aux pieds des morts [7].

XIII. Clés en fer. — Le long des fémurs et un peu avant d'arriver au bassin, on trouva, en 1853, trois objets qui paraissaient être un trousseau de clefs. Ces trois pièces sont toutes différentes l'une de l'autre, ce qui nous donne un échantillon des diverses clés de ce temps. (Voir au mot Clé.) La plus petite et la mieux caractérisée, celle du moins qui se rapproche le plus de la forme actuelle, a 0 m. 12 de longueur et deux dents bien accusées de chaque côté (fig. 4102). La seconde, d'une longueur semblable, présente, au lieu de crochet, un ovale ou cercle aplati. La troisième, longue de 0 m. 18, montre au bas de son manche un crochet très prononcé de chaque côté (fig. 4102). Chacun des bouts supérieurs des trois objets est percé d'un trou dans



4102. — Clés trouvées à Envermeu.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. xiv, n. 3, 4, 5.

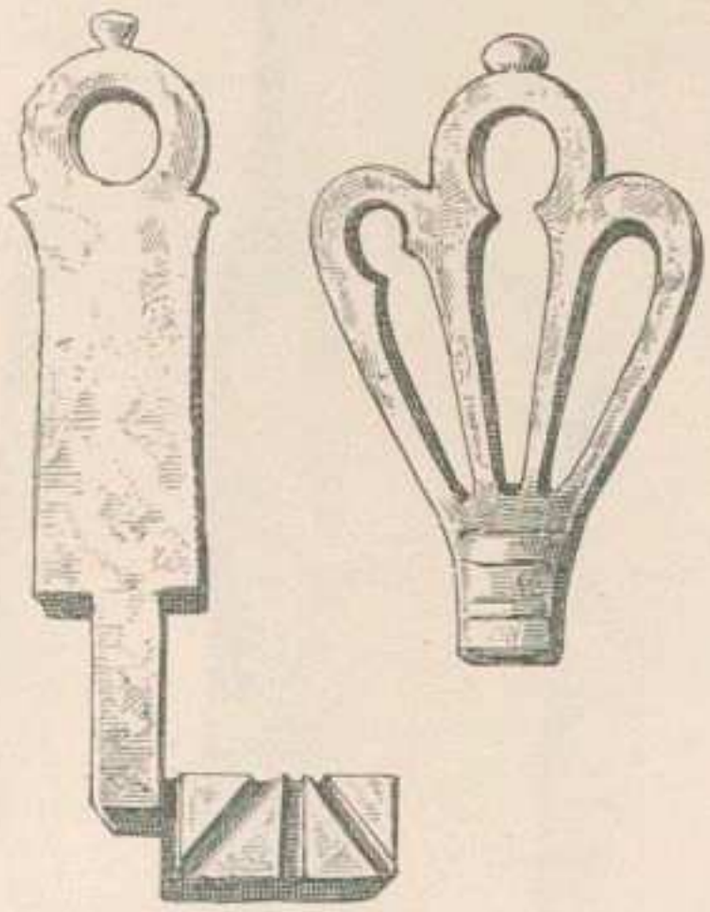
lequel était passé un anneau de fer dont on voit les restes. Les tissus se sont imprimés sur ces trois clés au moyen de l'oxyde. Cette particularité est encore plus visible sur une autre clé de fer trouvée dans la même fouille d'Envermeu, mais qui n'a que 0 m. 15 de longueur. Cet objet était tellement enveloppé dans les vêtements, qu'il garde l'empreinte de deux tissus différents : une toile de lin ou de chanvre très fin au dessous, un tissu de laine par dessus. D'autres clés en fer conservées au musée de Rouen proviennent de Lillebonne, de Maulévrier, de Vieil-

[1] Lindenschmidt, *Das germanische Todtenlager*, pl. xviii, xxi. — [2] Cochet, *Sépultures romaines, gauloises*, 1857, p. 160, 163. — [3] *Mémoires de la Société des antiq. de Normandie*, t. xii, p. 495, pl. v, fig. 9. — [4] G. Hagemans, *Rapport sur la découverte d'un cimetière frank-mérovingien à Séraing*, in-8°, Liége, 1856, p. 22, pl. ii, fig. 11 à 15. — [5] V. Simon, *Observations sur des sépultures antiques découvertes dans les Gaules*, dans *Mém. de l'Acad. de Metz*, 1850-1851, p. 3, pl. ii, fig. 8. — [6] *Mémoires de la Soc. acad. de l'Oise*, 1856. — [7] E. del Marmol, *Cimetières de l'époque franque découverts aux lieux dits le Tombois et les Minières à Védrin*, p. 10, pl. iii, fig. 9, 13.

Évreux [1]; on en a rencontré aussi dans les sépultures anglo-saxonnes de la Grande-Bretagne [2], notamment à Stowe Heath et dans le Leicestershire [3]; puis encore dans les tombes helvètes de Bel-Air [4], où on trouva trois clés dans une même tombe, ainsi que cela s'est produit à Envermeu. En France, outre les fouilles de Normandie, des clés en fer ont été trouvées à Serupt, en Champagne, dans un cimetière franc [5], à Courceroy, à Méry, à Arcis et à Verrières (localités de l'Aube). Ces clés paraissaient se trouver surtout dans les tombes féminines [6].

XIV. Clés de bronze. — Une clé de bronze fut trouvée à Envermeu en 1851, une à Londinières en 1850 (fig. 4103). Celle d'Envermeu est une sorte de languette rectangulaire, massive, percée d'un trou ovale et qui semble destinée à soulever un loquet; celle de Londinières imite un trèfle ajouré, elle a le talon foré comme la clé d'une montre ou d'une horloge. Le type est romain.

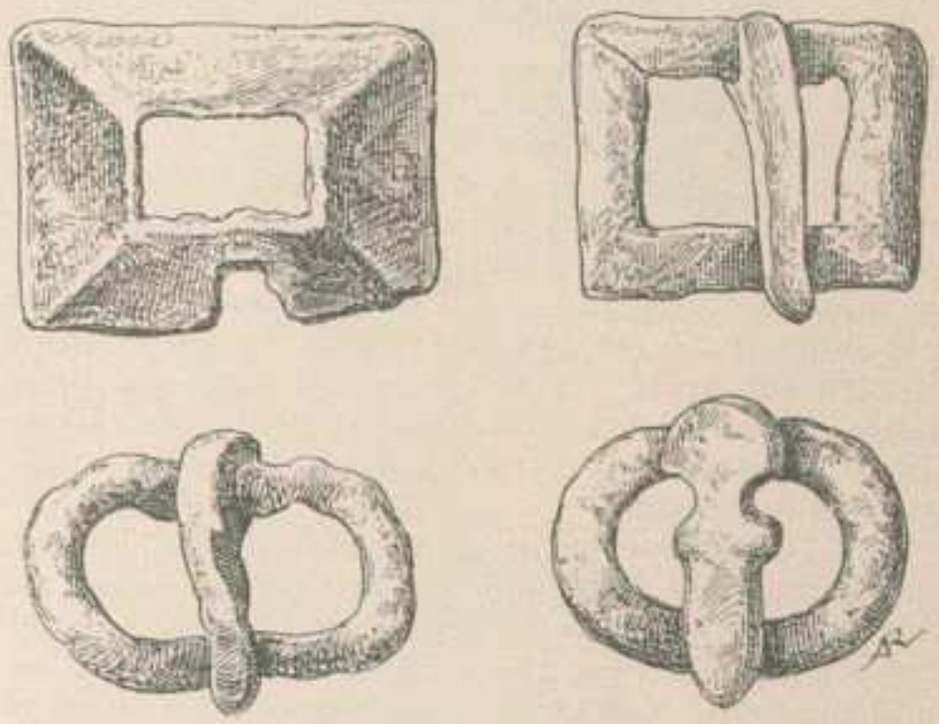
XV. Couteaux. — Sur plusieurs squelettes on a trouvé, à la ceinture, un couteau de fer, parfois sur



4103. — Clés d'Envermeu et de Londinières.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. xvi, n. 5, 6.

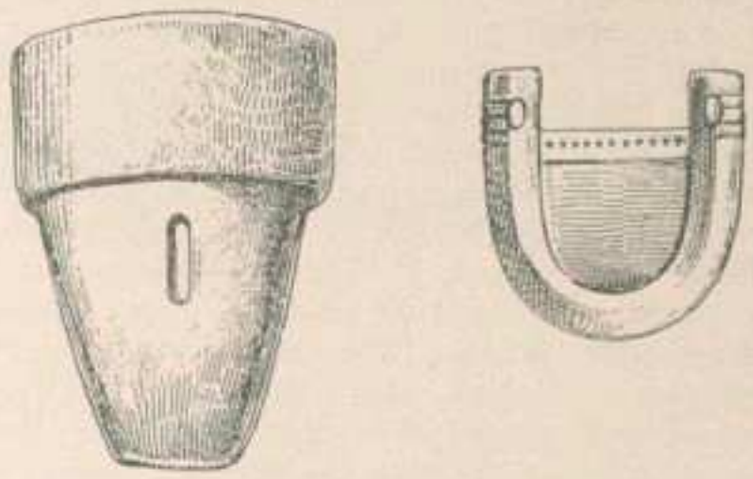
les os du bassin, parfois à côté. Un de ces couteaux avait été muni d'un manche en bois; la lame, ne se repliant pas, devait être introduite dans une gaîne de cuir ou de peau. Lors des fouilles de septembre 1854, dans la grande fosse, on trouva un squelette ayant à la ceinture une petite boucle de bronze rattachant un petit couteau placé en travers du corps; sur le côté, le long des hanches, se trouvait un grand couteau, espèce de poignard, mais moins grand qu'un scramasax. On a trouvé près de deux cents couteaux à Envermeu, également à Ouville et à Martot, ainsi que dans les autres cimetières francs. Quelques-uns étaient courts ou petits comme les *caqueux* de nos pêcheurs, d'autres longs et larges comme des couteaux de bouchers. Ils devaient se rattacher au ceinturon au moyen d'une courroie fermée par une boucle de bronze (fig. 4104). Le couteau se trouve sur tous les sujets, riches et pauvres, hommes et femmes, adultes et enfants; lorsqu'un défunt n'a rien, il a du moins un couteau. La loi salique en parle : *Si quis cultellum alienum juraverit sexcentis denariis, qui faciunt sol XV, culpabilis judicetur* [7].

A Farébersviller, en 1854, on trouva au moins huit couteaux ayant de 0 m. 08 à 0 m. 15 de longueur; à Manneville (Calvados), un couteau possédait encore son manche et sa virole [8]; à Seraing, près de Liége,



4104. — Boucles de bronze à Envermeu.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. xiii, n. 11, 12, 13, 14.

on a trouvé un grand nombre de couteaux; parmi ceux qui n'ont pas été brisés par les terrassiers, il s'en est trouvé qui mesuraient 6, 11, et même 21 centimètres [9]. Mêmes trouvailles dans les tombes du Kent, à Gilton, à Kingston, à Silberswold, comme à Londinières, à Lucy, à Parfondeval et à Envermeu. Dans cette dernière localité on a même rencontré un étui muni à son extrémité inférieure d'une garniture en argent de forme arrondie; une garniture entièrement



4105-4106. — Garnitures d'étuis à couteaux.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 213, 214.

semblable mais en bronze a été trouvée à Londinières (fig. 4105). Ce que cette garniture d'Envermeu présente de particulier, c'est que la feuille de métal n'était appliquée que d'un seul côté, celui qui était en vue. Dans le cimetière du Col de la Madeleine, en Savoie, on a trouvé un couteau placé dans un étui

[1] Cochet, *Normandie souterraine*, p. 336; Bonnin, *Antiquités gallo-romaines du Vieil-Évreux*, atlas, pl. xxxix, fig. 1, 4, 5, 6. — [2] W. M. Wylie, *Some account of the merovingian cemetery of Envermeu*, dans *Archæologia*, 1854, t. xxxv, p. 223-231. — [3] Roach Smith, *Collectanea antiqua*, t. ii; pl. xxxix, fig. 1, 2; pl. xli, fig. 4; pl. xlii, fig. 7, 8, 13, p. 165-166. — [4] F. Troyon, *Description des tombeaux de Bel-Air près Cheseaux sur Lausanne*, in-4°, Zurich, 1841, pl. i, fig. 9, 17, 18, p. 8. — [5] De Widranges, dans *Mémoires de la Société philomathique de Verdun*, t. iii, p. 237, pl. ii, fig. 15. — [6] *Séances générales du Congrès archéologique de France, tenu à Troyes en 1853*, in-8°, Caen, 1854, p. 92, 120; Cochet, *op. cit.*, p. 337. — [7] *Lex salica*, tit. xxix, art. 12, dans Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. i, col. 299. — [8] A. de Caumont, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. xii, pl. v, fig. 7. — [9] Hagemans, *Rapport sur la découverte d'un cimetière franc-mérovingien*, in-8°, Liége, 1856, p. 25-26.

de cuir, lequel était orné de beaucoup de petits clous de bronze et dont l'extrémité était garnie d'une demi-lune en bronze [1]. Enfin, à Envermeu, en 1854, on trouva la garniture de fer d'un manche de couteau. Cette garniture consistait en un cercle placé au sommet du manche en bois (fig. 4106). Dans ce cercle était renfermé un morceau de fer percé d'un tenon assez large pour laisser passer une lanière en cuir. Au moyen de cette lanière, le couteau se rattachait à la ceinture, ainsi que le font les bouchers de nos jours.

Entre le couteau domestique et le grand couteau appelé scramasax, on doit ranger le couteau-poignard. On en a rencontré trois dans le cimetière franc du Vieux-Driencourt, conservés aujourd'hui au musée de Neufchâtel-en-Bray. La lame se termine en pointe. mais ne coupe que d'un seul côté. Elle a 3 centimètres de largeur et une longueur totale de 30 centimètres, dont 10 pour la soie. Les lames, longues de 20 centimètres, étaient enfermées dans des étuis de bois dont est restée trace sur les deux côtés.

XVI. Sabre ou grand couteau. — On rencontre parfois des couteaux de grande taille, de ceux que Roricon, cité par Du Cange, nomme *cultellos per maximos quos vulgariter scramasaxos nominamus*. Ces couteaux-sabres se retrouvent partout : dans les cimetières d'Auffargis et de la Butte des Gargans (Seine-et-Oise), de Lorraine, du grand-duché de Luxembourg, de Belgique ; on les rencontre encore chez les Burgondes, à Charnay ; en Picardie, en Helvétie et en plus grand



4107. — Poignard à rainures.
D'après Cochet, *La Normandie souterraine*, pl. xvi, n. 7.

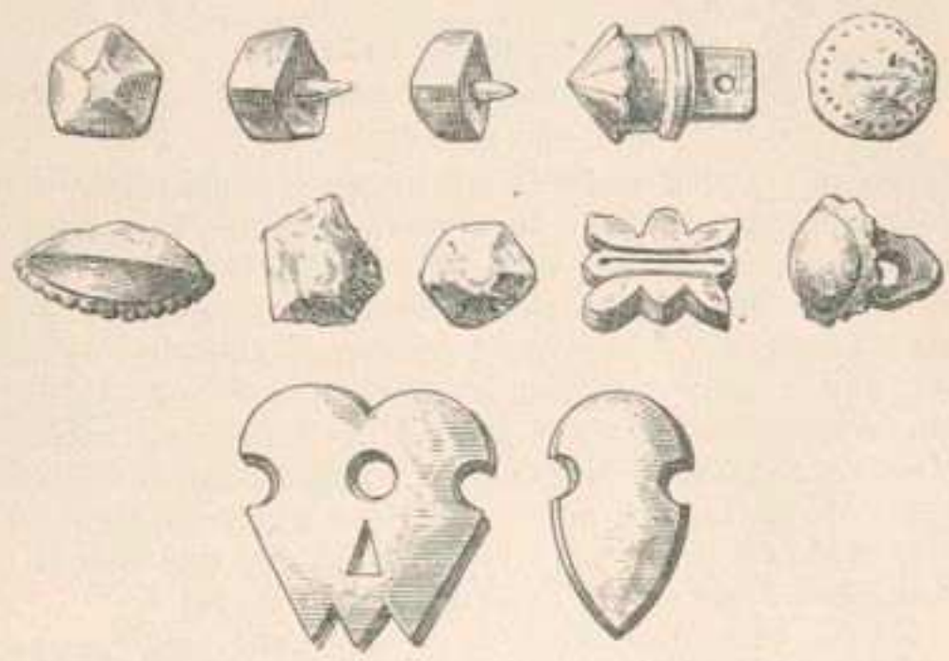
nombre encore dans la Rhénanie. Les Saxons enterrés en Angleterre ont connu et employé le scramasax et Godefroy de Viterbe imagine que le vocable *saxo* vient du couteau *saxa* dont ils ne se séparaient jamais :

Ipse brevis gladius apud illos saxa vocatur,
Unde sibi saxo nomen peperisse notatur.

Grégoire de Tours raconte que Frédégonde fit fabriquer *duos cultros ferreos* et qu'elle ordonna *caraxari profundius et veneno infici*, en sorte que *si mortalis adsultus vitales non dissolveret fibras vel ipsa veneni infectio vitam possit velocius extorquere;* ailleurs Grégoire parle encore de ces poignards empoisonnés : *cum cultris validis quos vulgo scramasaxos vocant, infectis veneno, utraque latera ei feriunt*, et encore : *gladiatores percusserunt regem in alvum scramasaxis*. Le poison était logé dans les rainures de la lame, le long du dos. Dans la campagne de 1853, on trouva deux de ces poignards avec deux rainures de chaque côté (fig. 4107). Longue de 0 m. 41 et de 0 m. 55 avec le manche, la lame se termine en pointe effilée et sa plus grande largeur est de 0 m. 05. Toute rongée qu'elle est par la rouille, elle pèse encore un kilogramme. Assurément celui qui recevait ce couteau dans la chair n'avait pas besoin de poison. Le scramasax est toujours l'arme la plus commune, bien qu'à Envermeu on n'en ait rencontré que quatre ou cinq en 1854 et un en 1855 ; trois à Ouville ; quatre ou cinq à Martot ; un à Colleville, près Fécamp ; deux à Sigy, le long du mur de l'église, tous de même type : longs de 0 m. 40 environ, larges de 0 m. 05 ou 0 m. 06, tranchants d'un seul côté, portant deux rainures sur le dos. Les scramasax trouvés à Farébersviller ont une longueur totale de 0 m. 60 à 0 m. 70 ; ceux de Suisse et de Savoie varient de 0 m. 45 à 0 m. 75 sur 0 m. 04 à 0 m. 06 [2].

A Envermeu, à Ouville-la-Rivière on a trouvé des scramasax avec une forte entaille qui semble avoir été faite volontairement, soit pour signifier que l'arme du mort ne doit plus servir après lui, soit pour détourner les violateurs de tombes de l'emporter et d'en trafiquer ; à Eslettes les épées étaient ployées ; à La Rue-Saint-Pierre près Beauvais, elle était brisée en plusieurs morceaux, de même à Selzen [3].

XVII. Ceinturon. — Couteau, épée, scramasax étaient attachés au ceinturon de cuir ou de tissu dont la trace a été reconnue sans hésitation. En de nombreuses tombes, le ceinturon de cuir était orné à chacune de ses extrémités de petits clous de bronze, intéressants par leurs formes (fig. 4108). Quelques-uns avaient la surface unie, d'autres étaient striés. La forme de la tête variait beaucoup, tantôt elle était ronde, tantôt carrée ou pentagonale ; parfois elle était aplatie et parfois bombée ; très souvent elle était



4108. — Clous de bronze et ornements de ceinturons.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. vii, xi, xiii.

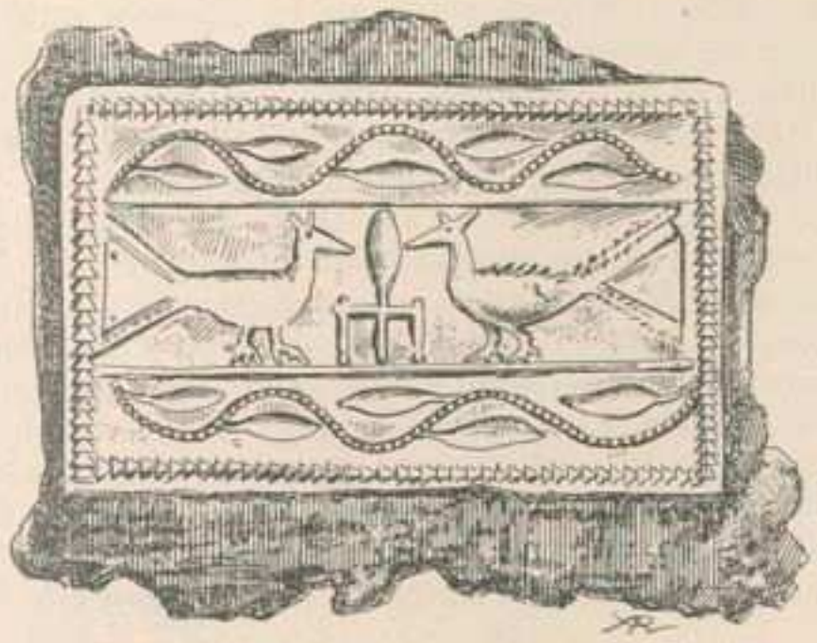
décorée. Tous ces clous avaient été étamés ou argentés, rarement dorés, l'imagination pouvait se donner libre cours à leur endroit. On en a trouvé un très grand nombre à Londinières et à Envermeu, mais on retrouve cette décoration en Suisse, en Angleterre, en Rhénanie, à Selzen, à Bel-Air, et déjà M. de Caumont les avait signalés dans un cercueil de pierre à Rauville (Calvados), ainsi que M. de Widrange, en Lorraine.

Il est encore un genre d'ornement fort commun dans les sépultures franques. C'est un petit objet de bronze de forme aplatie, terminé en pointe à une des extrémités, tandis que l'autre est une espèce de tête arrondie (fig. 4108). Cette pièce, constamment étamée et polie sur sa face, présente toujours au revers un tenon percé pour y passer une goupille, au moyen de laquelle elle se trouvait fixée au cuir ou au tissu. Cet ornement de ceinture se retrouve non seulement en France, mais encore en Allemagne, en Angleterre, et en Suisse. Cochet en avait rencontré près de cent vingt dans les tombes de la vallée de l'Eaulne. L'opinion générale est que cet objet servait à décorer l'ex-

[1] Gosse, *Notice sur d'anciens cimetières*, pl. vi, fig. 2. — [2] Dufresne, *Note sur des sépultures gallo-frankes trouvées en 1854*, p. 4 ; V. Simon, *Observations sur des sépultures antiques découvertes dans les Gaules, 1850-1851*, p. 2 ; *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. xii, p. 425, pl. v, fig. 12 ; Gosse, *Notice sur d'anciens cimetières trouvés soit en Savoie, soit dans le canton de Genève*, p. 11-12 ; Bryan Faussett, *Inventorium sepulchrale*, edit. y Roach Smith. London, 1856, pl. xv, fig. 1-2 ; G. Hagemans, *Rapport sur la découverte d'un cimetière franc-mérovingien à Séraing*, p. 25, pl. ii, fig. 21. — [3] *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, t. iii, pl. iii, fig. 6 ; Lindenschmidt, *Die germanische Todtenläger bei Selzen*, pl. 7.

trémité du ceinturon qui était passée dans la boucle et qui probablement restait pendante.

XVIII. Boucles. — La ceinture fermait sur la hanche au moyen d'une boucle (voir Fibules), dont l'ardillon était souvent usé au milieu par le frottement du cuir. A Envermeu seulement on a trouvé entre cent cinquante et deux cents boucles; la majeure partie était en fer, les autres en bronze ou alliage de bronze recouvert d'étain. Une d'entre elles avait été



4109. — Plaque de ceinturon.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XII, n. 4.

dorée. Quelques autres, en bronze, possédaient de jolis appendices du même métal étamé, recouverts d'ornements en creux et garnis sur les bords de têtes de clous très saillantes. Quelques-uns offraient des verres rouges, verts, jaunes, découpés et appliqués sur cet appendice; d'autres avaient des croix ou des quatre-feuilles percés à jour. Une boucle de bronze était recouverte d'une feuille d'argent assez épaisse que l'oxydation du métal inférieur avait soulevée et détachée, ce qui a permis de constater que l'argent était allié à du cuivre avec des traces de fer [1].

XIX. Plaques d'argent avec relief. — Le plus curieux ornement de ceinturon trouvé à Envermeu est une plaque de fer très mince, à laquelle est adhérente une petite planchette de bois, maintenant oxydée et vermoulue (fig. 4109). Sur cette planchette avait été appliquée une lame d'argent assez mince, mais qui n'a point été altérée. Cette lame est entourée de petits ronds dans son pourtour. A l'intérieur de cette guirlande, sur deux côtés seulement, le haut et le bas, se voient deux branches à feuillage lancéolé. Sur le fond, au centre, un trépied supportant un objet ovoïde entre deux paons.

XX. Ciseaux. — On a trouvé six à huit paires de ciseaux de fer enveloppés dans des étuis de bois ou de peau, aussi bien dans les tombes des hommes que dans celles des femmes.

XXI. Chainettes. — Ces chaînettes ou mailles de fer trouvées en paquet, très oxydées, sont sans destination connue. Un de ces tas contenait un grand anneau de cuivre et une grosse boule de verre.

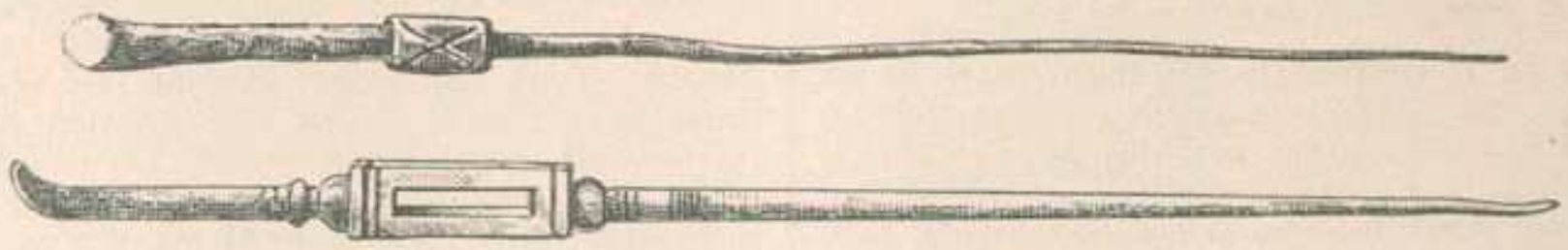
XXII. Anneaux. — Une douzaine d'anneaux dont deux en or, deux en argent, les autres en bronze.

XXIII. Bracelets. — Quelques bracelets sans grand intérêt, mais un dont la forme est identique à celui qui fut trouvé dans le tombeau de Childéric; à Envermeu il appartenait probablement à une femme. D'autres bracelets étaient composés de perles de verre ou de terre cuite. Un bracelet comptait huit perles; un autre, cinq perles de verre, une perle de succin et trois médailles romaines percées et attachées au fil principal par un minuscule anneau de laiton. La plus petite de ces monnaies était un bronze quinaire de Constantin le Grand, la seconde une pièce de billon de Posthumius, la troisième un moyen bronze effacé. Cette dernière pièce, outre le trou de suspension, possédait une échancrure, en forme de croissant, dans laquelle était passée une perle de verre. Le point le plus remarquable de ces bracelets, c'est que l'anneau dans lequel étaient passées les perles était de fer.

Autre bracelet, en verre noir, d'une seule pièce, c'était du verre ordinaire, coloré par de l'oxyde de fer. Un bracelet de verre fut trouvé également dans un tombeau en plomb de Picardie, proche de l'ancienne *Samarobriva*.

XXIV. Styles. — Neuf styles en bronze et un en argent; un dixième style en bronze fut trouvé pendant la sixième campagne. Ces styles ressemblent, à s'y méprendre, à ceux qui furent trouvés à Lucy, à Parfondeval, à Londinières. Le plus long mesurait 0 m. 22; sa boule, de forme carrée, est ornée d'une croix; celui que nous donnons ici (fig. 4110), avec son manche percé à jour, vient de Verrières (Champagne).

XXV. Fers de flèches. — On en a trouvé à Douvrend, à Londinières, à Parfondeval, à Eslettes, à Envermeu. Ici ce fut d'abord un fer isolé, puis un paquet de quatre, ce qui semblerait indiquer la provision d'un carquois; ces fers différaient d'ailleurs entre eux : deux avaient la lame en losange et une en ovale; le quatrième ressemblait à un dard dont les deux ailes se composeraient de pointes acérées (fig. 4111). C'est



4110. — Styles d'Envermeu et de Verrières.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 350 et *Normandie souterraine*, pl. XIII, n. 16.

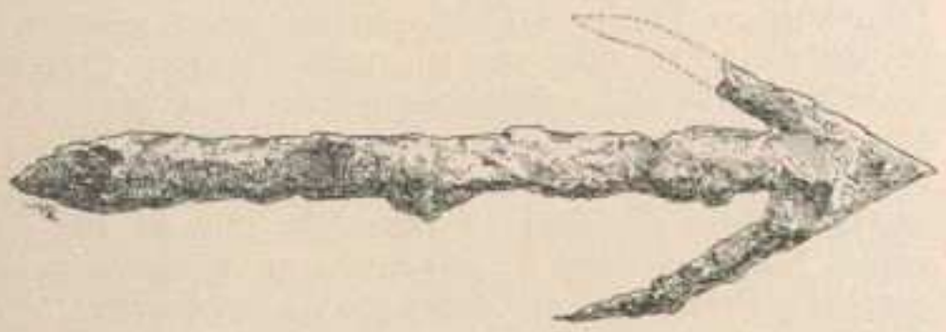
une sorte de flèche barbelée, une « fléchette », comme on a dit de nos jours, qui a été trouvée en compagnie de trois fers de flèches de formes différentes. Cette sorte de javelot barbelé a reçu communément et gratuitement le nom d'angon, mais ce javelot est aussi bien un harpon et on le rencontre à Envermeu (Seine-Inférieure), à Greisch (Luxembourg), en Suède et en Norvège. Nous y reviendrons plus loin.

XXVI. Monnaies. — Dans la campagne de 1851, rapporte l'abbé Cochet, on trouva une monnaie gauloise pesant six grammes moins trois décigrammes [2]; elle est percée d'un trou disposé pour la suspendre au cou ou au poignet; elle a pu recevoir une autre destination, puisque, au moment de la découverte, la partie concave était remplie d'un mastic assez dur, ainsi que le trou. La partie convexe a dû représenter une

[1] Girardin, *Analyses de plusieurs produits d'art d'une haute antiquité*, dans *Précis analytique des travaux de l'Académie de Rouen pour 1852*, p. 174. — [2] Lambert, *Essai sur la numismatique gauloise du nord-ouest de la France*, pl. VI, n. 3, 4, 5, 6, 7; pl. XI *bis*, n. 11, 12, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. XIII.

tête d'Apollon, qui a été polie et unie comme un miroir. Sur les bords, on remarque une légère saillie, ce qui donne à cette pièce l'aspect d'un bouton. Dans le tombeau de Childéric on trouva quatre monnaies forées qui avaient sans doute été portées au cou.

Les monnaies romaines sont nombreuses; on a trouvé une vingtaine de pièces, la plupart très frustes, surtout celles du haut-empire; il y en avait une en billon, le reste était en grand, petit ou moyen bronze. Huit au moins appartenaient aux césars des trois



4111. — Flèche barbelée.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XVI, n. 5.

premiers siècles : un Alexandre-Sévère, quelques Constantin bien conservés. Deux monnaies du haut-empire, trouvées ensemble au milieu d'objets de bronze, semblent avoir été enchâssées dans des montures de cuivre et avoir servi d'ornement, ce qui s'est trouvé ailleurs.

Les monnaies franques sont les plus intéressantes. On en comptait cinq, mais une d'elles a péri, tombant en poussière quand on la manipula. Toutes ces monnaies étaient dans des fosses et à la ceinture même des morts, ce qui porte à croire qu'elles se trouvaient dans des bourses ou cachées sous le ceinturon. Elles ont été recueillies au milieu de couteaux, de boucles et de pierres à feu. Le dernier carolingien était dans la coupe des terrains, à 0 m. 75 du sol et à 0 m. 75 du squelette [1].

1° + VACIVMAVIT : buste, diadémé et drapé; ℞ VOMFI. Ange crucigère, debout dans un char, à droite; devant, une étoile, et au-dessus, une couronne (fig. 4112). En réalité c'est une Victoire crucigère marchant à droite, et ayant devant elle une étoile. Les légendes de cette pièce, comme celles des trois autres, avaient été rendues presque indéchiffrables par la barbarie du travail et l'oxydation du métal. Les caractères visibles sur le dessin semblent donner les lettres NASIVS, débris du nom de l'empereur Anastase. Au revers on peut trouver les éléments de la légende *Victoria Augusta*. C'est aux monnaies du même empereur que le type de ce revers semble emprunté.

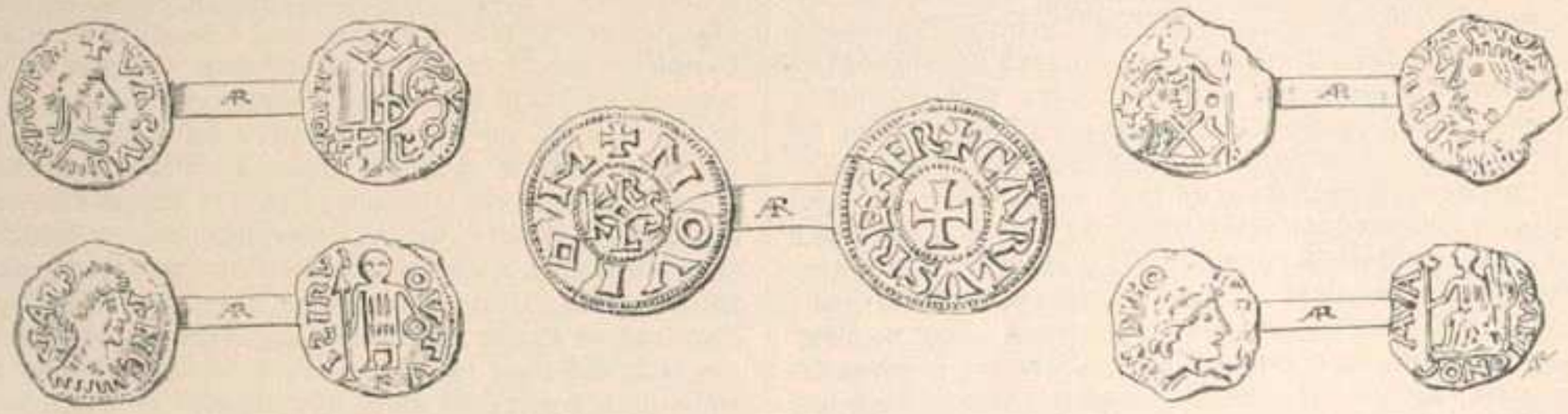
2° ANCVAƆO buste diadémé à droite; ℞ OVTVI-SIRVI et à l'exergue C. Guerrier franc debout tenant de la main droite une lance, et de l'autre une couronne (fig. 4112). Dans l'« informe assemblage » de lettres, J. de Pétigny croit pouvoir encore retrouver quelques éléments du nom d'Anastase et la légende de *Victoria Augusta*.

3° Débris informes de légende offrant de nombreuses traces de surfrappe; tête diadémée à droite; ℞ personnage assis à droite sur une chaise curule, derrière lui un trophée sur lequel il semble s'appuyer; devant lui, une étoile (fig. 4112). Cette pièce est la plus dégradée; parmi les débris de la légende, J. de Pétigny croit reconnaître quelques lettres ayant appartenu au nom de Justinien.

4° DN (liés) I..O... Tête jeune, diadémée, à droite; ℞ AVA···ANI; à l'exergue ƆONO. Un roi assis, tourné vers la gauche, tenant une longue croix appuyée sur la terre; derrière lui, une lance garnie de son *amentum* fichée la pointe en bas dans le sol. En réalité, une Victoire assise; au droit on lit DN, sans plus, et, au revers VANANI ce qui semble avoir appartenu au nom de Justinien.

Toutes ces pièces étaient fort oxydées, leur poids variait de 0 gr. 19 ou 3 grains 6/10 à 0 gr. 23 ou 4 grains 1/3. Un fragment soumis à l'analyse donna le titre d'environ 800/1000 d'argent fin. On peut considérer comme d'agréables rêveries les explications données de l'ange crucigère en souvenir de Tolbiac ou de Vouillé, de la chaise curule du préfet de Trèves Egidius et du roi Théodebert assis avec une lance dont la pointe est fichée dans le sol!

5° + CARLVS REX FR.; ℞ + NOVIOM. Denier carolingien, argent, poids 1 gr. 77 ou 33 grains 3/10, monogramme de *Karolus* (fig. 4112).



4112. — Monnaies franques trouvées à Envermeu.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XVII.

XXVII. Vrilles. — Au cours des premières explorations, Cochet avait rencontré un instrument en fer, ressemblant à une clé et dont la destination restait problématique. En 1854, il rencontra un nouvel exemplaire le long d'un fémur et au nom de « fiche-patte » substitua celui de vrille ou tire-bouchon en spirale entouré de cuir. Cet outil devait servir probablement à percer le cuir ou le bois.

XXVIII. Épées. — Dans la grande fosse de 2 m. 40 sur 2 m. 80, qui contenait plusieurs corps couchés en double assise, le premier objet qui ait apparu était une grande épée, dont le fourreau en bois recouvert de peau est encore très reconnaissable (fig. 4113). Sur les côtés étaient des tringles ou garniture d'argent ou de bronze étamé; l'extrémité arrondie est recouverte d'un lame d'argent très brillante. Cette garniture, comme on l'a déjà dit, n'existe que d'un côté, celui

[1] Thomas, *Description de cinq monnaies franques inédites trouvées dans le cimetière mérovingien d'Envermeu, précédée de considérations historiques sur les systèmes monétaires en usage chez les Francs aux V et VI[e] siècles*, dans *Normandie souterraine*, 1re édit., 1854, ch. XXV, p. 353-397; 2e édit., 1855, p. 357-363 (résumé); cf. J. de Pétigny, dans *Revue numismatique*, 1855, t. XX, p. 65-81; E. Cartier, *ibid.*, p. 297-300.

qui était vu du public. L'épée elle-même était rattachée au ceinturon par une très belle boucle de bronze. Chez les Francs, l'épée était une arme réservée aux guerriers d'élite, ce qui explique sa rareté dans les tombes. A Ouville, sur cent squelettes, on n'en trouva aucune; à Envermeu, en 1854, deux sur soixante individus; en 1855, une sur soixante-cinq fosses. La longueur totale de l'épée figurée ici est de 0 m. 89; la lame, rompue par le milieu, mais non diminuée, mesure 0 m. 78 de long sur 0 m. 05 de large. Vers le sommet deux tringles de cuivre rayées, étamées ou argentées décoraient le fourreau, dont la garniture d'argent, à l'autre extrémité, était longue de 0 m. 10, et munie également de deux tringles argentées ou d'argent pur.

Dans le cimetière de Farébersviller, près de Saint-Avold (Moselle), sur six sabres, huit couteaux et cinq lances, on a trouvé quatre épées à deux tranchants, mesurant entre 0 m. 80 et 0 m. 90 de longueur. C'était probablement l'arme de la cavalerie, ce que tendrait à prouver la présence d'un éperon de bronze près d'une de ces épées. « La lame de ces épées austrasiennes a une longueur totale de 0 m. 90 sur 0 m. 05 de large. La poignée en bois ou en corne, de 0 m. 05 de haut, était fixée à la lame par deux plaques de fer, retenues par des clous de cuivre. Le pommeau, d'une forme triangulaire, est également en fer, il est long de 7 centimètres et se trouvait séparé de la plaque supérieure



4113. — Fourreau d'épée. D'après Cochet, *Sépultures*, p. 162.

de la poignée par une légère bande de corne garnie d'une feuille de cuivre. La boucle du ceinturon, également en fer damasquiné en argent, avait été appliquée sur le cuivre par de larges clous en cuivre, à tête bombée et aux rebords guillochés; sa longueur est de 0 m. 12 sur 0 m. 06 de largeur. Le fourreau de l'épée consistait en deux planchettes de bois, recouvertes en cuir, le tout ajusté entre des tringles de cuivre, dont deux fragments existent encore [1]. » Au cimetière du Tombois, à Védrin, près Namur, on trouva « deux épées en fer, à double tranchant. L'une, longue de 0 m. 69 et large de 0 m. 04 à 0 m. 05, était entre les jambes du guerrier. La poignée, brisée en partie, était garnie à sa base d'une sorte de garde en bronze. Le dessus de la poignée paraissait avoir conservé aussi un ornement du même métal. L'autre, longue de 0 m. 72, était également large de 0 m. 04 à 0 m. 05, on l'avait trouvée le long de la jambe droite. Des parcelles de bois, provenant du fourreau, étaient encore adhérentes à l'épée, que soutenait à la ceinture une forte boucle en bronze [2]. » Dans le cimetière de Séraing, près Liége, on a trouvé deux épées pour un total de deux cents squelettes. Une de ces épées mesure 0 m. 80, l'autre 0 m. 87, la soie comprise. Sur la lame, dont la largeur est de 0 m. 04, on reconnaît « les vestiges d'un fourreau en bois qui fut probablement recouvert de cuir [3] ». L'épée trouvée, en 1845, dans les sépultures à La Rue-Saint-Pierre, près Beauvais, garnie d'or, d'argent et de verroteries, mesure 0 m. 88 [4]. Dans le cimetière du Mont-Lupfen, près d'Oberflacht (Wurtemberg), huit épées furent exhumées, mesurant toutes 0 m. 80 de longueur sur 0 m. 04 de largeur, ayant la lame à double tranchant. « Toutes étaient généralement placées à droite du mort, sauf une à gauche et deux près de la tête; toutes se trouvaient dans des fourreaux. Les plus simples de ces gaines étaient en écorce de bouleau, d'autres y ajoutaient du cuir et quelques-uns une garniture d'argent au bas, à la tête et sur les côtés. L'une d'elles a présenté un pommeau en pierre [5]. » Parmi les trois épées provenant du cimetière de Gilton Town (Kent), une possède un pommeau en bronze de forme à peu près sphérique, offrant quatre petites têtes en relief, placées dans des niches, ce qui semble être d'un travail romain [6].

XXIX. Boucliers. — En 1850, 1853, 1854, on a trouvé à Envermeu des *umbo*, généralement placés à la hauteur du genou. Le manche ou armature était brisé, mais il est facile de reconnaître que la branche de fer était unique. Les clous à tête plate, qui rattachaient l'*umbo* à l'appendice, étaient encore revêtus d'une lame d'argent très brillante; mais on ne peut affirmer que l'*umbo* fut également recouvert d'argent. Ces pièces n'égalent pas en intérêt celle de Londinières, trouvée en 1852, où l'*umbo* a conservé sa monture de fer [7]. Il n'est guère de cimetière barbare qui n'ait donné sa récolte d'*umbo*. Deux à Selzen [8], douze à Fairford [9], quatre à Ozingell (Kent) [10], cinq à Charnay (Saône-et-Loire) [11], un à Émérange, un à Mondorf (Luxembourg), d'autres à Lède (Belgique) [12]. A Miséry (Somme) fut trouvé un bouclier de fer dont l'*umbo* et l'appendice étaient revêtus d'une lame d'argent doré, sur laquelle était estampillé le nom de l'orfèvre [13]; à Bâle, on a trouvé un *umbo* damasquiné, et à une lieue de Verdun, non loin de la Meuse, fut trouvé un *umbo* que Schœpflin prit pour un casque [14]. Les artistes ou les archéologues n'ont guère eu d'autre souci que de reproduire les *umbo* parvenus à leur connaissance. A Harnham Hill, près Salisbury, l'*umbo* est accompagné d'une barre de fer [15]; à Ozingell un des *umbo* garde sa poignée [16]; on y voit le creux où l'on plaçait la main et les deux clous qui fixaient cette traverse à l'*umbo*. Disposition semblable sur une pièce de

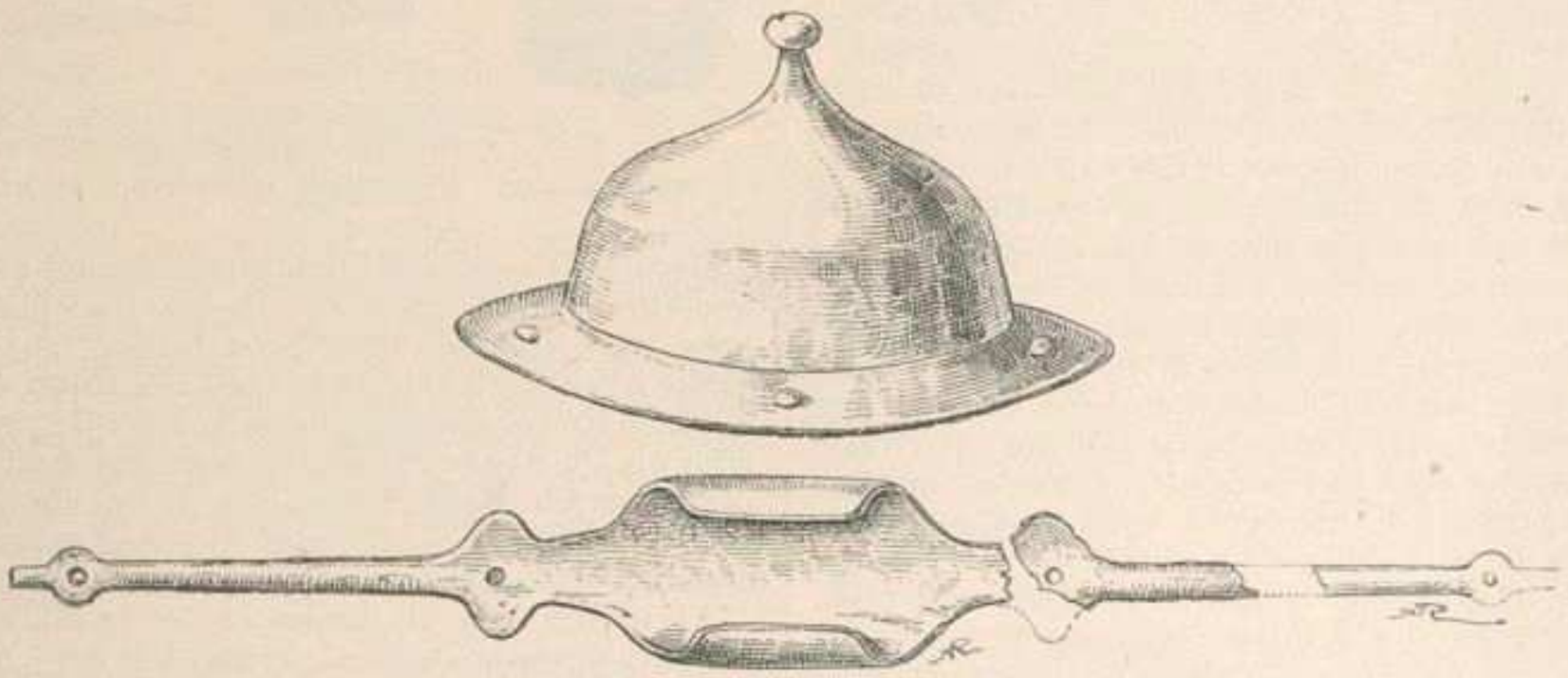
[1] Dufresne, *Notice sur des sépultures gallo-frankes trouvées en 1854*, p. 6. — [2] E. del Marmol, *Cimetières de l'époque franque découverts aux lieux dits le Tombois et les Minières, à Védrin*, p. 9-10, pl. III, fig. 6, 7. — [3] G. Hagemans, *Rapport sur la découverte d'un cimetière franc-mérovingien, à Séraing*, in-8°, Liége, 1856, p. 24-25, pl. II, fig. 17. — [4] *Bulletin de la Commission archéologique du diocèse de Beauvais*, t. I, p. 41. — [5] F. von Dürrich, *Die Heidengräber am Lupfen (bei Oberflacht)*, in-4°, Stuttgart, 1847, p. 111, n° 2, 7, 28, 30, 34, 38 et planches. — [6] Bryan Faussett, *Inventorium sepulchrale*, edited by C. Roach Smith, London, 1896, p. 7, 11, 20; pl. X, fig. 5, 6, 7. — [7] Cochet, *Normandie souterraine*, pl. VIII. — [8] Lindenschmidt, *Das Germanische. Todtenlager bei Selzen in der Provinz Rheinhessen*, in-8°, Mainz, 1848, pl. VII et pl. générale. — [9] W. Wylie, *Fairford graves, a record of researches in an Anglo-Saxon burial place in Glocestershire*, in-4°, Oxford, 1852. — [10] Roach Smith, *Collectanea antiqua, etchings and notices of ancient remains*, in-8°, London, 1854, t. III, part. 1, pl. II. — [11] H. Baudot, *Description d'objets antiques découverts, en octobre 1832 dans le territoire de Charnay*, dans *Mém. de la Comm. des antiq. de la Côte-d'Or*, 1832, 1833. — [12] Namur, dans *Publications de la Soc.*, etc., *de Luxembourg*, t. VIII, p. 36, 45, 47, pl. IV, fig. 23, 24. — [13] Rigollot, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie*, t. X, p. 220. — [14] *Museum Schœpflini*, in-4°, Argentorati, 1773, t. I, p. 143-144, pl. XVI. — [15] Akerman, *An account of excavations in an Anglo-Saxon burial ground at Harnham Hill, near Salisbury*, London, 1854, p. 2, pl. I, fig. 2; *The archæologia*, t. XXXV, p. 259-278. — [16] Roach Smith, *op. cit.*, t. III, part. 1, pl. II, fig. 5, 6.

Charnay, une bande de fer, creuse et arrondie, traverse la cavité, de même à Selzen. Sur un bouclier de Charnay adhérait une branche de fer destinée à soutenir l'appendice, ainsi à Envermeu en 1853, où une verge unique partant de chaque extrémité du manipule s'avance et dépasse l'*umbo* jusqu'à une distance de 0 m. 15 d'un côté et 0 m. 07 de l'autre. La longueur totale de la verge et du manipule était de 0 m. 50, il faut ajouter que les deux extrémités étaient brisées (fig. 4114). Du cimetière franc de Verrières, près Troyes, vient un *umbo* entièrement semblable à ceux d'Envermeu, muni comme eux de cinq clous à têtes plates, destinés à rattacher ses bords à la planchette de l'appendice. Cet *umbo* a également conservé son armature, qui consiste dans un manipule de fer terminé à droite et à gauche par une verge unique finissant au clou qui l'attachait à la garniture. Cette armature est entièrement semblable pour la forme à celle trouvée à Envermeu en 1853. Les verges de l'armature de ce bouclier ne dépassent pas le clou d'attache, tandis qu'à Envermeu elles le dépassaient. Ce qui fait l'importance du bouclier de Londinières, c'est l'armature de fer complète, tout d'une pièce, présentant au centre une lame de fer ployée afin de permettre au guerrier d'introduire son bras; tandis que la paume de la main saisissait le dos de la plaque, les doigts pénétraient dans l'ouverture et s'y accrochaient. Cette lame de fer était fixée sur le bord de l'*umbo* au moyen de clous dont les têtes plates sont restées visibles. Le côté convexe était en dehors de l'*umbo* et la partie concave tournée à l'intérieur; mais à partir des deux clous le manche de fer se partageait de chaque côté en trois verges plates terminées par un amortissement. La longueur totale de l'armature du bouclier de Londinières était de 0 m. 50. Le diamètre de l'*umbo* n'était que de 0 m. 07, sa hauteur de 0 m. 11 à 0 m. 12.

La place du bouclier dans les sépultures franques ne semble avoir rien de constant, tantôt près de la tête [1], tantôt à hauteur des genoux, parfois sur la poitrine. Un des boucliers trouvés à Ozingell était posé sur la poitrine et l'extrémité de sa circonférence allait des yeux jusqu'au bas des côtes, ce qui suppose un diamètre de 0 m. 70 [2]; à Fairford, huit *umbo* furent trouvés à hauteur des genoux, un autre à la même place à Harnham Hill; à Selzen, l'*umbo* était à hauteur du bras droit.

Le bouclier est rare dans les sépultures franques: à Londinières, un sur quatre cents squelettes; trois à Envermeu sur quatre cent soixante tombes; pas un seul à Parfondeval, à Lucy, à Neufchâtel, à Douvrend; cinq à Charnay pour plus de deux cents squelettes et ils étaient réunis deux par deux [3]. Dans les tombes de la Suisse française, le bouclier est également rare, plus commun dans la Suisse allemande. Les antiquaires anglais en ont rencontré fort peu relativement au nombre de cimetières fouillés : douze à Fairford pour cent quarante squelettes, un à Harnham Hill sur soixante-sept squelettes, plus tard deux pour cent squelettes. Tout porte à croire qu'au temps de l'heptarchie anglo-saxonne le bouclier était d'un usage fréquent; il paraît qu'en 996, sous le roi Ethelred il existait à Winchester une *Shield-Wright's street :* « rue des fabricants de boucliers [4] ».

Mesurés avec soin, les trois *umbo* de la campagne de 1854 ont présenté les mêmes dimensions, une proéminence de 10 centimètres sur une largeur de 17 à la base. Cinq clous les attachaient à la planchette de l'appendice. Les têtes de ces clous de fer étaient recouvertes, tantôt d'une lame de cuivre, tantôt d'une lame d'argent, toutes deux très minces. Si un de ces *umbo* a été retrouvé à sa place primitive, sur la poitrine qu'il recouvrait entièrement, les autres avaient pu être déplacés par les anciens spoliateurs des tombes. Il semble d'ailleurs que la poitrine était bien une des places où l'on disposait le plus fréquemment le bouclier du défunt; un autre exemple en a été trouvé dans une tombe de Long Willenham (Berkshire) [5]. Dans le cimetière franc de Bénouville-sur-Orne, en 1838 et en 1839, on trouva deux squelettes dont la poitrine était entièrement couverte d'un fer tellement oxydé qu'on ne put le lever que par petits morceaux. Ce fer descendait jusqu'à la ceinture et reposait sur une grosse toile dont on reconnaissait encore le tissu [6]. Quoique ceci puisse très bien s'appliquer à une cuirasse, genre d'armure connu des Francs [7], il semble être question d'un bouclier et de son armature. D'après les écrivains anglo-saxons, le bouclier était généralement en bois, surtout de tilleul, ce qui explique comment il a disparu dans l'humidité [8].



4114. — Bouclier trouvé à Envermeu.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XVI, n. 1, 2.

[1] Akerman, *Remains of pagan Saxondom principally from tumuli in England*, in-4°, London, 1852-1854, p. 14. — [2] Roach Smith, *Collectanea antiqua*, t. III, part. I, p. 3; Cochet, *Normandie*, p. 291. — [3] Baudot, *Note sur les sépultures mérovingiennes de Charnay*, p. 312. — [4] Akerman, *An account of excavations in an anglo-saxon burial ground*, p. 2, 11; *Remains*, p. 20; Cochet, *op. cit.*, p. 292. — [5] *The archæological journal*, t. V, p. 291-292. — [6] Durand, dans les *Mémoires de la Société des antiq. de Normandie*, t. XII, p. 325, 329. — [7] On lit dans un capitulaire : *De armis infra patriam non portandis id est scutis et lanceis et loricis.* — [8] Th. Wright, *On Anglo-Saxon antiquities with a particular reference to the Faussett collection*, in-8°, Liverpool, 1855, p. 10, 11.

XXX. Crampons. — On a trouvé à Envermeu un très grand nombre de crampons de fer qui se rattachaient au bois du cercueil et devaient servir à en faciliter le transport. Le cercueil de bois était d'usage chez les Francs, même pour les riches : Childéric avait été enterré dans un cercueil de bois dans une fosse de 2 m. 30 de profondeur. On trouva à Envermeu une douzaine de ces crampons de fer (fig. 4115); un objet de même type a été trouvé dans les sépultures saxonnes de Little Wilbraham (Cambridgeshire) [1].

XXXI. Patère. — Avec le mobilier de la tombe qui contenait deux seaux en bois, fut trouvée une



4115. — Crampon de cercueil.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 164.

patère ou coupe de bronze plate et ayant un manche terminé en cou de cygne (fig. 4116). Ce genre de vase, tout nouveau, ressemblait à une petite poêle qui serait un peu profonde. De petites poêles ou casseroles de bronze absolument semblables à celle-ci ont été trouvées dans le Wurtemberg [2]. La poêle d'Envermeu était encore enveloppée dans la mousse qui l'avait recouverte et n'était pas consumée. Dans le cimetière du Mont-Lupfen, à Oberflacht, près Stuttgart, tous les coffres de bois des morts étaient encore remplis de mousse ou de paille [3] et, au XVII[e] siècle, vers 1653, lorsque l'on ouvrit à Saint-Germain-des-Prés le tombeau de Childéric II et de Bilihilde, son épouse, la

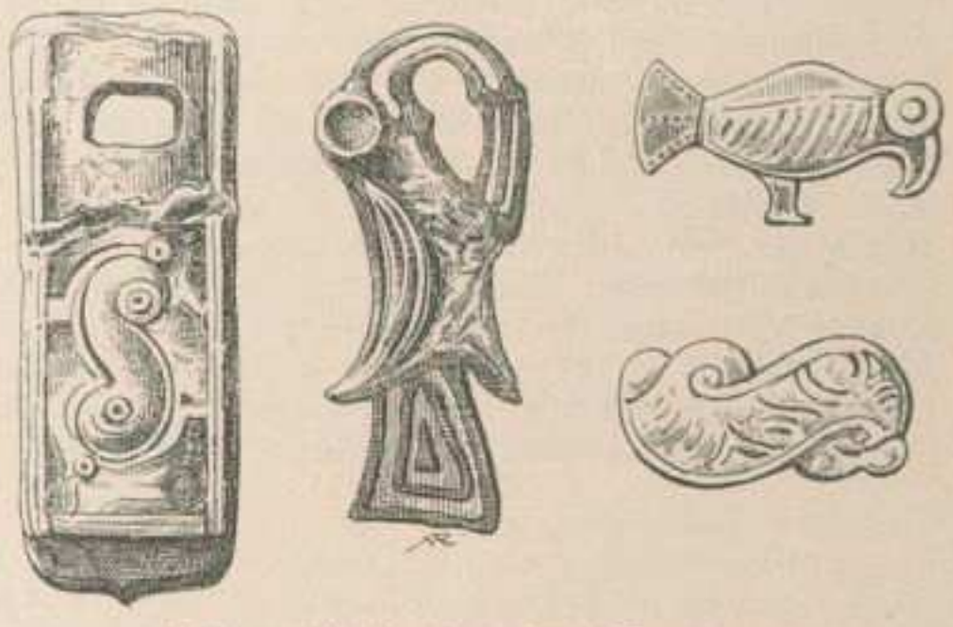


4116. — Patère en bronze.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 165.

tête de cette reine mérovingienne reposait « sur un coussin d'herbes odoriférantes [4] ».

XXXII. Mors de cheval. — Dans la même fosse, vers la tête, on trouva un mors de cheval et deux anneaux de bronze qui se rattachaient sans doute à l'équipement du cheval. Ce mors, semblable à ceux que l'on a rencontrés dans les établissements romains, notamment au Vieil-Évreux, n'est guère qu'un filet. Un petit objet en forme d'arc pourvu d'une pointe semble être un éperon.

XXXIII. Fibules ou broches. — Les premières campagnes de fouilles à Envermeu donnèrent au moins cinquante fibules de bronze, toutes diverses dans leur forme. La plupart avaient conservé la trace de la brillante couche d'étain ou d'argent dont elles avaient été recouvertes. Plusieurs, parmi les plus petites surtout, affectaient la forme de poissons, d'oiseaux et même de vers de terre (fig. 4117). Quelques personnes ont cru voir, dans ces signes zoomorphiques, des traces de l'ancienne idolâtrie des Francs que Grégoire de Tours nous révèle par ces mots : *Generatim sibi sylvarum et aquarum, avium, bestiarumque et aliorum quoque elementorum fecere formas.* Une des plus petites fibules, trouvée en 1851, parut ressembler à une abeille. Malheureusement elle n'était pas entière; la tête, atteinte par la pioche, avait disparu; il ne restait que le corps et la queue imitant tout à la fois un



4117. — Fibules trouvées à Envermeu.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XI, XIII, XV.

poisson ou une abeille; finalement Cochet avait presque abandonné l'idée d'une abeille. Une fibule hexagone était émaillée d'un beau bleu d'azur avec un cercle d'œillets blancs et rouges. Beaucoup de fibules avaient été recouvertes d'émail. En 1852, on trouva cinq ou six paires de fibules, dont une digitée. Deux paires, entièrement semblables entre elles, avaient la forme d'une croix de Saint-André, et ressemblaient aussi au petit bijou appelé « bouton de chemise ». En 1853, encore trois ou quatre paires de fibules; parmi les plus jolies sont deux perroquets, dont les pattes joignent le bec très recourbé et dont l'œil rouge est



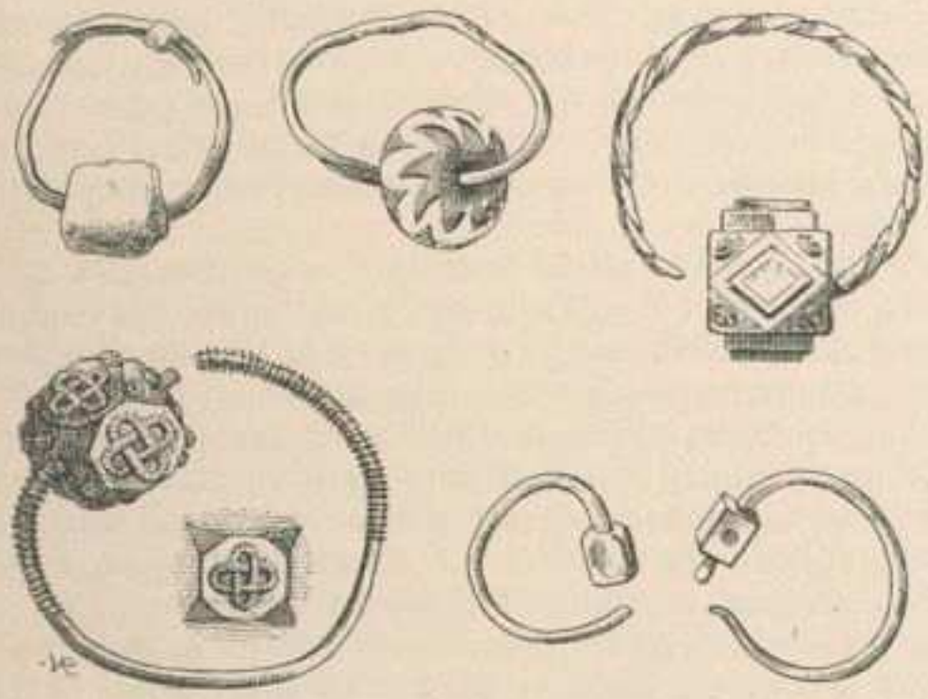
4118. — Fibule émaillée.
D'après Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XII, n. 3.

formé par un grenat. Toutes deux conservaient des traces de dorure. Toutes, de quelque forme et de quelque nature qu'elles fussent, avaient une épingle ou un ardillon de fer; elles furent trouvées ordinairement sur la poitrine, une fois même deux paires étaient étagées et très régulièrement distancées sur le pectoral. Aux fibules se rattache une feuille de vigne en émail cloisonné d'or (fig. 4118). Cette jolie pièce se compose de deux petites plaques de verre superposées, l'une blanche et l'autre violette. La surface violette, la seule visible au dehors, présente au milieu une feuille de vigne en émail, verte comme au printemps. La bordure de la feuille est un filet d'or enchâssé dans le vert avec un art exquis et un goût parfait; le tout

[1] R. C. Neville, *Saxon obsequies, illustrated by ornaments and weapons, in a cemetery near Little Wilbraham*, London, 1852, pl. XL. — [2] *Mém. de la Soc. royale d'arch. de Stuttgart*, 1854, p. 14. — [3] F. von Dürrich, *Die heidengraber am Lupfen, bei Oberflacht*, p. 11, 12. — [4] Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, in-fol., Paris, 1725, t. I, p. 173-175.

était encadré d'une garniture d'argent rehaussée de dessins [1].

XXXIV. Bouton émaillé. — Un admirable bouton de bronze dont la surface, ronde et large de 36 millimètres, est couverte d'une délicate mosaïque en émail polychrome. Trois cercles concentriques de bronze



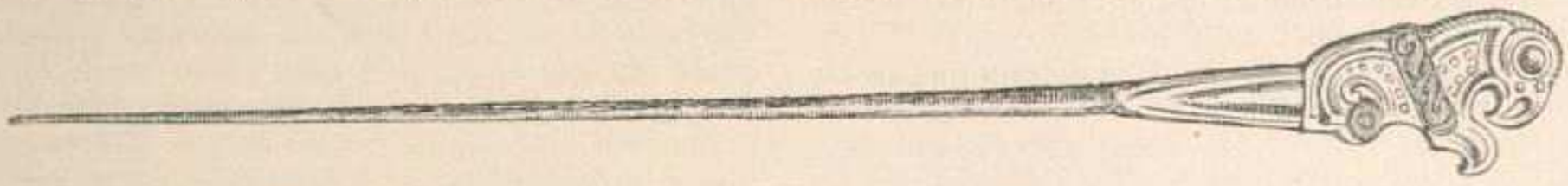
4119-4122. — Boucles d'oreilles à Envermeu.
D'aprés Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XI, XII, XIII, et *Sépultures*, p. 173.

cloisonnent ou séparent les dessins, qui sont d'une grande variété. Les couleurs employées sont surtout le rouge, le bleu, le blanc et le jaune [2].

XXXV. Colliers. — Une quinzaine de colliers, tous de perles de verre de pâte de verre ou d'ambre jaune. La plupart se composaient de perles de verre, alternées de bleu, de vert ou de jaune; un d'eux était formé avec quinze perles en pâte rouge ornées de guillochures blanches et jaunes d'une très grande variété; un autre comptait dix-huit perles dont une d'ambre jaune, les autres en verre noir ou blanc, mais petites comme un grain de mil; elles rappelaient par leur exiguïté les petites perles blanches qui bordent les rabats ecclésiastiques. Un collier était composé de vingt-deux perles, dont quatorze rouges et jaunes et huit entièrement vertes. Un collier comptait quarante-deux perles de verre et de pâte de verre; ce dernier collier était au cou d'une jeune personne de vingt à vingt-cinq ans, laquelle portait au poignet gauche un bracelet de 5 perles d'ambre ou de succin. Il est intéressant de rappeler que nous lisons, dans la Vie de sainte Geneviève, que saint Germain d'Auxerre lui défendit de porter des colliers de perles : *Ne margaritarum monilibus ornaretur admonuit.*

On devrait encore mentionner un grand nombre de boules de verre, plus de soixante-dix; les plus grandes se trouvaient souvent le long des fémurs, à la hauteur de la main.

XXXVI. Boucles d'oreilles. — Pour les premières campagnes de fouilles, Cochet comptait vingt-deux paires de boucles d'oreilles à Envermeu; d'autres sont venues plus tard s'y ajouter. Quelques-unes étaient petites et n'excédaient pas la grandeur d'un anneau. Parfois on trouve enfilée une perle d'ambre jaune (fig. 4119) ou bien une perle en pâte de verre (fig. 4122) Chaque boucle avait un nœud, parfois mobile, mais plus souvent fixe et en métal orné de pierreries ou de verroteries (fig. 4120); la plus distinguée était en argent allié à beaucoup de cuivre et à un peu d'or, et torse comme on en voit encore de nos jours; sa circonférence n'était que de 0 m. 10, tandis que celles de bronze avaient souvent 0 m. 20. La boule ou chaton mobile dont elle était ornée était de forme ronde, garnie de tous côtés de lames d'argent très fines et présentant quatre facettes de verre violet. Chacun des côtés, pris isolément, offrait une tête de dragon, à la bouche béante et enflammée. Dans la campagne de 1854, on trouva une admirable boucle d'oreille en or, pesant 7 grammes (fig. 4121). Il paraît bien qu'alors tout le monde portait cet ornement, même les enfants, car dans la fosse d'un enfant de six à sept ans on a trouvé un très petit couteau et, près d'un crâne très tendre, une minuscule boucle d'oreille en bronze de forme un peu allongée.





4123. — Objets divers trouvés à Envermeu.
D'aprés Cochet, *Normandie souterraine*, pl. XII, n. 1; et *Sépultures*, p. 180-182.

XXXVII. Épingle a cheveux. — Épingle en argent, longue de 0 m. 20, parfaitement conservée; la tête représente une sorte de perroquet; la partie dorée était d'une fraîcheur exquise; l'œil de l'animal était figuré au moyen d'une petite pierre ou verroterie rouge (fig. 4123). Cette épingle fut trouvée près de la tête [3].

XXXVIII. Quelques tombes. — L'abbé Cochet publia les procès-verbaux de ses trois dernières cam-

[1] Roach Smith, *Collectanea antiqua*, t. II, pl. XLIX, p. 221; de Laborde, *Notice des émaux, bijoux et objets divers, déposés dans les galeries du Musée du Louvre*, in-8°, Paris, 1853, p. 95. — [2] Roach Smith, *Collectanea*, t. III, pl. XXXV; Cochet, *Normandie*, pl. XV, n. 4. — [3] *Ibid.*, t. II, pl. XLIX, p. 210; Cochet, *op. cit.*, pl. XII, n. 1.

pagnes de fouilles en 1854 [1], 1855, et 1856. Nous allons citer largement ces deux derniers journaux, qui contiennent de précieux détails.

6 septembre 1855 : Une fosse profonde de 2 m. 50, longue de 2 m. 20, large de 0 m. 60 à 0 m. 70, ayant les pieds au nord-est et la tête au sud-ouest, ayant probablement reçu deux corps. Le premier, d'une jeune fille de douze ans environ, dont il ne subsiste aucun ossement, mais seulement les bijoux. D'abord deux boucles d'oreilles à cercle de bronze, avec pendants ovoïdes en or : ces boules ou pendants, semblables à des œufs d'oiseau, avaient été formés au moyen de deux petites coques jointes par le milieu et remplies de mastic (fig. 4123). Autour de chaque boucle d'oreille on trouva bon nombre de fils d'or qui paraissaient avoir fait partie d'un tissu détruit par le temps et l'humidité; en voici quatre des mieux conservés. Sur la poitrine, ou à la place où elle devait être, se trouvaient deux fibules en or. Celle qu'on reproduit ici (fig. 4123) se compose de trois feuilles métalliques, la première en or massif pesant 7 grammes, la seconde en argent, fine et légère, la troisième en bronze, et l'ardillon en fer. La surface est ornée de filigrane reproduisant un natté et dont la forme était celle d'un perroquet aux ailes déployées. Près d'elle se trouvait une grosse perle en pâte de verre dont les dessins de diverses couleurs imitaient une mosaïque: c'était probablement une amulette suspendue au cou.



4124. — Angon trouvé à Envermeu. D'après Cochet, *Sépultures*, p. 216.

A la ceinture s'est trouvée une boucle en bronze, accompagnée de têtes de clou, du même métal, qui ont dû décorer un ceinturon de cuir. Là aussi une petite chaînette de fer, de six à huit anneaux (fig. 4123); de petits ciseaux en fer renfermés dans un étui de cuir ou de peau dont un côté était orné de dentelures découpées carrément (fig. 4033); un petit couteau tenu dans une gaine, deux petites clefs en fer retenues par un anneau pour les attacher au ceinturon (fig. 4123) et présentant, l'une, deux dents d'un seul côté, l'autre une dent à droite et l'autre à gauche (cette dernière rappelle la croix ancrée des monnaies mérovingiennes)[2]. Enfin une perle noire et des restes de cuir qui pourraient bien provenir d'une bourse. Au lieu où devaient être les pieds, s'est rencontré un beau vase de verre, petite carafe ronde encore pleine d'eau d'interposition et de craie descendue des terrains supérieurs. A l'intérieur, sept coquilles de clausilies et quatre ou cinq squelettes de petits rongeurs. Cette ampoule a pu être déposée dans une caisse de bois garnie de fer, dont on a retrouvé les angles et les pentures.

A l'est de la tombe de la jeune fille, un squelette ayant les pieds au sud-ouest, la tête au nord-est. Ce squelette avait à la ceinture un couteau et une boucle de fer; aux pieds, un vase en terre noire qui fut cassé par les ouvriers.

Au bout de la tombe de la jeune fille, en allant vers le nord-est, on trouva une fosse profonde de 1 m. 50 et un squelette avec un bouclier de fer, à clous de cuivre revêtus d'une lame d'argent, posé sur la poitrine. La pointe de l'*umbo* légèrement aplatie était revêtue d'argent, le manipule et la garniture étaient broyés, la trace du bois était encore visible dans le creux du manipule. A la ceinture était une boucle de bronze, deux couteaux croisés (?), une pince à épiler en bronze, une petite balance en bronze dont l'aiguille jouait encore (voir Fléau); enfin, toujours à la ceinture, un fermoir de bourse composé de verroteries rouges (voir Fermoir). Divers débris à l'état de fragments. Vers les pieds, au côté droit du corps, un angon placé la pointe en bas.

Angon. — C'était le deuxième angon trouvé à Envermeu (1854 et 1855). Jusqu'à cette date le type de l'angon, communément désigné sous le nom d'angon d'Agathias, restait problématique. La lance, en forme d'hameçon, conservée au Musée d'artillerie [3] ne paraissait pas remplir les conditions voulues. Ce n'était, en effet, qu'une javeline pointue dont le corps et les ailes sont aplatis; le manche est court, incomplet, mais n'a jamais dû être long. L'angon d'Envermeu, trouvé en 1855, a 0 m. 95 de longueur; la douille et la hampe sont arrondies, mais la pointe en est carrée. Cette pointe quadrangulaire est longue de 10 centimètres, et les deux ailerons qui l'accompagnent ont encore 0 m. 05 de longueur. L'angon de 1854 a un mètre de longueur, la hampe et la douille sont rondes comme celle du précédent. La pointe, aussi quadrangulaire, est moins longue et moins prononcée. Les ailerons sont également soudés par l'oxyde (fig. 4124). Un véritable angon avait déjà été rencontré à Remennecourt (Meuse) [4]; celui-ci, long de 90 centimètres, se termine aussi par une pointe carrée, mais elle est munie de quatre ailerons recourbés comme un hameçon quadrangulaire. Outre l'angon d'Envermeu [5], on peut citer un angon provenant de la Champagne [6]; on peut aussi classer parmi les angons une arme longue d'environ 1 mètre, trouvée dans le tombeau d'un chef franc près de Verdun [7]. La Rhénanie a donné d'autres angons, trouvés sur le territoire des anciens Ripuaires [8] et conservés dans les musées de Mayence, de Wiesbaden et de Darmstadt. Les pointes quadrilatérales de ces javelines [9] sont très remarquables. Elles diffèrent de toutes les autres têtes de lance de cette période, et ressemblent aux pointes de flèches et de hallebardes du moyen âge, et aussi aux pointes de différentes épées et de poignards faits pour percer des armes défensives. Dans presque toutes les têtes de lance, les barbes sont serrées contre la hampe, comme si elles y eussent été appliquées forcément par quelque corps solide. Celles de Wiesbaden et de Darmstadt sont aussi ployées comme si elles avaient servi à la guerre. Sur les pièces d'or au type de Théodebert, ce roi est représenté tenant de la main droite une javeline dont le manche perlé pose sur l'épaule droite, passe derrière le cou et reparaît du côté gauche

[1] *Procès-verbal journalier de la fouille archéologique d'Envermeu (Seine-Inférieure) en septembre 1854*, dans *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1855-1856, t. III, p. 544-566, pl. X; réimprimé dans *Sépultures*, p. 157-177. — [2] Deux clefs analogues trouvées en 1851 à Little Wilbraham ont été publiées par Cochet, *Sépultures*, p. 182. — [3] Wylie, *Remarks on the angon or barbed javelin of the Franks as described by Agathias*, dans *The Archæologia*, 1853, t. XXXV, p. 48-53; Cochet, *Normandie souterraine*, 2e édit., p. 352. — [4] De Widranges, *Sépultures antiques découvertes à Remennecourt et sur la côte de Venise, territoire de Varney (Meuse)*, dans les *Mémoires de la Société philomathique de Verdun*, 1846, t. III, p. 231, pl. III, fig. 39. — [5] W. M. Wylie, *Remarks on the angon of the Franks and the pilum of Vegetius*, dans *The Archæologia*, 1855, t. XXXVI, p. 80-84. — [6] *Ibid.* — [7] *Musæum Schœpflini*, p. 146, pl. XVI, fig. 7. — [8] J. Y. Akerman, *Note on the angon of Agathias*, dans *The Archæologia*, 1855, t. XXXVI, p. 78-79. — [9] Ce qui provoque naturellement la comparaison avec la baïonnette à quatre rainures du fusil modèle 1886.

de la tête (fig. 4125). Là est la pointe de l'arme, munie de deux ailes absolument comme les angons d'Envermeu, de Wiesbaden, de Mayence et de Darmstadt [1].

Lance. — Toujours dans cette même tombe se trouvait un fer de lance, long de 0m. 60, placé aussi la pointe en bas. La lance ou framée est d'ailleurs une des armes les plus communes des cimetières francs. On la trouve aussi dans les tombeaux romains du bas-empire et parfois à côté des incinérations. Elle est surtout fréquente dans les tombes franques, où deux places lui sont assignées, la tête et les pieds. Chaque fois que la lance est accompagnée de la hache, on la trouve toujours aux pieds. Ces deux armes ont dû être déposées croisées dans la tombe; quand la lance est seule, elle est toujours près de la tête ou au côté droit. A Envermeu, en 1854 et 1855, on a trouvé de quinze à seize lances; une fois ou deux, la lance seule était aux pieds des squelettes, mais dans des tombes violées depuis longtemps. La longueur des lances est toujours très variable, aucune ne se ressemble, toutes affectent une forme diverse. Chacune d'elles possède une douille circulaire à laquelle le bois est presque toujours resté adhérent. Les plus longues ont de 45 à 55 centimètres, celles-là sont assez rares; les plus courtes, très communes, ont de 25 à 30 cent., la longueur totale est de 34 centimètres. Une moitié



4125. — Pièce d'or de Théodebert.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 218.

des feuilles est large de 25 à 30 millimètres; l'autre obtient de 40 à 45 millimètres dans son plus grand développement. Une seule a présenté, en sus de la douille, deux petites lames de fer qui descendaient au-dessous comme moyen de consolidation [2]. A Farébersviller (Moselle), cinq fers de lance mesuraient de 35 à 40 centimètres de longueur [3]; à Védrin (près Namur), l'une a 50 centimètres, les deux autres 25 centimètres [4]; à Séraing, sept lances ou framées dont la longueur variait de 15 à 30 centimètres [5].

La lance qui, en 1740, fut trouvée près de Verdun dans le tombeau d'un chef franc, n'avait que 25 à 26 centimètres [6]; elle était en bronze et sa feuille ressemblait beaucoup plus aux lances gauloises et romaines qu'aux lances franques, burgondes, allemaniques ou anglo-saxonnes. Parmi les lances recueillies dans les tombeaux de Bénouville, le bois du manche était encore logé dans la douille [7]. Quant aux lances du cimetière allemand de Nordendorf (Bavière), elles sont tellement semblables aux exemplaires d'Envermeu, pour la taille et la forme, que l'on pourrait croire ce faisceau dessiné aussi bien dans la vallée de l'Eaulne qu'au delà du Rhin. A Little Wilbraham (Cambridgeshire) [8] une quarantaine de types, tous différents les uns des autres, se rapportent on ne peut mieux à ceux d'Envermeu et de Londinières; Cochet disait impossible de distinguer les lances des Saxons de celles des Francs. Dans ce même cimetière de Little Wilbraham, on a trouvé une fois deux lances sur le même sujet [9]; la même chose est arrivée à Envermeu et on la signale dans le cimetière ripuaire de Selzen [10]. Dans le Kent, la lance se trouvait généralement près de la tête [11]. Dans le cimetière helvéto-burgonde du Petit-Huningue, près Bâle, une lance ressemble aux types les plus longs d'Envermeu [12]; dans la gravière de Severy (canton de Vaud), une lance, contemporaine de la précédente, est munie de deux crochets placés près de la douille [13], comme sur les exemplaires rencontrés à Douvrend, à Lucy, à Neufchâtel et à Londinières [14]. L'anneau sigillaire de Childéric montre ce prince la lance à la main; le trésor de Saint-Denis conservait la lance de Dagobert Ier et chaque année, aux processions de Saint-Marc et des Rogations, un moine vêtu de l'aube portait cette lance : *unus e matriculariis in alba ferat lanceam regis Dagoberti* [15].

Revenons encore à la tombe. A hauteur des pieds, les débris d'un coffret de bois, une anse de bronze et des fragments de feuilles de cuivre attestant la présence et la destruction d'un de ces plateaux que l'on rencontre parfois dans les sépultures franques. Cette journée se termina par la visite de deux autres sépultures sans grande importance.

10 septembre : Visite de treize fosses orientées de diverses manières. La direction des pieds allait de l'est au nord-est, selon le lever du soleil. Les fosses, peu profondes vers le sud-est du champ, le devenaient beaucoup plus vers le nord et le nord-ouest. Presque toutes avaient été violées, une seule gardait un squelette presque entier. Tout le reste avait été pillé. D'autres fosses ne furent pas plus rémunératrices; on ne peut compter pour quelque chose une perle de verre verdâtre, un style, une fibule en bronze, une agrafe en fer, six perles d'émail vif, etc.

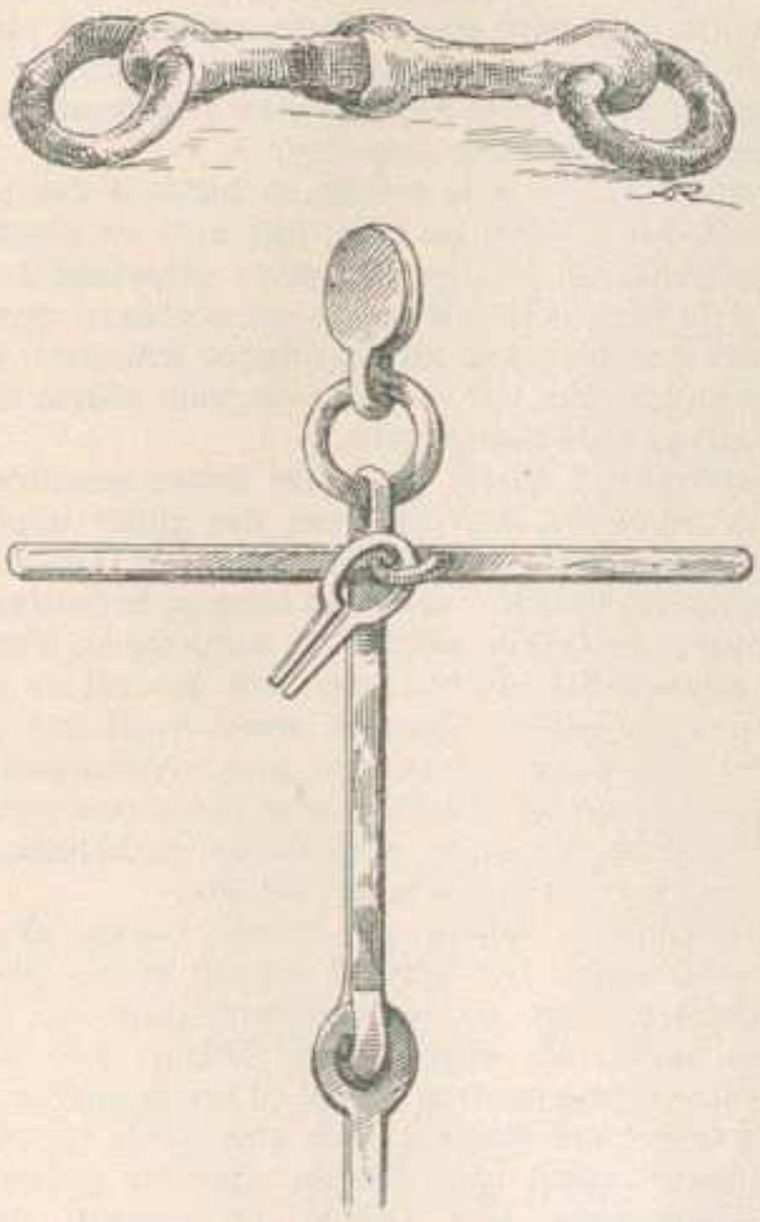
13 septembre : Visite de treize fosses, alignées du sud au nord. Les têtes à l'ouest et les pieds à l'est. Quatre vases en terre entiers, dont un blanc et trois noirs; les autres vases brisés; une petite coupe de verre ayant la forme d'un coquetier. Ces fosses avaient été violées; dans une fosse on trouva une bague d'argent avec chaton sigillaire présentant un monogramme, une boucle, un anneau de fer et des objets de peu d'importance. Dans une fosse, un squelette de cheval. Déjà, au cours des explorations précédentes, on avait rencontré un mors de cheval (fig. 4126); on en rencontra un deuxième très curieux dont nous figurons ici la moitié (fig. 4127). La bibliothèque d'Abbeville conserve des chaînettes, des ronds et des mors de cheval. A Charnay, on trouva également un mors de cheval; à Conflans (Aube), on trouva « un homme, un cheval enterrés ensemble ». A Selzen, une tête de cheval reposait aux pieds d'un guerrier, de même à Douvrend, ce qui rappelle l'information donnée par Tacite à propos des Germains : *Quorumdam igni et equus adjicitur.* Comme une prolongation de cette coutume germanique, on trouva

[1] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, p. 216-218. — [2] Mêmes dispositions à Rue-Saint-Pierre (Oise). Cf. Danjou, *Note sur quelques antiquités mérovingiennes conservées au musée de Beauvais*, dans *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, 1856, t. III, p. 16-26. — [3] Dufresne, *Note sur des sépultures gallo-frankes*, p. 5. — [4] E. del Marmol, *Cimetières de l'époque franque*, p. 10, pl. III, fig. 8, 11, 15. — [5] Hagemans, *Rapport sur la découverte d'un cimetière franc-mérovingien à Séraing*, p. 23. — [6] *Musæum Schœpflini*, part. I, p. 145, pl. XVI, fig. 4. — [7] Durand, *Notice sur des tombeaux trouvés à La Hogue, près le port de Bénouville (Calvados)*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. XII, p. 329. — [8] R. C. Neville, *Saxon obsequies, illustrated by ornaments and weapons*, in-fol., London, 1852, pl. 53, n. 36, p. 8. — [9] *Ibid.*, p. 8. — [10] Lindenschmidt, *Das germanische Todtenlager bei Selzen*, pl. I, II, XII. — [11] Th. Wright, *On Anglo-Saxon antiquities with a particular reference to the Faussett collection*, in-8°, Liverpool, 1855, p. 9. — [12] G. de Bonstetten, *Recueil d'antiquités suisses*, in-8°, Berne, 1855, p. 47, pl. XXV, fig. 4 et 5. — [13] *Recueil d'antiquités suisses*, p. 46, pl. XXIII, fig. 6. — [14] Cochet, *La Normandie souterraine*, 1re édit., p. 236, 246, 305; 2e édit., p. 283, 285, 298, 350-353, 385. — [15] E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, p. 472, 592.

dans les sépultures helvéto-burgondes d'Echallens, près Lausanne, de nombreux squelettes entiers de chevaux, de vaches, de moutons, de porcs et de chiens; et dans les tombes, des agrafes damasquinées, des coutelas, des ornements et des symboles chrétiens. Enfin, dans la tombe de Childéric, on a rencontré le crâne, la mâchoire et les dents de son cheval, avec un des fers du pied, fer identique à ceux d'aujourd'hui [1]. Voir FER A CHEVAL.

Les autres fosses de cette journée donnèrent un mobilier insignifiant.

17 septembre : Quatorze fosses, presque toutes violées, ossements dispersés ou détruits, quelques vases. Quelques tombes de très jeunes enfants, dont un de six ans et de qui la dentition était à peine terminée. Les tombes d'enfants montrent que la mortalité



4126-4127. — Mors de cheval à Envermeu.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 176, 189.

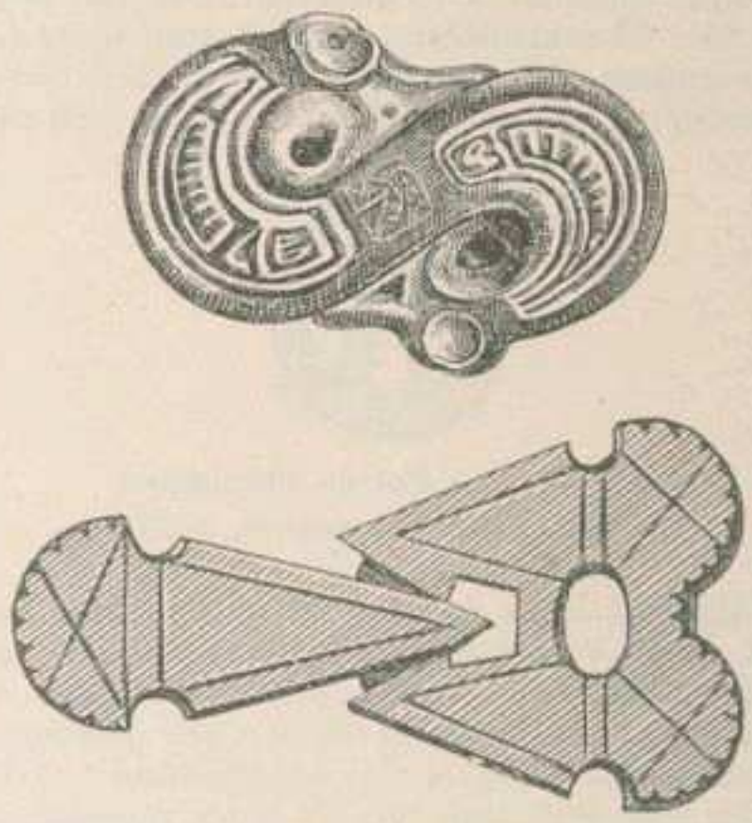
infantile était considérable : dix à Gilton; vingt-deux à Silberstwold, quarante-quatre à Kingston, huit à Little Wilbraham.

20 septembre : Encore treize à quatorze fosses taillées dans la craie, presque toutes violées. Dans une tombe, près des pieds, beaucoup de fiches plates en os décorées de disques et de raies, avec clous d'attache en os, débris d'un coffret.

Dans une sépulture voisine qui semblait être celle d'une femme, la tête à peu près conservée était comme retombée sur la poitrine. Dans cette région furent trouvées deux fibules en bronze doré et en forme de vers de terre, comme il s'en rencontre parfois et notamment semblables aux deux fibules d'Oberflacht [2]. Voici la fibule d'Envermeu (fig. 4128). Puis encore seize perles d'ambre jaune mêlées avec sept perles d'émail ou pâte de verre. Toutes réunies, elles formaient un collier de vingt-trois perles; non loin d'elles était un petit bout de bâton entouré de cinq à six cercles de bronze assez minces, espèce de ressort composé d'une bande large de 3 millimètres tournant cinq fois autour d'un bâton de bois qui paraît avoir eu 7 centimètres de circonférence [3]; une chaînette à huit mailles rondes; à la ceinture, un anneau de fer encadrant une boucle de bronze étamé destinée au ceinturon, une plaque triangulaire destinée à terminer la partie retombante du ceinturon (fig. 4129), quelques objets de minime importance, une cuiller en fer [4], et un vase en terre noire. Quelques autres tombes sans intérêt archéologique.

24 septembre : Quelques tombes sans intérêt archéologique.

XXXIX. DERNIÈRE CAMPAGNE. — *10 septembre 1856* [5] *:* Sept sépultures. La première était taillée dans



4128-4129. — Fibule et plaque pour ceinturon.
D'après Cochet, *Sépultures*, p. 195, 196.

la craie et descendait jusqu'à deux mètres de profondeur. Elle était orientée est et ouest, suivant la coutume générale du temps, intacte et telle qu'au jour de l'inhumation (sauf la corruption du cadavre). Selon toutes les vraisemblances, cette fosse appartenait à un jeune guerrier déposé avec toute sa parure. Le corps était encaissé dans sa longueur totale par une couche de noir qui ressemblait assez à du charbon de bois. Cette braise fine et non mélangée semblait retracer les planches consumées du cercueil [6]. Les faces latérales du crâne verdies par l'oxyde avaient été en contact avec des boucles d'oreilles en argent, à bas titre, dont le cercle, grand et tors, fermait à l'aide d'un anneau placé à un bout et d'un crochet qui s'y emboîtait par l'autre. La boule ou pendant, de forme carrée, à angles rabattus, était composée avec une

[1] Montfaucon, *Monuments de la monarchie française*, 1725, t. I, p. 10-14, 16, pl. VI, fig. 4. — [2] W. M. Wylie, *The graves of the Allemani at Oberflach in Suabia*, dans *The Archæologia*, t. XXXVI, pl. XIV, fig. 6. — [3] Caylus, *Recueil d'antiquités*, t. VII, p. 222, pl. LXI, fig. 1, donne un ressort romain rond, à cinq cercles, mesurant 3 pouces de haut, sur 2 pouces 8 lignes de diamètre, avec un développement de 3 pieds, 7 pouces de long, sur 7 lignes de large. — [4] A Silbertsdown, 1772, dans une tombe, Bryan Faussett trouva une cuiller à potage. *Inventorium sepulchrale*, par Ch. Roach Smith, p. 112, pl. XII, fig. 10. — [5] Ce journal n'a pas été inséré dans la *Normandie souterraine*, ni dans les *Sépultures gauloises*, etc., il a été publié sous le titre de *Note sur la sépulture d'un jeune guerrier franc découverte à Envermeu (Seine-Inférieure), le 10 septembre 1856*, dans *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1857, t. IV, p. 342-348. — [6] L'analyse chimique de substances semblables, recueillies dans des circonstances analogues, a fait voir un bois pourri ou lignite fossile là où on croyait ne voir que du charbon. J. Girardin, *Analyses de plusieurs produits d'art d'une haute antiquité*, p. 38; *Précis analytique des travaux de l'Académie de Rouen*, 1851-1852.

pâte ou mastic recouvert de feuilles d'argent fines et légères. Ces boules enchâssaient sur leurs quatre pans principaux des verroteries vertes taillées en losanges. Des triangles du même verre décoraient aussi les huit angles rabattus du pendant. A chacun des bouts de cette boule saillaient, sur le plan de l'argent, quatre petits tubes du même métal fermés par de fines lentilles de verre bleu d'un charmant effet.

Au côté droit de la tête, se trouvait une lance en fer, longue de 24 centimètres, et une partie du manche, longue d'environ 20 centimètres, se reconnaissait encore à une traînée rougeâtre de bois oxydé. C'est cette arme qui fait supposer qu'il s'agit ici d'un guerrier. Au cou du jeune soldat, immédiatement au-dessous de la mâchoire inférieure, quatorze perles en pâte de verre qui avaient dû former un collier. Ces perles, simples ou doubles, sont arrondies et oblongues. Douze sont d'une pâte rouge et dure, recouvertes d'incrustations d'émail jaune dont les dessins imitent des yeux, des dents de scie, des godrons et des guillochures; deux sont en verre verdâtre et foncé, enveloppées comme des barils dans des cercles d'émail blanc. Sur la poitrine un style en bronze étamé ou en argent à bas titre, car il brille encore et pourrait servir comme autrefois; ce style est long de 0m.23. A la ceinture se trouvait le couteau de fer, long de dix-sept centimètres avec la soie, ayant la lame plongée dans un étui de cuir. Plusieurs boucles : une carrée, d'un bronze étamé, brillant comme l'argent. Cette boucle était neuve et avait fort peu servi; évidemment elle avait servi à fermer le ceinturon, qui était de cuir ou de peau. Deuxième boucle en bronze, également carrée, mais fort petite, qui devait servir à rattacher l'étui du couteau à la courroie principale. Deux boucles en fer, un grand anneau qui a dû posséder une courroie de cuir. A côté et plus bas, un bout de chaîne composé de trois anneaux, dont un plus grand que les autres. Un fermoir de bourse placé un peu au-dessus du col du fémur. Ce fermoir est en bronze [1], comme celui de Lupfen, près Oberflacht [2], mais beaucoup plus travaillé. Il est long de 0 m. 09 et large de 0m. 012, épais de 0m. 001, et orné sur toute sa surface de dessins creux gravés au trait. Au milieu, c'est un quatre-feuilles incrusté, vide maintenant, mais qui probablement autrefois fut rempli d'émail. Ensuite on remarque çà et là quatre groupes composés de trois ronds et disposés perpendiculairement. On y observe enfin six trous percés dans toute l'épaisseur du métal. Ces trous ronds, triangulaires ou polygones, sont garnis de verroteries doublées de paillons. Au milieu inférieur de la pièce sont deux tenons de cuivre, dans lesquels est passée une petite boucle de même métal et qui recevait probablement une lanière de cuir ou de tissu fermant la bourse de tissu. Ce fermoir, au moment de sa découverte, était tout enveloppé de matières oxydées, qui ont paru être du tissu ou du cuir passés à l'état de rouille. A présent encore, on reconnaît fort bien la trace d'une toile tissée très finement. Chaque bout du fermoir figurait un profil de tête d'oiseau de proie, aigle ou perroquet. Les narines et les yeux de l'animal étant figurés par des inscrustations de verroteries, tandis que la boucle reproduit les serres ou les pattes.

Le long des cuisses, du côté gauche, on recueillit huit boutons de bronze à tête pentagone, jadis argentés ou étamés avec soin, car ils brillaient encore; les têtes étaient de bronze, mais les pointes étaient de fer; ces pointes devaient traverser le cuir du ceinturon, dont elles formaient l'ornement terminal, ainsi que de petites lamelles de bronze, qui devaient garnir les bords et en former la frange.

Enfin, on recueillit deux défenses de sanglier, placées, l'une dans les jambes, entre les fémurs, l'autre aux pieds, auprès des talons. Attributs de chasseur. Déjà, en 1852, on avait trouvé à Envermeu une défense de sanglier [3], une semblable avait été trouvée à Selzen [4]; les trois défenses d'Envermeu ne présentaient aucune trace d'industrie humaine.

On peut rapprocher cette trouvaille de celle d'un bois de cerf dix cors, à Envermeu, en 1850 [5], au-dessus d'un squelette. En 1810, à Dale Park, près Arundel, dans un cimetière anglo-saxon, un squelette avait, à ses pieds, deux cornes de cerf [6].

XL. « Le vase de sang ». — Nous avons déjà montré que les monuments et les textes n'autorisent en aucune manière l'interprétation pseudo-édifiante qui transforma par centaines et par milliers les vases funéraires trouvés dans les catacombes de Rome en témoins d'un martyre imaginaire. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ampoules de sang. Le cimetière d'Envermeu va déposer dans cette question où la crédulité ignorante des uns n'a d'égale que la fourberie impudente des autres.

Une excavation faite à Incheville, près Eu (avril 1856), fit découvrir quatre ou cinq fosses dans lesquelles se trouvaient des corps accompagnés de vases en verre et en métal [7]. Les vases de verre sont de couleur verdâtre, mais d'un vert sale et enfumé, la teinte est celle de l'olive ou de la sépia. Au dedans et au dehors on remarque un tartre rouge, couleur de sang caillé. Trois coupes découvertes à Envermeu, en 1853 et 1854, arrondies par le fond qu'amortit une boule de verre, étaient de même couvertes au dedans et au dehors d'une couche de tartre d'un rouge très foncé, semblable à de la lie de vin [8]. Des constatations analogues ont été faites dans le cimetière franc de Verrières, près Troyes [9], et sur une coupe trouvée à Woodnesborough (Kent) [10]. En 1855, Envermeu donnait encore une toute petite coupe de verre ressemblant à la coquille d'une patelle et une grande fiole d'un verre très blanc et très fin, portant les mêmes traces de tartre rouge. Ajoutons enfin une fiole de verre trouvée dans le cimetière franc de La Hogue, couverte d'« un sédiment presque noir et fortement attaché aux parois du vase [11] ». Incidemment, fait remarquer l'abbé Cochet, il n'a jamais remarqué ce tartre rougeâtre sur les nombreux vases de verre gallo-romains du haut-empire, recueillis dans les tombes à incinération du pays de Caux. Je ne l'ai rencontré, dit-il, que dans les inhumations franques ou gallo-romaines du bas-empire, mais il n'est que juste d'ajouter que ces tombes à incinération se trouvaient dans l'argile ou la terre végétale, les inhumations postérieures dans des fosses de craie et à une certaine profondeur.

A Paris, chez Louis Perret [voir *Dictionn.*, t. II, Catacombes (*Art des*)], l'abbé Cochet vit un vase rapporté du cimetière de Cyriaque [12], couvert de ce tartre rouge et exposé sous un reliquaire. Désireux, raconte-t-il, de connaître les causes qui avaient pu, au sein de la terre, produire des effets si étranges et si universel-

[1] Ils sont généralement en fer. Ch. Roach-Smith, *Collectanea antiqua*, t. III, p. 16; *Inventorium sepulchrale*, p. 42. — [2] F. von Dürrich et W. Menzel, *Die Heidengräber am Lupfen*, p. 9, pl. X, fig. 11. — [3] Cochet, *Normandie souterraine*, 1re édit., p. 298; 2e édit., p. 375. — [4] Lindenschmidt, *Das germanische Todtenlager bei Selzen*, pl. VIII. — [5] Cochet, *Normandie souterraine*, 1re édit, p. 298; 2e édit., p. 375. — [6] *The archæological journal*, t. II, p. 81; Cochet, *op. cit.*, p. 376. — [7] Cochet, *Sépultures*, p. 417 sq. — [8] Cochet, *Normandie souterraine*, 2e édit., p. 328-330. — [9] *Cimetière antique de Verrières découvert en 1849*, dans *Mém. de la Soc. d'agric., des sciences... de l'Aube*, t. XVII, p. 561. — [10] Akerman, *Remains of pagan Saxondom*, p. 33, pl. XVII, fig. 1. — [11] *Mémoires de la Soc. des antiq. de Normandie*, t. XII, p. 326. — [12] Ce bibelot est reproduit dans *Les catacombes de Rome*, t. IV, p. 118, pl. XVIII, n. 6.

lement remarqués, Cochet soumit ses vases francs et leur résidu à l'analyse chimique. En voici le résultat :

« Aujourd'hui 23 octobre [1856], j'ai examiné, conjointement avec M. Guéniot, professeur de chimie au collège de Dieppe, deux fragments de verre provenant de deux fioles trouvées dans des tombeaux franks. Ces fragments, que nous avons numérotés 1 et 2, étaient incrustés, le n° 1 d'une matière brune, et le n° 2 d'une matière rougeâtre.

« Une fraction de chacune de ces substances a été mise en contact avec de l'acide azotique pur, qui aurait déterminé leur coloration en jaune, s'il se fût agi de matière animale; il n'y a pas eu de réaction.

« Une autre fraction a été essayée par l'acide sulfurique pur, qui aurait noirci et carbonisé une substance végétale, il n'y a pas eu de réaction.

« Les substances incrustantes devaient donc être minérales, et leur couleur indiquant du sesquioxyde de fer hydraté, nous avons mis une troisième fraction de chacune des deux substances n° 1 et n° 2, dans deux capsules de porcelaine, et nous les avons traitées par l'acide chlorhydrique pur, qui a immédiatement dissous les matières de l'incrustation et a produit une liqueur jaune foncé qui était du perchlorure de fer, car l'addition, au soluté, de ferrocyanure de potassium a développé une belle couleur bleu de Prusse, réaction qui n'appartient qu'au fer.

« Nous avons fondu au chalumeau une portion de fragment des deux fioles chargés de la matière incrustante, et nous avons obtenu un verre coloré en jaune topaze.

« Il n'y a donc aucun doute sur la nature des incrustations brunes et rougeâtres des fioles trouvées dans les tombes gallo-romaines et frankes placées dans le terrain crayeux de la Normandie; ces incrustations sont formées par une couche de sesquioxyde de fer hydraté qui existe abondamment dans la terre végétale supérieure, où les eaux pluviales l'enlèvent et, après avoir filtré à travers la craie, le déposent sur les substances qu'elles imbibent.

« Outre le sesquioxyde de fer, le fragment de verre n° 1 portait extérieurement un peu d'adipocire provenant évidemment de la décomposition du cadavre de la tombe.

« *Delattre, docteur en médecine et ancien professeur de chimie.* »

D'autres parcelles soumises également à l'analyse chimique de M. Girardin, de Rouen, donnèrent diverses réactions d'où l'opérateur conclut : 1° qu'il n'y a aucune matière organique végétale ou animale dans les plaques ou croûtes recouvrant les vases de verre en question; 2° que ces croûtes sont formées, quand elles sont brunes et ternes, par de l'oxyde de fer mélangé d'autres matières minérales;... 4° que le phénomène de la coloration provient uniquement de l'altération de la surface vitreuse, qui s'exfolie, absorbe entre ses lames de la vapeur d'eau et présente alors toutes les conditions qui font paraître le verre coloré et irisé par suite de la décomposition de la lumière. »

XLI. Les coquillages. — La présence de coquillages dans les tombes a été mentionnée sans attirer beaucoup l'attention. La série des tombes qui ont fourni des spécimens semblables n'a pas été étudiée et ces témoins d'une ancienne migration ou de rapports avec l'Orient n'ont pas été assez remarqués. Il serait cependant instructif de dresser la liste des sépultures où des coquilles de cette provenance éloignée ont été déposées. Non seulement, d'après J. de Baye [1], elles font généralement partie de riches mobiliers funéraires, mais elles sont plus spécialement associées à des objets caractéristiques, fibules digitées, bijoux avec cloisonnage de pierres et de verre (Oyes et Joches, Marne; Nordendorf et Andernach, Hesse rhénane; Reischenhall et Wittislingen, Bavière; Revogne, Belgique). La *Cyprea tigris* (venue de la mer des Indes) et la *Cyprea panterina* (venue de la mer Rouge) étaient d'un grand prix au jugement des barbares, mais elles nous indiquent des rapports, soit ethniques, soit commerciaux, avec les contrées de l'Orient [2]. Ces coquilles, parvenues en Occident par voie d'échange ou avec un afflux de population, accompagnaient sans doute les éléments des parures que nous admirons : l'or, les grenats, le lapis-lazuli, les perles de verre polychrome, etc. On a remarqué que la présence de ces coquillages, associés fréquemment à des objets typiques, caractérise une certaine catégorie de sépultures barbares.

XLI. Bibliographie. — J. Y. Akerman, *An archæological index, to remains of antiquity of the Celtic-Romano-British and Anglo-Saxon periods*, in-8°, London, 1847; *Remarks on some of the weapons of the Celtic and Teutonic races*, in-4°, London, 1852 (cf. *The Archæologia*, t. xxxiv); *Remains of pagan Saxondom principally from tumuli in England*, in-4°, London, 1852-1855; *Note on some further discoveries in the Anglo-Saxon burial-ground at Harnham-Hill, near Salisbury*, in-4°, London, 1854 (cf. *The Archæologia*, t. xxxv); *An account of excavations in an Anglo-Saxon, burial-ground at Harnham-Hill near Salisbury*, in-4°, London, 1854 (cf. *The Archæologia*, t. xl); *Note on the angon of Agathias; introductory of drawings of examples and some remarks* by Lud. Lindenschmidt, of Mayence, in-4°, London, 1855 (cf. *The Archæologia*, t. xxxvi); *Notes of antiquarian researches in the summer and autumn of 1854*, in-4°, London, 1855 (cf. *The Archæologia*, t. xxxvi). — H. Baudot, *Description d'objets antiques découverts en 1832 dans le territoire de Charnay, canton de Verdun-sur-Saône (Saône-et-Loire)*, dans *Mémoires de la Commission archéologique de la Côte-d'Or*, Dijon, 1832-1833, p. 200-223; *Notes sur les sépultures mérovingiennes de Charnay*, dans *Congrès archéologique de France, 1852*, Caen, 1853, p. 310-314. — G. de Bonstetten, *Recueil d'antiquités suisses*, in-fol., Berne, 1855. — A. de Caumont, *Cours d'antiquités monumentales*, in-8°, Caen, 1841, t. vi, p. 186-311. — J.-J. Chifflet, *Anastasis Childerici I Francorum regis, sive thesaurus sepulcralis Tornaci Nerviorum, effossus et commentario illustratus*, in-4°, Antverpiæ, 1655. — Cochet, *La Normandie souterraine ou Notices sur des cimetières romains et des cimetières francs explorés en Normandie*, 1re édit., Dieppe, 1854; 2e édit., Paris, 1855; *Fouilles d'Envermeu en 1850*, in-8°, Rouen, 1850; cf. *Revue de Rouen*, 1850, p. 377-383; *Procès-verbal journalier de l'exploration archéologique du cimetière mérovingien d'Envermeu, en septembre 1854*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. xx, p. 496-508, et dans *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1855-1856, t. iii, p. 544-566, pl. x; *Note sur la sépulture d'un jeune guerrier franc découverte à Envermeu (Seine-Inférieure) le 10 septembre 1856*, dans *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1857, t. iv, p. 342-348; *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes, faisant suite à la « Normandie souterraine »*, in-8°, Paris, 1857; *Le tombeau de Childéric Ier, roi des Francs, restitué à l'aide de l'archéologie et des découvertes récentes faites en France, en*

[1] J. de Baye, *Le tombeau de Wittislingen au musée national bavarois (Munich)*, dans *Gazette archéologique*, 1889, t. xiv, p. 21. — [2] Ph. Dautzenberg, *De la présence d'un Cypræa vinosa Gmelin dans une sépulture franco-mérovingienne (à Nesles-les-Verlinethum)*, dans *Bulletin de la Société académique de Boulogne-sur-Mer*, 1904-1907, t. vii, p. 563-567.

Belgique, en Suisse, en Allemagne et en Angleterre, in-8°, Paris, 1859; *Fouilles de Londinières en 1847*, in-8°, Rome, 1848, dans *Bulletin monumental*, t. XIV, p. 506-534. — Corréard de Bréban, *Cimetière antique de Verrières découvert en 1849*, dans *Mémoires de la Société d'agriculture, des sciences, arts et belles-lettres du département de l'Aube*, 1853, p. 555-568. — Dancoisne, *Notice sur deux agrafes carlovingiennes*, in-8°, Arras, 1856. — Danjou, *Notice sur quelques antiquités mérovingiennes conservées au musée de Beauvais*, dans *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, 1856, t. III, p. 16-26. — J. Douglas, *Nenia Britannica, or a sepulcral history of Great Britain from the earliest period to its general conversion to christianity*, in-8°, London, 1793. — Ch. Drouet, *Notice sur la découverte de neuf tombeaux ou sarcophages en pierre, faite le 8 décembre 1841, à Allonnes, près le Mans (Sarthe)*, in-8°, le Mans, 1842. — H. Dryden, *Discovery of early Anglo-Saxon remains at Barrow Furlong in the parish of Marston Saint-Lawrence, county of Northampton*, in-4°, London, 1852 (cf. *The Archæologia*, t. XXXIII). — Dufresne, *Notice sur quelques antiquités trouvées dans l'ancienne province Leuke (évêché de Toul)*, dans *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 1848-1849, p. 301-362, pl. I-VIII; *Notice sur des sépultures gallo-frankes trouvées en 1854 à Farébersviller (Moselle)*, dans même recueil, 1854-1855. — Durand, *Notice sur des tombeaux trouvés à La Hogue, près le port Bénouville (Calvados)*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. XII, p. 323-336. — F. von Dürrich, *Die Heidengräber am Lupfen (bei Oberflacht)*, in-fol., Stuttgart. 1847. — Bryan Faussett, *Inventorium sepulchrale : an account of some antiquities dug up at Gillon, Kingston, Sibertswold, etc., in the county of Kent, from A. D. 1757 to A. D. 1773, edited from the original manuscripts in the possession of Joseph Mayer, with notes and introduction* by Ch. Roach Smith, in-4°, London, 1856. — L. Fallue, *Observations sur les sépultures antiques, dites mérovingiennes, trouvées dans la vallée de l'Eaulne*, dans *Revue de Rouen*, 1851, p. 235-241, et Feret, *Notes sur les observations de M. Fallue concernant les sépultures de la vallée de l'Eaulne*, dans *Revue de Rouen*, 1851, p. 311-329. — De Gerville, *Essai sur les sarcophages, leur origine et la durée de leur usage*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1837, t. II, p. 175-219. — J. Girardin, *Analyses de plusieurs produits d'art d'une haute antiquité*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscr.*, 1846, 1re série, t. II; *Bulletin monumental*, t. XII, p. 173-192; *Analyses de plusieurs produits d'art d'une haute antiquité*, 2e mémoire, in-8°, Rouen, 1852; et dans *Précis analytique des travaux de l'Académie de Rouen*, années 1851-1852. — H.-J. Gosse, *Notice sur d'anciens cimetières trouvés soit en Savoie, soit dans le canton de Genève et principalement sur celui de La Balme, près Laroche*, in-8°, Genève, 1853, dans *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, t. IX. — G. Hagemans, *Rapport sur la découverte d'un cimetière franc-mérovingien à Séraing (près Liége)*, in-8°, Liége, 1856, et dans le *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, 1856, t. II. — G. Hillier, *The history and antiquities of the isle of Wight*, in-4°, London, 1856. — J. M. Kemble, *On mortuary urns fund at Stade on the Elbe and other parts of north Germany now in the Museum of the historical Society of Hanover*, in-8°, London, 1856 (cf. *Archæologia*, t. XXVI); *Burial and cremation*, in-8°, London, 1855 (cf. *The archæological journal*, 1855). — W. et L. Lindenschmidt, *Das germanische Todtenlager bei Selzen in der Provinz Rheinhessen dargestellt und erlautert*, in-4°, Mainz, 1848; L. von Lindenschmidt, *Ueber eine besondere Gattung von Gervandnadeln aus deutschen Grabern des V und VI Jahrhunderts*, in-4°, Mainz, s. d. (1854?). — E. del Marmol, *Cimetières de l'époque franque découverts aux lieux dits le Tombois et les Minières, à Védrin près Namur*, in-8°, Namur, 1853; dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, 1853, t. III. — Mathon, *Sépultures gallo-romaines découvertes à Beauvais. Épingle à cheveux de l'époque merovingienne trouvée à Marseille (Oise)*, dans *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, 1856, t. III, p. 27-49, pl. IV, IV *bis*. — B. de Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, in-fol., Paris, 1729, t. I, p. 10-16, pl. IV-VI. — A. Moutié, *Notice sur un cimetière présumé mérovingien découvert à Auffargis (Seine-et-Oise), en 1846*, in-12, Rambouillet, 1847. — A. Namur, *Notice sur les tombes gallo-frankes du grand-duché de Luxembourg*, dans *Publications de la Société pour la recherche et la conservation des monuments historiques dans le grand-duché de Luxembourg*, 1853, t. VIII, p. 26-61, pl. II-IV. — R. C. Neville, *Saxon obsequies, illustrated by ornements and weapons discovered in a cemetery near Little Wilbraham, Cambridgeshire*, in-fol., London, 1852. — Oberlin, *Museum Schœpflini*, tomus prior. *Lapides, marmora, vasa, Supellex gallica : ex ævo francico*, in-4°, Argentorati, 1773, p. 141-150, pl. XVI. — J. de P[étigny], dans *Revue numismatique*, 1855, t. XX, p. 65-81. — H. Rhind, *British antiquities, their present treatment and their real claims*, in-8°: Edinburgh, 1855. — Rigollot, *Recherches historiques sur les peuples de la race teutonique qui envahirent les Gaules au Ve siècle, et sur le caractère des armes, des boucles et des ornements recueillis dans les tombeaux, particulièrement en Picardie*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie*, 1850, t. X, p. 121-227, pl. VI-XII. — Schayes, *Notice sur la découverte d'un cimetière franc au village d'Haulchin, dans la province de Hainaut*, dans *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 1854, t. XXI, n° 2, p. 119-125, pl. I, II. — V. Simon, *Notice sur les sépultures des anciens*, dans *Mém. de l'Acad. roy. de Metz*, 1843-1844; *Observations sur les sépultures antiques découvertes dans diverses contrées des Gaules et sur l'origine qui paraît devoir leur être attribuée*, dans même recueil, 1850-1851. — Ch. Roach Smith, *Collectanea antiqua, etchings and notices of ancient remains illustrative of the habits, customs and history of the past ages*, 4 vol. in-8°, London, 1843-1856; *The antiquities of Richborough, Reculver and Lymne, in Kent*, in-4°, London, 1850. — Thomas, *Description de cinq monnaies franques inédites trouvées dans le cimetière mérovingien d'Envermeu, précédée de considérations historiques sur les systèmes monétaires en usage chez les Francs*, dans *Normandie souterraine*, 1re édit., 1854, p. 353-397; 2e édit., p. 357-363 (résumé); in-8°, Dieppe, 1854. — F. Troyon, *Description des tombeaux de Bel-Air, près Cheseaux-sur-Lausanne*, Lausanne, 1841. — De Widranges, *Sépultures antiques découvertes à Remennecourt et sur la côte de Venise, territoire de Varney (Meuse)*, dans *Mémoires de la Société philomathique de Verdun*, 1846, t. III, p. 199-237, pl. — Th. Wright, *The archæological album : or illustrated Museum of national antiquities*, in-4°, London, 1845; *The Celt, the Roman, and the Saxon, a history of the early inhabitants of Britain, down to the conversion of the Anglo-Saxon to christianity*, in-12, London, 1852; *On Anglo-Saxon antiquities with particular reference to the Faussett collection*, in-8°, Liverpool, 1855; *On the ethnology of South Britain at the period of extinction of the Roman government in the Island*, in-12, Liverpool, 1856. — W. M. Wylie, *Fairford graves, a record of researches in an Anglo-Saxon burial-place in Gloucestershire*, in-4°, Oxford, 1852; *Account of Teutonic remains apparently Saxon found near Dieppe*, dans *The Archæologia*, 1853, t. XXXV, p. 100-113; *Remarks on the angon or barbed javelin of the Frankes as described by Agathias*, dans

Archæologia, 1853, t. XXXV, p. 48-53; *Some account of the Merovingian cemetery of Envermeu also of certain weapons of the Franks*, dans *The Archæologia*, 1854, t. XXXV, p. 223-231; *The graves of the Alemanni at Oberflacht in Suabia*, dans *The Archæologia*, 1855, t. XXXVI, p. 129-160, pl. XI-XIV; *Remarks on the angon of the Franks and the pilum of Vegetius*, dans *The Archæologia*, 1855, t. XXXVI, p. 80-84.

H. LECLERCQ.

ÉPAONE. En 1875, on découvrit à Saint-Romain-d'Albon, arrondissement de Valence (Drôme), les restes d'une basilique et un cimetière de l'époque mérovingienne; des fouilles postérieures apportèrent quelques renseignements nouveaux. Parmi les débris anciens on doit signaler un fût de colonne de 1 m. 05 de hauteur et 1 m. 25 de circonférence, utilisé aujourd'hui comme piédestal pour une croix, une tête de femme, un pied en marbre blanc, une petite auge funéraire d'enfant creusée dans une corniche antique en marbre blanc.

A peu de distance du cimetière on mit au jour deux carrelages en mosaïques grossières, formées de cubes de pierre blanche et grise de quatre ou cinq millimètres de côté.

On a pu retrouver deux aqueducs souterrains dont l'un amenait à Saint-Romain-d'Albon les eaux de la fontaine dite de Claude, située à 200 mètres environ; l'ouverture des conduits, faits en béton et brique pilée, avait 0 m. 15 au carré. L'autre aqueduc, dont on peut suivre la trace pendant 1500 mètres environ, conduisait à Saint-Romain d'Albon les eaux de la rivière de Bancel; il est construit dans les mêmes conditions que le précédent et a de 0 m. 25 à 0 m. 30 d'ouverture au carré.

La basilique et le cimetière se trouvaient dans un terrain planté de vignes. On a d'abord mis à jour les fondations de la basilique, dont il ne reste plus que l'abside et une partie de la nef et du bas-côté; la façade a été détruite par des ouvriers qui, depuis longtemps, extraient de la marne à cet endroit. La largeur de la nef est de 10 mètres, y compris les murs, qui ont un mètre d'épaisseur environ. L'abside est formée par une muraille plus que double de la précédente, ce qui prouve qu'elle était voûtée. La largeur de l'abside est de 6 mètres et sa profondeur de 4 mètres. Il n'existe de bas-côté que sur le côté gauche, et encore était-il très étroit puisqu'il n'a que 1 m. 50 de largeur. Sur le côté gauche de l'abside était un espace entouré de murs recouverts d'un crépissage rougeâtre et entièrement vide; c'était sans doute le *sacrarium* qui devait communiquer avec l'abside par une porte dont la trace a disparu. On ne relève pas non plus la trace des piliers ou des colonnes qui devaient séparer le bas-côté de la nef. Dans le bas-côté lui-même on a trouvé deux tombes de petite dimension, et, chose plus curieuse, trois autres tombes plus tard engagées sous les fondations de la muraille qui séparait la nef du bas-côté.

Sur le côté droit de l'abside, on a mis à jour les fondations d'une construction quadrangulaire rattachée par son angle inférieur gauche au mur de l'église, avec laquelle elle ne paraît pas avoir de communication directe. Elle contenait cinq tombes rangées symétriquement, plus une sixième posée transversalement sur les précédentes, et enfin une petite auge sépulcrale d'enfant, en marbre blanc, creusée dans une corniche. La régularité avec laquelle sont placées les tombes anciennes dans cet endroit invite à croire que c'était la sépulture du clergé de la basilique. Du même côté droit de l'église, on a trouvé huit autres tombes, toutes orientées dans le sens de l'église et placées irrégulièrement, soit isolées, soit par deux ou trois ensemble.

Les murs de la basilique sont construits en matériaux vulgaires, sans trace d'appareil; les auges sépulcrales sont en molasse, et généralement monolithes; l'une d'elles cependant est en pierre dure de Crussol et quelques autres en maçonnerie recouverte de briques à rebords. Les plus grandes ont de 2 m. 14 à 2 m. 27 de longueur et de 0 m. 51 à 0 m. 58 de largeur. On n'a trouvé dans ces tombes que des ossements, mais deux d'entre elles, l'une placée contre la muraille de droite de la nef, l'autre contre l'espace



4130. — Inscription de Saint-Romain-d'Albon.
D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil*, 1892, p. 154, n. 134

quadrangulaire qui servait de sépulture, portaient des inscriptions.

La première est datée du 21 février 467, gravée sur une dalle de 1 m. 80 sur 0 m. 58 [1] (fig. 4130) :

HIC REQVIISCIT
IN PACE CONSTAN
TIOLA QVI VIXIT
ANNOS XX MEN
SES III RECES
SIT CIII KL MARTI
AS PC III LEONIS

L'inscription du jenne Levanius se lit sur une grande dalle de pierre qui avait autrefois fermé entièrement la tombe, mais que l'on avait déplacée plus tard pour y introduire les reste d'un jeune homme; elle est datée du 22 février 516 et mesure 0 m. 85 sur 0 m. 70 [2] (fig. 4131) :

HIC REQVIESCIT
IN PACE BONEME
MORIAE ADOLIS
CENS LEVANIVS
QVI VIXIT ANNOSXVI
ET MINSIS XI MIGRAVIT
DE HAC LVCE VIII KAL
MARSIAS P[c]LORENTI
ET ANTIMIV LCONS

La troisième inscription est gravée sur la moitié

[1] J. Roman, *Basilique et cimetière de l'époque mérovingienne à Saint-Romain-d'Albon*, dans *Bull. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1881, t. XLII, p. 126; Allmer, *Inscriptions de Vienne*. I. Supplém., p. 3, n. 2048; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1791, E. Le Blant, *Nouveau recueil*, n. 134. — [2] J. Roman, *op. cit.*, p. 126; A. Allmer, *op. cit.*, p. 9, n. 2049; *Corp. inscr. lat.*, n. 1792; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 135.

d'un hexagone de marbre provenant probablement d'un carrelage antique. Elle est datée de l'année 631;

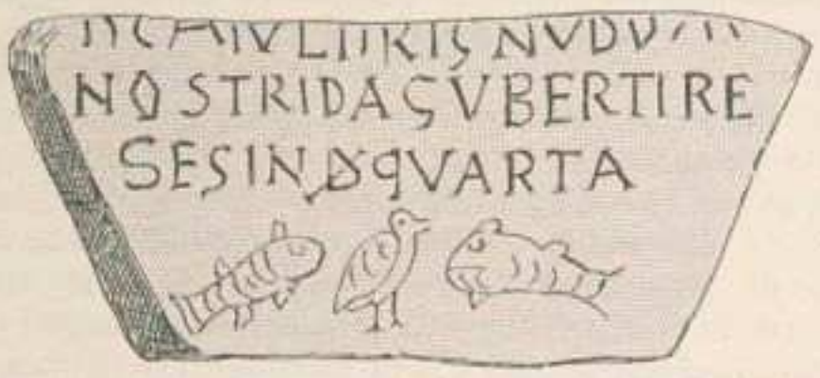


4131. — Inscription de Saint-Romain-d'Albon.
D'après E. Le Blant, *op. cit.*, fig. 135.

elle mesure 0 m. 10 sur 0 m. 22; le début manque[1] (fig. 4132) :

II CA IVLII RIGNO DOM
NOSTRI DAGVBERTI RE
GES INDQVARTA

Le prince nommé ici est Dagobert Ier, qui seul posséda la Bourgogne. La quatrième indiction ne s'est rencontrée qu'une seule fois sous son règne, elle nous reporte donc aux calendes de juillet de l'an 631.



4132. — Autre inscription de Saint-Romain-d'Albon.
D'après E. Le Blant, *op. cit.*, fig. 136.

Au bas de l'épitaphe est gravé un oiseau entre deux poissons. C'est la troisième fois que nous trouvons en Gaule, sur des marbres de basse époque ce dernier signe, qui, à Rome, caractérise les épitaphes des anciens âges[2].

Trois débris découverts au même lieu, en 1878, provenant d'épitaphes chrétiennes[3] :

a) . . . CA	*b*)	*c*) . . . B . . . .
. *tr* ANS *iil* S *ub*	. .IDIE . . .	. . . SV . . . .
die. IDVS . . .		. .VEM. . . .
. . . ASX . . .		. . . . .
. . . TV		

Le 6 septembre 517 se tint à Epaone un concile convoqué par le roi de Bourgogne, Sigismond, pour procurer l'amélioration des mœurs des clercs et remettre en vigueur d'anciennes ordonnances ecclésiastiques. Le concile fut présidé par saint Avit de Vienne et se sépara le 15 septembre 517. Sur ce concile :

Binius, *Concilia*, 1636, t. II, col. 312-314; t. III, col. 1672-1673. — J. Sirmond, *Conc. Galliæ*, 1629, t. I, col. 195-201, 603; *Conciliorum collectio regia*, 1644, t. X, col. 637. — Lalande, *Concilia Galliæ*, 1660, p. 48. — Labbe, *Concilia*, 1671, t. IV, col. 1573-1584. — J. Hardouin, *Concil. collectio*, t. II, col. 1045. — Coleti, *Concilia*, 1728, t. V, col. 707. — Bouquet, *Recueil des historiens de la France*, 1741, t. IV, col. 104-105. — D. Mansi, *Concil.*, Suppl., 1748, t. I, col. 399-400. — Charvet, *Histoire de la sainte Église de Vienne*, 1761, p. 643-652. — D. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1763 t. VIII, col. 556-567. — Labat, *Concilia Galliæ*, 1789, t. I, col. 882. — *Alcimi Ecdici Aviti Viennensis episcopi, Opera quæ supersunt*, édit. R. Peiper, dans *Monum. German. histor., Auct. antiq.*, 1883, t. VI, part. 2, p. 165-175. — Ulysse Chevalier, *Œuvres de saint Avit*, in-8°, Lyon, 1890, p. 118-120. — Fr. Maassen, *Concilia ævi Merovingici*, 1893, p. 15-30. (On trouvera dans ces trois derniers éditeurs la description sommaire des manuscrits.)

Depuis trois siècles on disserte sur l'emplacement de la *parochia Epaonensis;* sur cette question :

J. H. Albanès, *Gallia christiana novissima*, in-4° Montbéliard, 1899, t. I, col. 667. — A. Allmer, *Trois inscriptions récemment découvertes à Saint-Romain-d'Albon*, dans *Revue du Dauphiné et du Vivarais*, juin 1877. — P. Annet de Pérouse, *Mémoire sur la situation du lieu d'Epaune où se tint un concile nombreux en 517*, dans le *Journal ecclésiastique*, février 1763, p. 176-184. — E. Baluze, *S. Agobardi Opera*, 1666 = *P. L.*, t. CVI, col. 82. — S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 221. — C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, 1595, ad ann. 509, n. 13-14; cf. Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 509, n. 6-8; ad ann. 517, n. 10. — Ballerini, *Antiq. coll. canonum*, Veronæ, 1757 = *P. L.*, t. LVI, col. 155. — K. Binding-*Burgundisch-Romanische Königreich*, 1868, t. I, p. 226-233. — S. Briguet, *Concilium Epaunense assertione clara et veridica loco suo ac proprio fixum in Epaunensi parochia Vallensium seu Epaunæ Agaunensium, vulgo Epenassex*, in-8°, Sedani, 1741. — J. Burlet, *L'Allobrogie chrétienne au VIe siècle*, dans *La Savoie littéraire et scientifique*, Chambéry, t. V, 1910. — Caillet, *Ruines et légendes : Étude archéologique sur Andance (Ardèche) et ses environs, suivie d'un appendice sur l'antique prieuré de cette paroisse*, in-8°, Valence, 1867, p. 81-85. — Catellan, *Les antiquités de l'Église de Valence, avec des réflexions sur ce qu'il y a de plus remarquable dans ces antiquités*, in-4°, Valence, 1724, p. 59-73. — Charvet, *Histoire de la sainte Église de Vienne*, 1761, p. 91-96, 118-120, 653. — U. Chevalier, *Histoire de Die*, 1888, t. I, p. 99-101. — J.-J. Chifflet, *De loco legitimo concilii Eponensis observatio*, in-4°, Lugduni, 1621. — Chorier, *Histoire du Dauphiné*, 1661, t. I, p. 467-582; 2e édit., p. 364, 452-455. — Z. Collombet, *Histoire de l'Église de Vienne*, 1847, t. I. p. 146-152. — Z. Collombet, *Sur l'emplacement d'Épaone dans le diocèse de Vienne*, dans *Revue du Lyonnais*, 1848, t. XXVII, p. 254-260. — Colonia, *Hist. litt. de Lyon*, 1728, t. I, part. 2, p. 300-301. — J. Columbi, *Valentin. et Diens. episc.*, 1652, p. 82-84, dans *Opusc. var.*, 1668, p. 281. — J. Dey, *Notice sur le concile d'Épaone, convoqué dans le royaume de Bourgogne l'an 517*, dans le *Mémorial de Fribourg*, 1857, t. IV, col. 65-86. — Cl. Didier, *Lettre*, dans *Mémoires de Trévoux*, novembre 1737, p. 1967-1975. — C. A.

[1] Allmer, *op. cit.*, p. 9; Roman, *op. cit.*, p. 26; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 129; E. Le Blant, *op. cit.*, n. 136. — [2] E. Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, n. 261, 631. — [3] Allmer, *Deuxième supplément*, p. 15, 16; *Troisième supplément*, p. 15; *Corp. inscr. lat.*, n. 1793-1794-1795; Le Blant, *Nouveau recueil*, n. 137, 138, 139.

Ducis, *L'Epaona du concile de 517*, dans *Congrès des Sociétés savantes en Savoie*, 1886, t. VIII, p. 83-94; et dans *Savoie et Savoyards. Une page d'histoire chablaisienne*, in-8°, Thonon, 1886, p. 83. — Dugon (de Nantua), *Mémoires au sujet du concile d'Épaune*, ms. de Guichenon, à la Bibl. de médec. de Montpellier. — F. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, edit. tertia, 1722, t. XI, p. 245; édit. Harlès, 1790, t. XII, p. 668. — Fivel, *Réponse à propos de la question d'Epaona*, dans *Congrès des Soc. sav. de Savoie*, 1886, p. 319-328. — A. Gallandi, *Veter. canon. collect. dissert.*, 1778, p. 418. — W. Gandlach, dans *Neues Archiv.*, 1888, t. XIV, p. 341. — H. Gard, *Le château d'Albon*, dans *Revue du Lyonnais*, 1873, 3e série, t. XVI, p. 355-377. — E. F. Gelpke, *Kirchengeschichte der Schweiz*, 1856, t. I, p. 125-132. — Gorini, *Défense de l'Église*, 1853, t. I, p. 356-358. — G. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. III, p. 346. — Haller, *Biblioth. Schweiz*, t. III, p. 14-15. — J. van Hecke, dans *Acta sanct.*, 1853, octobre, t. VIII, p. 78-79. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1908, t. II *b*, p. 1031-1042. — G. Henschen, dans *Acta sanct.*, 1658, febr. t. I, p. 655. — A. Jahn, *Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der I Dynastie*, Halle, 1874, t. II, p. 141-148. — Labbe, *Dissertatio philosophica de concilio Epaunensi*, 1631. — Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, Paris, 1768, t. I, p. 512. — W. Lippert, dans *Neues Archiv*, 1888, t. XIV, p. 27, 41. — E. Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, in-8°, Leipzig, 1878, t. I, p. 529, n. 2. — Longueval, *Histoire de l'Église gallicane*, 1731, t. II, p. 337-343. — J. Mabillon, *Lettre*, dans Chorier, *Hist.*, p. 653. — Ch. Fr. Menestrier, *Dissertation sur la province où estoit la ville d'Epaune*, ms. dans Lelong, *loc. cit.* — Nadal, *Histoire hagiologique du diocèse de Valence*, 1855, p. 132-135, 148-165. — A. Natalis, *Historia ecclesiastica*, in-fol., Venetiis, 1778, t. V, p. 376-377. — J. Ollivier, *Mélang. biogr. et bibliogr. hist. litt. Dauphiné*, 1837, t. I, p. 317-318. — Pardessus, *Diplomata, chartæ*, in-fol., Parisiis, 1843, t. I, p. 64. — J. Perierius, dans *Acta sanct.*, 1735, août t. II, p. 104-105. — G. de Rivoire de La Batie, *Albon et le concile d'Épaone, notice sur le lieu où fut tenu le concile en l'an 517*, dans *Revue du Dauphiné*, 1877, t. I, p. 25-29, 88-91, 131-138; cf. A. Allmer, dans *Revue historique*, 1877, t. V, p. 521. — J. Roman, *Basilique et cimetière de l'époque mérovingienne à Saint-Romain-d'Albon*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1881, t. XLII, p. 124-127. — Rouchier, *Histoire du Vivarais*, 1862, t. I, p. 248-255; *Rég. Suisse romande*, n. 24; *Rég. Genevois*, 1866, n. 56. — Rivet, *Hist. littér. de la France*, 1735, t. III, p. 91-93. — M. Schmidt, dans les *Archives de la Soc. d'hist. de Fribourg*, 1846, t. I, p. 213-225. — Struve, *Bibl. hist.*, t. VI, part. 2, p. 93. — Valbonnais, *Dissertation sur les découvertes du lieu d'Épaone*, dans *Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Trévoux, février 1715, p. 232-243. — H. de Valois, *Notitia Galliarum*, 1675, p. 608. — De Valois, *Sur l'emplacement d'Épaone dans le diocèse de Vienne*, dans *Revue du Lyonnais*, 1848, t. XXVII, p. 254-260. — Veltrini, *Spiegazione di alcune parole di un canone del concilio Epaonense, relative alle pene data a servi negli antichi secoli*, dans *Giornali romano*, 1756-1758, p. 321; réimprimé dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica*, 1795, t. XVII, p. 87-94.

H. LECLERCQ.

ÉPÉE. — I. Épée. II. Fourreau. III. Épée brisée. Les tombes chrétiennes des cimetières de Rome nous ont conservé tout un mobilier funéraire dont nous avons maintes fois tiré parti pour la connaissance des usages et des mœurs, mais c'est l'extérieur de ces tombes qui nous a surtout renseigné. Les corps réduits en poussière, les linceuls consumés sont tout ce qu'on rencontre dans ces *loculi* et ces sarcophages d'où les fidèles bannissaient les objets de nature à rappeler la croyance à une vie diminuée mais soumise encore, selon la conviction des païens, à certaines nécessités. Point d'armes, point de vêtements, point de bijoux, point de vases; le défunt n'en aurait que faire. Heureusement les épitaphes, malgré leur laconisme, compensent un peu cette nudité du tombeau; néanmoins, à Rome et dans les provinces latines et helléniques, nous sommes presque entièrement privés de ces indications dont l'archéologie eût tiré si heureux parti pour l'histoire du passé. Même en Égypte, où la pratique de l'embaumement persiste jusqu'à l'époque copte et même jusqu'à l'invasion arabe, il n'y a que peu de profit à tirer des tombes dans lesquelles le défunt est momifié et serré dans les bandelettes, revêtu ensuite d'un vêtement d'apparat; mais cette méthode funéraire est bien loin de nous procurer les mêmes richesses que nous rencontrons dans les tombes barbares. Les guerriers ensevelis, païens ou chrétiens, emportent avec eux leurs armes, non qu'ils soient dans le cas d'en faire usage dans la vie future, mais comme mémorial de leur vie terrestre. Ainsi, c'est tout un équipement dont nous rencontrons les échantillons variés et nombreux.

I. ÉPÉE. — L'épée se rencontre indistinctement à toutes les époques et dans toutes les régions de la Gaule où les barbares ont séjourné. Sa forme est partout sensiblement la même. La lame est habituellement large de 0 m. 05, à deux tranchants; elle se fixait à la poignée à l'aide d'une soie relativement mince et courte. Le pommeau, de forme triangulaire, très aplati, était rivé à l'extrémité de la soie. Les princes et les chefs étaient signalés par la richesse, l'éclat et aussi par la forme de leurs armes. Pour eux, le pommeau de l'épée se composait de deux plaques métalliques reliées par des rivets à tête d'or ou d'argent, supportant une pyramide en fer, tronquée et à large base, ornée d'incrustations et quelquefois de verroteries ou grenats cloisonnés. Les spécimens les plus connus sont l'épée de Childéric Ier [1], celle de Pouan [2], celle de Flonheim [3], celle d'Arcy-Sainte-Restitute [4], celle de Rue-Saint-Pierre (Oise) [5]. On rencontre le pommeau damasquiné à Boussières (Doubs) [6], à Harmignies (Belgique) [7], à Vendersheim (Allemagne) [8]. La poignée est de bois ou d'os, décorée parfois de fils d'or [9].

M. Barrière-Flavy a constaté de légères mais constantes modifications des dimensions de l'épée suivant les diverses régions [10]; il est arrivé à ces résultats pour la moyenne : Normandie, long. 0 m. 89, larg. 0 m. 05; Belgique et nord-est, dimensions moins grandes, par exemple : Artois, 0 m. 75; Oise, 0 m. 58 et 0 m. 65, même 0 m. 45; Champagne, 0 m. 78; Aisne, bords de la Moselle et bords du Rhin, 0 m. 89, 0 m. 90 et jusqu'à 0 m. 95 ou même 0 m. 98; Belgique, 0 m. 69, 0 m. 72, 0 m. 80, 0 m. 87, 0 m. 90; Bourgogne et Suisse : ici ont été rencontrées les épées les plus longues et les plus lourdes, variant entre 0 m. 86 et 0 m. 92. Cette épée pourrait bien avoir été un objet de parade; outre que ses dimensions et son poids ne la rendent guère maniable que pour les hommes très robustes, il est probable que les chefs étaient seuls à se l'attribuer.

[1] Paris, Bibl. nat., Cabinet des médailles. — [2] Musée de Troyes. — [3] Musée de Worms; long. 0 m. 90. — [4] Collection Fr. Moreau, long. 0 m. 95. — [5] Musée de Beauvais. Cf. *Bull. de la Comm. archéol. de Beauvais*, t. I, p. 41. — [6] Musée de Besançon, long. 0 m. 84. — [7] Coll. de Loë, à Bruxelles, long. 0 m. 90. — [8] Musée central de Mayence, long. 0 m. 86. — [9] J. Yonge Ackermann, *Remains of pagan Saxondom*, pl. XXIV; Lindenschmit, *Alterthümer*, p. 225; Cochet, *Sépultures gauloises*, p. 202-204. — [10] *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, 1901, t. I, p. 24.

Tandis que M. J. Pilloy estime que l'épée, arme des Francs de la conquête, fut remplacée par le scramasax [1], M. Barrière-Flavy constate que les cimetières barbares de toutes les époques ont restitué leur contingent de belles épées et observe que le guerrier n'a pas toujours dû être inhumé ceint du ceinturon ou revêtu du baudrier auxquels pendait l'épée. L'arme et la lanière débouclée ont été placées quelquefois sur le côté droit du défunt, parallèlement au corps, entre le bras et la poitrine, la pointe en l'air, la poignée à portée de la main (Pry, Belgique; Courbes, Aisne; Selzen, Allemagne) [2]. D'une manière générale, le guerrier était inhumé le glaive au côté, en tenue de parade, le pommeau sous la main, à gauche, le long de la jambe; c'est le cas à Hardenthun (Pas-de-Calais) [3], à Charnay [4], à Rouvroy, au Jardin-Dieu-de-Cugny et autres stations de l'Aisne [5], à Wancennes [6], à Harmignies, à Pouan [7]; enfin, l'abbé Cochet dit que toujours il a rencontré l'épée au côté gauche des morts [8].

Dans les sépultures de Thuillies, l'épée était posée le long de la jambe gauche, mais la pointe en l'air [9]. Exceptionnellement on a rencontré l'épée et le scramasax disposés en croix sur la poitrine du mort [10].

II. Fourreau. — L'épée était protégée par un fourreau de bois recouvert de cuir et dont la bouterolle et les ornements ont seuls échappé à la destruction du temps. Généralement les parties conservées sont en bronze ciselé et se rencontrent encore adhérentes à la lame de fer. On remarque aussi parfois, sur le plat, de petites rondelles de bronze, semblables à des boutons et qui décorent le cuir ou le bois du fourreau. A Envermeu, Cochet trouva une épée ainsi décrite : « Elle conservait sur toute sa longueur trace d'un fourreau de bois recouvert de cuir. Vers le sommet, deux tringles de cuivre rayées, étamées ou argentées, décoraient le fourreau, dont la pointe arrondie était garnie à la base d'une feuille d'argent longue de 0 m. 10 et munie également de deux tringles argentées ou d'argent pur; nous avons négligé de vérifier. Cette ornementation, du reste, ne se rencontre que d'un côté, celui par où l'épée ne touchait pas aux vêtements du guerrier [11]. »

Le fourreau des épées était plus habituellement en cuir, le fourreau des scramasax, en bois recouvert de cuir [12]. Lorsque le cuir était uni, il recevait une ornementation métallique : boutons, anneaux, plaquettes de bronze. Le cuir était fermé, le long de la lame, par une tige creuse de cuivre, ou par une suite de rivets. Parfois le cuivre était gaufré et figurait des tresses (Hautes-Wiheries, Fontaine-Walmont). Le dard ou bouterolle du glaive ancien avait une forme spéciale en gouttière; elle enveloppait le double du cuir à l'extrémité et se prolongeait le long d'un des côtés du fourreau, plus ou moins haut vers l'ouverture [13]. Le fourreau était pourvu d'un bracelet auquel était joint une bélière qui permettait de la suspendre au ceinturon. Ce bracelet était ordinairement ciselé et même, parfois, orné de verroteries [14].

III. Épée brisée. — Certaines régions de la Gaule ont offert une particularité remarquable. On a trouvé des lames de fer brisées ou ployées au feu; notamment à Harmignies [15], en Normandie [16], en Bourgogne [17], dans la Haute-Marne, la Saône-et-Loire, le Doubs [18]. La brisure de ces lames est trop nette pour n'être pas intentionnelle.

Duraud notait cette particularité dans une sépulture de Bénouville (Calvados) [19] et l'abbé Cochet écrivait dès 1859 : « Il en a été trouvé de ce genre dans les fouilles de tous les pays et de toutes les époques. Nous avons rencontré beaucoup d'armes rompues ou entaillées dans les cimetières francs d'Envermeu, de Londinières, d'Ouville, dans les sépultures gallo-romaines d'Eslettes, de Bouelle et du château de Robert-le-Diable. L'épée de Childéric II fut trouvée rompue. Une cinquantaine d'épées ployées ont été vues à Tiéfenau, en Suisse, lors de la découverte qui s'y fit, en 1851, d'armes et de chariots de guerre [20]. »

Cette pratique a, selon toute apparence, une origine septentrionale. Des faits analogues ont été constatés en Sleswig, en Jutland, en Fionie et à Bornholm [21]; des épées ployées ont été recueillies dans les sépultures de Herrlisheim [22] et dans le cimetière de Strée [23].

La signification symbolique n'en paraît guère douteuse, bien qu'elle ait été méconnue par Cochet, qui n'y voyait qu'une mesure de précaution prise par les familles contre les violateurs de sépultures. Mais apparemment, ceux-ci faisaient beaucoup plus de cas des métaux et des verroteries ornant la poignée et le fourreau que de la lame elle-même; ils n'eussent donc pas été fort déçus en trouvant la lame brisée ou déformée, et ils eussent pu d'ailleurs en tirer quelque parti. Ce n'est pas la cupidité des malfaiteurs qui a inspiré cette pratique de mettre les épées et scramasax hors d'usage. En ce cas, il eût fallu détériorer également les haches, les lances, les couteaux, ce qui ne se faisait pas. Il y avait dans cette pratique un symbole, que l'arme était désormais inutile au guerrier et devait être brisée comme sa vie venait de l'être.

H. Leclercq.

ÉPERON. Les Romains ont fait usage de l'éperon. Cet instrument consistait en une tige métallique recourbée de façon à s'adapter par pression à la chaussure et s'y fixait au moyen de courroies munies de boucles passant sur le cou-de-pied. Au point central se trouvait une pointe émoussée et dont le contact ne pouvait produire qu'une friction, tandis que les éperons sous les Francs et les Carolingiens

[1] J. Pilloy, *Études sur d'anciens lieux de sépulture de l'Aisne*, 1886, t. I, p. 115-121. — [2] A. Béquet, *Le cimetière franc de Pry*, dans *Ann. de la Soc. archéol. de Namur*, t. XXI; *Bull. de la Soc. archéol. du Midi de la France*, 1898; Lindenschmit, *Das germanische Todtenlager bei Selzen*, p. 4, pl. VII-XII. — [3] Haigneré, *Quatre cimetières mérovingiens du Boulonnais*, 1866, p. 53. — [4] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures des barbares de l'époque mérovingienne découvertes en Bourgogne*, 1860, p. 22. — [5] J. Pilloy, *Études sur d'anciens lieux de sépulture de l'Aisne*, t. I, p. 55-59. — [6] A. Béquet, *Nos fouilles en 1883-1884. Wancennes*, 1884. — [7] Danjou, *Note sur quelques antiquités mérovingiennes conservées au musée de Beauvais*, 1856, p. 8; Peigné-Delacourt, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1858, p. 80; *Note sur les bijoux en or massif et cloisonné, trouvés à Pouan, entre Méry et Arcis-sur-Aube*. — [8] *La Normandie souterraine*, 1854, p. 293-379; *Le tombeau de Childéric*, 1859, p. 73. — [9] D. Van Bastelaer, *Plusieurs cimetières francs à Thuillies*, 1894, p. 42. — [10] A. Namur, *Notice sur les tombes gallo-franques du grand-duché de Luxembourg*, 1852, p. 45. [11] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, 1857, p. 162-171. — [12] D. Van Bastelaer, *Le cimetière franc de Fontaine-Valmont*, Bruxelles, 1895, p. 164-169. — [13] L. Lindenschmit, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde*, p. 231-234; Fr. Troyon, *Description des tombeaux de Bel-Air, près Chéseaux-sur-Lausanne*, 1841. — [14] Cochet, *Sépultures*, p. 201; *Tombeau de Childéric*. — [15] A. de Loë, *Notice sur les antiquités franques d'Harmignies*, Mons, 1884. — [16] Cochet, *Sépultures*, p. 18, 19, 148, 405, 410; *Tombeau de Childéric*, p. 77-79. — [17] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 26-27; Ch. Aubertin, *Observations sur quelques armes de l'époque mérovingienne trouvées dans la Côte-d'Or*, 1897. — [18] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 355. — [19] *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. XII, p. 228. — [20] Cochet, *Le tombeau de Childéric Ier*, 1895, p. 77. — [21] J.-J. A. Worsaæ, *Colonisation de la Russie et du nord scandinave*, dans *Mém. de la Soc. roy. des antiq. du Nord*, 1872-1877, p. 155-156. — [22] Dietrich, *Rapport sur les antiquités trouvées aux environs de Colmar*, dans *Bull. de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, 1868-1869, t. VI, p. 97. — [23] D. Van Bastelaer, *Le cimetière belgo-romano-franc de Strée*, Mons, 1877, p. 288.

étaient aigus et devaient produire une piqûre. Voici quelques spécimens (fig. 4133):

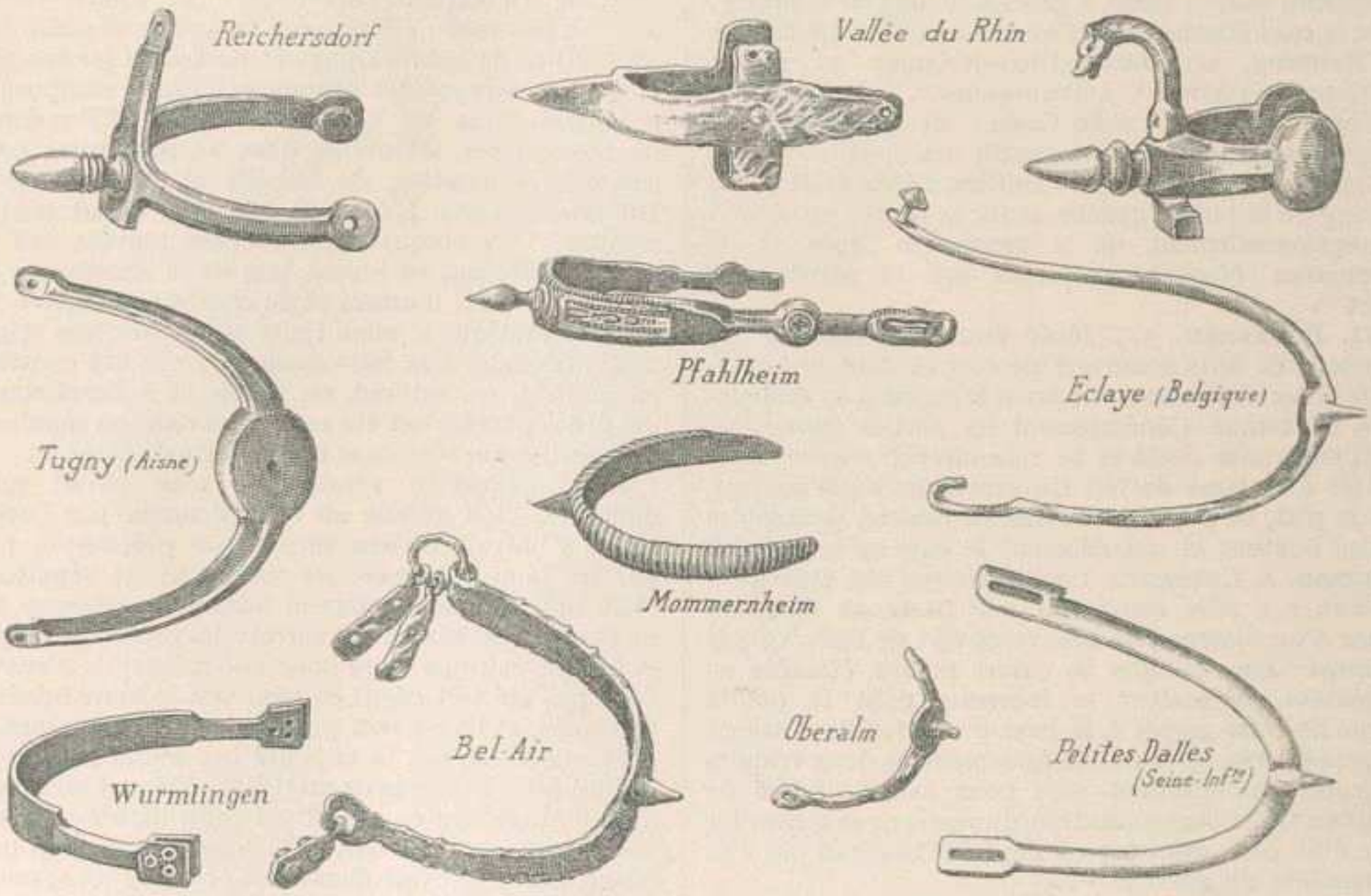
1° Reichersdorf (prov. de Brandebourg), éperon romain, probablement en bronze, avec tige verticale de renforcement.

2° Pays rhénan, éperons romains.

3° Oberalm (Allemagne), éperon trouvé dans une tombe franque; les éperons francs sont en fer, il est peu probable qu'il en ait été exécuté en bronze, sauf de rares exceptions.

4° Eclaye (Belgique), éperon en fer dans une tombe franque.

5° Petites-Dalles, commune de Saint-Martin-aux-



4133. — Éperons francs et carolingiens.
D'après *Bulletin archéologique du Comité*, 1894, p. 156 à 163.

Banneaux (Seine-Inférieure), éperon franc en bronze avec pointe de fer très menue et, aux extrémités des branches, des ouvertures rectangulaires pour passer les courroies.

6° Tugny-et-Pont, canton de Saint-Simon (Aisne), éperon de bronze avec pointe de fer très petite; à l'extrémité des branches, une petite ouverture destinée à recevoir une goupille pour la fixation de la pièce qui devait recouvrir le cou-de-pied : long., 0 m. 06; largeur, 0 m. 08; c'est l'un des plus petits connus; tandis que celui des Petites-Dalles est moyen : long., 0 m. 14, largeur, 0 m. 11.

7° Brény, éperon en fer, long., 0 m. 07, larg., 0 m. 05.

8° Wurmlingen (Wurtemberg), éperon en argent très intéressant. La partie courbe forme une bande plate et les branches sont carrées, se terminant par des oreillettes rectangulaires fendues dans leur épaisseur pour recevoir les extrémités des courroies, qui y étaient assujetties à l'aide de rivets. La pointe, qui était en fer, n'existe plus (musée de Stuttgard).

9° Pfahlheim (près Ellwangen). Magnifique éperon trouvé en 1883; il forme une bande courbée, très large, qui a été recouverte d'une plaque d'argent découpée avec art. Dans la rondelle il offre une croix (musée de Karlsruhe).

10° Le Bel-Air, près Chéseaux-sur-Lausanne (Suisse). Éperon consistant en une mince bande de fer dont les extrémités sont repliées sur elles-mêmes pour former une attache dans laquelle était fixé un anneau. Dans cet anneau se trouvaient prises, au moyen d'un crochet recourbé, deux plaques de fer sur lesquelles étaient fixées les courroies d'attache au moyen de rivets.

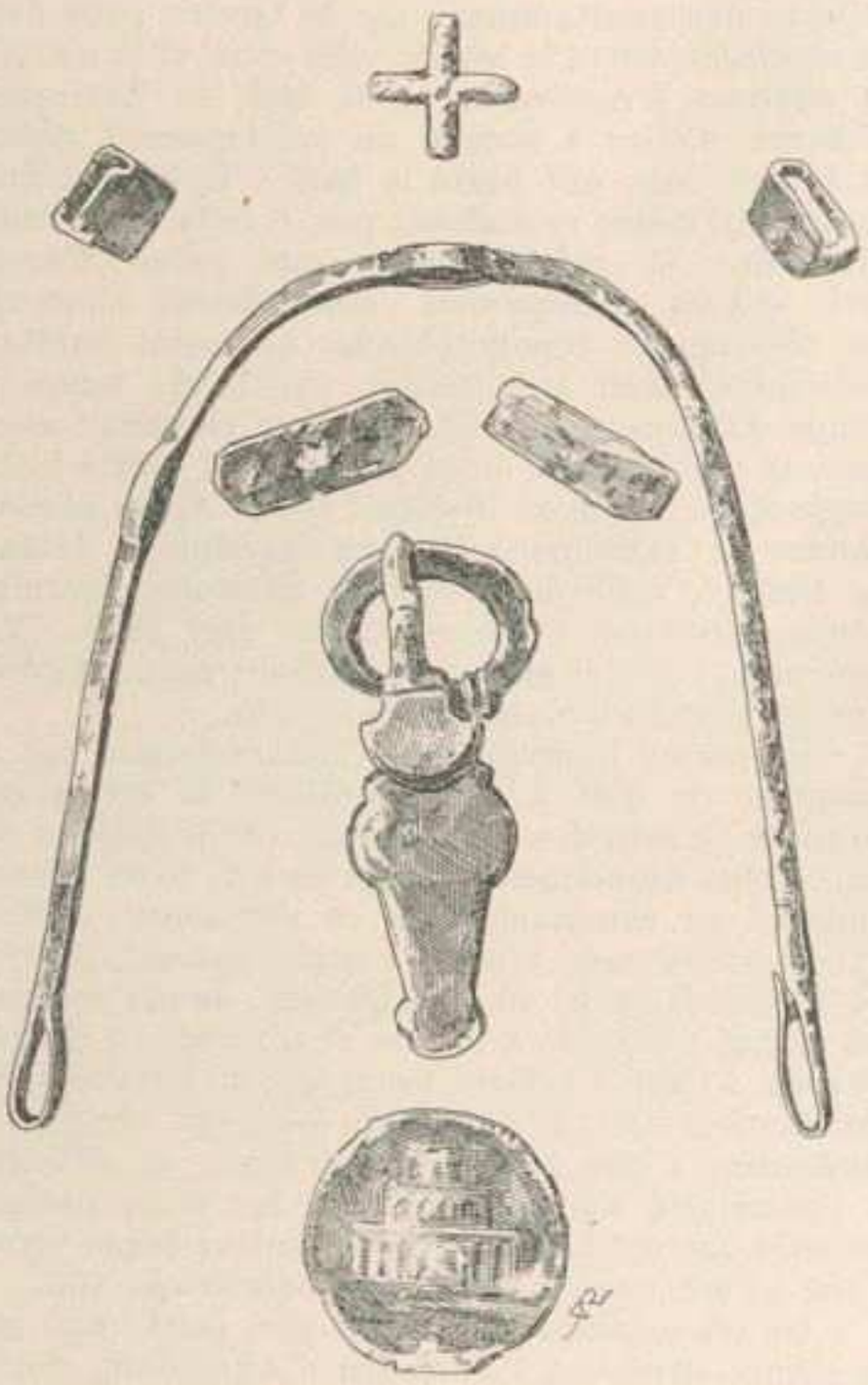
11° Mommernheim (Hesse rhénane), éperon en fer constitué par une tige plate, mais légèrement bombée à l'extérieur. Les branches sont assez développées, la pointe petite. Ce qui le distingue, c'est qu'il a reçu sur toute la surface une décoration qui révèle une technique toute nouvelle. Ce sont des filets de laiton incrustés dans le fer qui simulent des stries parallèles.

12° Éperon trouvé dans le cimetière mérovingien de Bourogne (territoire de Belfort, canton de Delle). Il s'agit d'un éperon de bronze accompagné de deux petits passants, de deux passe-lacets, d'une petite plaque-boucle articulée, d'une croix grecque de 20 millimètres de large et d'une médaille romaine, le tout en bronze. On a trouvé un éperon de fer accompagné des mêmes accessoires, moins la médaille romaine; la petite croix y a la forme d'une croix latine. Dans ce même cimetière, on a rencontré trois autres éperons de fer, mais sans accessoires. Leur pointe est droite et a environ 1 centimètre de long. Tous ces éperons étaient placés au pied gauche de squelettes d'hommes [1].

Bibliographie.— J. Pilloy, *L'équitation aux époques franque et carolingienne*, dans *Bulletin archéol. du Comité des trav. hist.*, 1894, p. 156-163. — Lindenschmit, *Die Alterthümer der Merowingischen Zeit*, pl. v, xxxviii, xxiii. — Cochet, *La Seine-Inférieure*

[1] F. Scheurer et A. Lablotier, *Fouilles du cimetière mérovingien de Bourogne*, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1909, p. 291.

historique et archéologique, Paris, 1876, p. 456. — Liénard, *Archéologie de la Meuse*, Verdun, 1885, t. III, pl. XXXVIII, n. 5. — F. Moreau, *Album Caranda*, nouv. série, pl. XI, XIV, CXLIV, CXLV, CXLVI, CXLVII. — F. Troyon, *Description des tombeaux de Bel-Air, près Chéseaux-sur-Lausanne (Suisse)*, Lausanne, 1841. — Lindenschmit, *Manuel des antiquités des temps mérovingiens*, p. 285. — L. Mayer, *Die merowingische*



4134. — Éperon trouvé dans le cimetière de Bourogne. D'après *Bulletin archéologique*, 1909, pl. XLII.

Funde von Pfahlheim bei Ellwangen, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, Trèves, 1884, t. III, p. 229, fig. 1.

H. Leclercq.

ÉPHÈBE. Ce mot semble n'avoir plus sa place dans le vocabulaire chrétien; cependant il n'a pas dû disparaître en même temps que l'institution de l'éphébie. L'usage se plaît à prolonger l'existence de ces mots qui ne représentent plus qu'une idée confuse pour le plus grand nombre. Cependant une inscription trouvée par E. Renan, lors de sa mission de Phénicie [1], nous montre que le mot et l'institution même survivaient à l'époque chrétienne. Au sud de la route de Gébeil à Beyrouth, la grande masse de sable qui s'étend au-dessous a couvert toute une nécropole en amphithéâtre, qui faisait face à la mer. Le roc taillé émerge çà et là; on y trouva une vaste catacombe à deux étages de tombeaux, en partie évidés dans le roc, en partie complétés par de la maçonnerie. Toutes les ouvertures des niches sont en arceaux [2]. C'est la seule caverne sépulcrale de ce genre découverte en Phénicie. Une grosse dalle renversée, au milieu de la chambre, présentait l'inscription suivante :

ΤΗΝΣΥΝΕΤΗΝΑΛΟΧΟΝ
ΔΙΟΝΥΣΙΑΝΕΝΘΑΔΕΧΕΙ
ΣΘΑΙΤΥΜΒΩΤΩΛΥΠΕ
ΜΟΙΟΝΠΟΣΙΣΗΓΛΑΙΣΕΝ
ΟΠΠΩΣΤΟΙΣΠΑΡΙΟΥΣΙ
ΠΕΛΟΙΜΝΗΜΗΙΑΤΑΥΤΑ
ΤΑΙΣΣΕΜΝΑΙΣ ΑΛΟΧΟΙΣ
ΜΑΡΤΥΡΙΑΠΡΟΦΕΡΕΙΝ
ΤΑΥΘΟΒΙΟΣΠΑΡΟΔΕΙ
ΤΑΦΙΛΕΕΛΠΙΔΕΣΕΝΖΩΟΙ
ΣΙΝΕΥΦΡΑΙΝ ΕΣΕΑΥΤΟΝ
ΜΗΠΑΡΟΔΟΥΤΑΧΥΤΗΣ
ΒΡΑΧΕΟΣΛΑΘΕΤΩΣΕ ☥
ΧΡΟΝΟΥ
ΣΕΡΑΠΙΩΝΟΣΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥΕΦΗ
ΒΩΝΤΟΔΕΣΗΜΑ

Τὴν συνετὴν ἄλοχον Διονύσιαν ἐνθάδε κεῖσθαι
Τύμβῳ τῷδ' ὑπ' ἐμοί, ὃν πόσις ἠγλάϊσεν
Ὅππως τοῖς παριοῦσι πέλοι μνημήϊα ταυτα
Ταῖς σεμναῖς ἀλόχοις μαρτυρία προφερειν.
Ταῦθ' ὁ βίος, παροδεῖτα φίλε · ἐλπίδες ἐν ζώοισιν. Εὔφραινε σεαυτόν. Μὴ παρόδου ταχύτης βραχέος λαθέτω σε χρόνου.
Σεραπίωνος διδασκάλου ἐφήβων τόδε σῆμα.

Les huit premières lignes forment deux distiques assez réguliers. Le reste ne peut être régulièrement scandé.

« [Apprends] que la sage épouse Dionysia repose ici, sous moi, dans ce tombeau, que son mari a orné pour elle, afin que ce soit là, pour ceux qui passent, un avertissement de porter témoignage aux époux respectables.

« Telle est la vie, cher passant : des espérances parmi les vivants. Tiens-toi [donc] en joie. Que la rapidité du cours du temps qui passe ne t'échappe pas.

« C'est ici le tombeau de Sérapion, le professeur des éphèbes. »

Le nom de Sérapion est très fréquent en Égypte et la présence de la croix ansée sur cette tombe est une autre attestation d'origine du défunt, qui avait exercé la profession de maître des éphèbes, équivalant à peu près à celle de nos maîtres d'escrime. C'était, à n'en pas douter, un chrétien, et Renan a eu tort de n'en rien croire. Sérapion reposait dans une catacombe avec sa femme Dionysia; il avait mis sur l'épitaphe de son tombeau le sigle que ses compatriotes égyptiens avaient imaginé pour adapter le chrisme à leurs usages symboliques et il avait pris soin d'écarter toute allusion païenne. Frœhner [3] et E. Révillout [4] ne mettent pas en doute le christianisme de cette épitaphe.

H. Leclercq.

ÉPHÈSE. — I. Le site. II. Saint Paul à Éphèse. III. Saint Luc. IV. Épître de Paul. V. Saint Jean. VI. Du IIe au IXe siècle. VII. Basiliques. VIII. Peinture. IX. Épigraphie. X. Les Sept-Dormants. XI. Bibliographie.

I. Le site. — Éphèse était la métropole de la province romaine d'Asie et une des trois grandes villes riveraines de la Méditerranée, avec Alexandrie (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1098-1083) et Antioche (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2359-2427). Elle était située à 5 kilomètres environ du bord de la mer, sur le Caystre, navigable depuis la ville jusqu'à son embouchure. Éphèse était la clef de quatre vallées tracées par le Caïque,

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 183-185. Sur le *Didascalos* des éphèbes, voir Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. II, p. 632. — [2] « Selon une note venant du caporal qui dirigeait les fouilles à cet endroit, il y aurait trois étages de niches, en tout vingt-quatre niches, à moitié creusées dans la paroi et à moitié maçonnées. Mon journal ne parle que de deux étages... J'étais sur le point de partir au moment de la découverte. » E. Renan. — [3] W. Frœhner, dans *Philologus*, t. XIX, p. 137-138. — [4] E. Révillout, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 38.

l'Hermus, le Caystre et le Méandre, fleuves célèbres qui enrichissaient les villes de Pergame, de Smyrne, d'Éphèse et de Milet, quatre villes qui remplirent un rôle considérable dans l'histoire des origines chrétiennes en Asie Mineure. Le cours du Caïque et celui du Caystre étaient trop restreints pour procurer à leurs vallées l'avantage d'une route de pénétration importante, le cours de l'Hermus ne facilitait pas l'accès du plateau d'Asie Mineure, en sorte que ce fut la vallée du Méandre, et ensuite celle du Lycus, qui s'y joint à Laodicée, vers Apamée, qui devint le grand chemin des migrations et des échanges entre l'Orient et l'Occident. Toute cette civilisation, tout ce trafic se dirigeait vers le port d'Éphèse. Après avoir résisté longtemps, Milet dut céder à la suprématie d'Éphèse devenue la porte maritime de cette contrée.

Sur cette zone du littoral d'Asie Mineure appelée Ionie, si favorisée par le climat, sur ces rivages si heureusement découpés en golfes et en péninsules, les Grecs industrieux et avides eurent de bonne heure la meilleure part. L'histoire de l'établissement des Ioniens à l'embouchure du Caystre est aujourd'hui suffisamment connue [1]. « Topographiquement et historiquement, Éphèse nous représente un des types les plus saisissants et les plus complets des colonies grecques de l'âge héroïque. Reconnaissances préliminaires d'aventuriers, essais et déboires de ces éclaireurs, consultation au dieu de Delphes et réponse de l'oracle, choix d'un roi de famille sainte investi du commandement et du sacerdoce, expédition régulière sous la conduite de l'œkiste officiel, utilisation de postes ou débarcadères phéniciens, négociations diplomatiques entre l'îlot parasitaire et le sanctuaire d'en face, avances au clergé de l'asile, traités d'alliance, devant l'autel de la grande Déesse cosmopolite, avec la classe turbulente des métèques, guerre aux notables de la Haute-Ville et aux nobles du château, prise de l'acropole, refoulement des indigènes, partage du pays conquis, édification de temples, syncrétisme religieux, souci de concilier l'attachement aux divinités de la mère-patrie avec le respect des cultes locaux, attention égale portée aux routes de terre et aux voies de mer, à l'essor de la navigation et à la culture du sol, installation d'une bourgade rurale à proximité du port et de l'agora, campagne de frontières pour donner de l'air à l'État nouveau, enfin, dernier trait, construction de l'héroon du fondateur, voilà quels sont les épisodes significatifs de la colonisation d'Éphèse [2]. »

Éphèse fut un des centres religieux les plus célèbres de l'Asie, un de ces États sacerdotaux où les vicissitudes du droit d'asile entraînèrent d'incessantes variations dans les limites du pouvoir civil et du territoire sacré. Éphèse compte en outre parmi les fondations coloniales les plus caractéristiques des Grecs et peut être considérée comme le type même de ces établissements du XI[e] siècle avant notre ère, dans lesquels s'incarna si brillamment le génie ionien. Plus tard, Éphèse devint également l'un des modèles les plus remarquables de ces immenses cités hellénistiques dont se couvrit l'Orient sous les successeurs d'Alexandre, puis, bientôt après, l'une des capitales provinciales les plus riches et les plus prospères de l'empire romain. Mêlée aux débuts du christianisme, associée à la prédication des apôtres, dominée par les puissantes ou touchantes figures de saint Paul ou de saint Jean, Éphèse, après une période de floraison suprême sous les Antonins, nous présente, à l'époque byzantine et turque, un des cas les plus frappants de ces crises d'atrophie et de ces retours au foyer d'origine que déterminèrent les catastrophes du moyen âge. Ainsi, de tous les squelettes de villes mortes dont il soit possible de scruter l'ossature plusieurs fois millénaire, il n'en est pas qui fournisse à la géographie historique de plus sûrs indices et des points de repère meilleurs [3].

A l'époque classique, Éphèse a changé de site et n'a pas changé de nom; de là des difficultés graves lorsqu'on étudie les auteurs anciens et qu'on ne se reporte pas constamment sur le terrain pour éviter la confusion entre la vieille ville et la ville nouvelle, le château d'Androclos et la cité de Lysimaque. Chacune d'elles a occupé un emplacement distinct et toutes deux ont porté le nom d'Éphèse. L'étude du terrain même ne suffisait pas, il fallait des fouilles profondes et méthodiques sous peine d'erreurs fort graves puisqu'elles prétendaient s'autoriser du témoignage topographique. Le point capital à déterminer était la situation exacte du temple de Diane Artémis. En 1863, Wood le cherchait encore dans la partie ouest de la plaine, c'est-à-dire juste à l'opposé du point où il s'était élevé. Après plusieurs années de tâtonnements, une inscription déblayée au théâtre, celle de C. Vibius Salutaris, fournit la bonne direction à suivre [4]. En mai 1869, Wood rencontra l'un des angles du péribole, puis, fin décembre, les premiers marbres du temple.

« La plaine inférieure du Caystre forme, sur une longueur de huit à dix kilomètres et une largeur moindre de moitié, un couloir aux bords sinueux dont l'axe court exactement d'ouest en est. Deux passages mettent en communication ce vestibule du fleuve avec l'arrière-pays. C'est, à l'angle nord-est, la trouée de Ketchi-Kalcch, où bifurquaient, dans l'antiquité, les routes d'Éphèse à Sardes et d'Éphèse à Smyrne; ce sont, à l'angle sud-est, les gorges du Dervend-Déré, qui donnent accès à la vallée du Méandre. Trois masses rocheuses, d'une importance inégale, se détachent à l'extrémité du couloir, entre les deux passages, qu'elles barrent intérieurement de leur triple verrou: l'une à l'est, l'autre au nord, la dernière au sud.

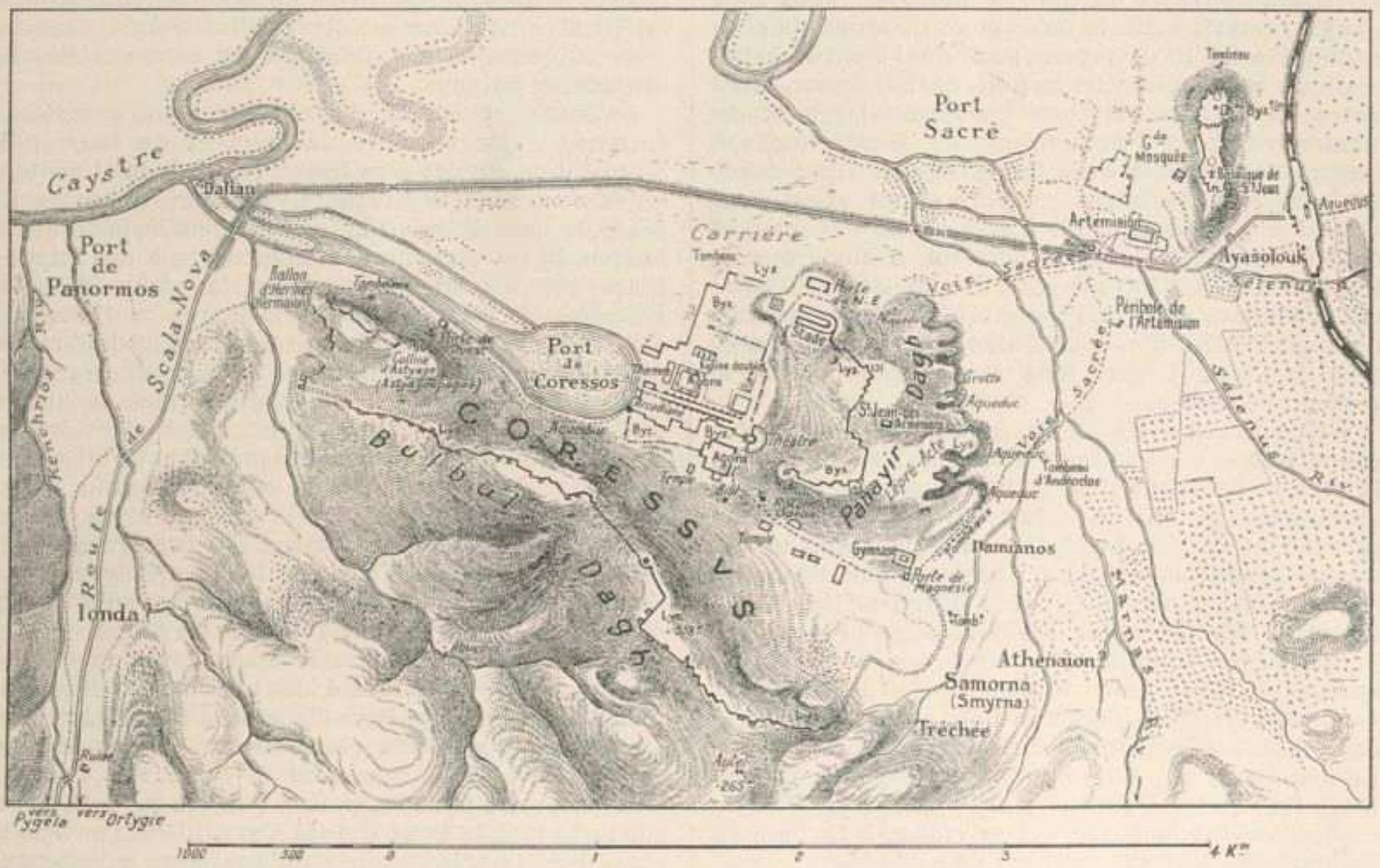
« De ces bastions naturels, le plus petit, mais aussi le mieux situé, est l'éminence d'Ayasolouk, dont le nom turc rappelle, en l'altérant, celui de l'église que Justinien avait fait construire au sommet en l'honneur de saint Jean l'Évangéliste (*Ayios Theologos*, d'où *Alto Luogo*, dans les portulans). Isolée de toutes parts, couronnée par une enceinte qui épouse les rebords de son plateau, cette colline évoque l'image de l'Acropole d'Athènes, avec cette différence qu'elle s'étend du nord au sud et non de l'ouest à l'est, que son ovale est plus régulier, qu'elle est moins escarpée et moins haute (87 mètres d'altitude, à son point culminant, contre 156), qu'en revanche, le rapport entre sa longueur et sa largeur offrant un écart beaucoup plus fort (500 sur 120, au lieu de 310 sur 140), elle est d'un tiers environ plus grande. Quand toute cette plaine était un golfe, l'acropole d'Ayasolouk jouissait d'une position privilégiée : d'un côté, elle dominait la mer, qui amenait les vaisseaux jusqu'au pied de ses pentes occidentales; de l'autre, par delà un seuil facile où se croisaient les caravanes allant et venant entre les sillons de l'Hermus et du Méandre, elle regardait la montagne, qui lui servait de barrière contre les périls du continent.

« Kourou-Tépé, le mamelon qui s'étale à l'entrée du passage du nord-est, a joué lui aussi son rôle dans la vie du district, mais à une époque très reculée, quand il était une île cadenassant le fond du goulet. Les boues du Caystre, en le réunissant à la terre ferme,

[1] G. Radet, *La colonisation d'Éphèse par les Ioniens*, dans *Revue des Études anciennes*, 1906, t. VIII, p. 1-22. — [2] *Ibid.*, p. 21-22. — [3] G. Radet, *La topographie d'Éphèse*, dans le *Journal des savants*, 1906, p. 251-264. — [4] *Ancient greek inscriptions in the British Museum*, t. III, p. 117-142, n. CCCCLXXXI.

ont du même coup enlizé sa valeur économique et stratégique.

« Le groupe le plus important des hauteurs entre lesquelles oscilla le destin d'Éphèse est celui du sud. Il comprend deux systèmes distincts : le mont du Pèlerinage (Panayir-Dagh), ainsi nommé d'une chapelle où les Arméniens de Smyrne viennent célébrer chaque année, en mai, la fête de saint Jean le Théologien; et le Bulbul-Dagh ou mont des Rossignols. Le Panayir-Dagh est un renflement circulaire dont le diamètre atteint ou dépasse un kilomètre. Coiffé d'une double calotte, avec les cotes 131 et 155 aux pointes de cimes, il présente sur son pourtour oriental une série d'anfractuosités qui le découpent comme les lobes d'une rosace. Le Bulbul-Dagh forme avec



4135. — Carte du territoire d'Éphèse.
D'après la *Revue des études anciennes*, 1906, t. VIII, pl. 1.

le Panayir-Dagh un contraste complet. C'est une haute échine raide qui file obliquement de l'ouest-nord-ouest à l'est-sud-est, sur une ligne d'à peu près quatre kilomètres. Sa partie culminante fait face au Panayir-Dagh. Là, sa crête s'élève jusqu'à 358 mètres. Elle s'abaisse ensuite, d'un mouvement continu, dans la direction de la mer, pour se terminer, à son extrémité occidentale, par deux ballons, dont l'altitude est respectivement de 96 et de 45 mètres [1]. Entre le mont des Rossignols et le mont du Pèlerinage se creuse une dépression qui les relie par ses talus. Cette sorte de gouttière s'incline, au couchant, vers une plaine dont l'aire rectangulaire, d'un demi-kilomètre de côté, est comme le palier de jonction des deux massifs qui la dominent. Le lieu s'appelle aujourd'hui Boudroumia. Sa bande ouest délimitait jadis un port. Elle ne confine plus, depuis des siècles, qu'à des marécages, des champs de roseaux, des eaux pestilentielles et vaseuses dont la nappe glisse léthargiquement vers la plus prochaine bouche du Caystre, l'insidieux fossoyeur du canton.

« Il suffirait de parcourir le quartier de Boudroumia pour se convaincre que la vie antique avait dû y être particulièrement intense. Les ruines énormes qui s'y accumulent de tous côtés, notamment, au pied du Panayir-Dagh, celles du théâtre et du stade, ne laissent à cet égard aucun doute. Pour qui essaie de se représenter le rôle et la valeur réciproques des composantes du site, à l'époque où la mer arrivait là, il apparaît que la masse ronde de la butte du Pèlerinage, placée vis-vis de la longue arête du mont des Rossignols, comme un tourniquet en avant d'une barrière, obligeait tout ce qui circulait dans Éphèse pour l'administration, le négoce, les cultes ou le plaisir, à confluer vers l'esplanade du port.

« La première question qui se dresse au seuil de toute étude sur la topographie d'Éphèse est celle du Pion et du Coressus. Quelle était la position respective de ces deux montagnes? A quelles dénominations modernes correspondent-elles? Les sources littéraires induisent à penser que c'est le Panayir-Dagh qui doit être assimilé au Pion et le Bulbul-Dagh au Coressus. Plus d'un érudit l'avait soupçonné, les fouilles entreprises en 1896 en apportent l'évidente certitude. Le Pion, auquel nous conserverons la désignation qui prévalut — on la trouve dans les Actes de Timothée, dans Pline, dans Pausanias — s'est appelé tantôt Πρηών, la Butte, et tantôt Λεπρὴ Ἀκτή, l'Escarpement lépreux, qualificatifs qui dépeignent exactement le Panayir-Dagh. Strabon dit de cette colline qu'elle porte une partie de la muraille, μέρος

[1] Une inscription lue sur la paroi sud de la tour carrée à laquelle une tradition plusieurs fois séculaire applique la dénomination fantaisiste de « Prison de saint Paul », nous apprend que le ballon haut de 45 mètres s'appelait anciennement l'Hermaion, τὸ Ἑρμαιον, sans doute à cause de l'existence d'un sanctuaire d'Hermès dont il ne reste plus trace; l'autre piton, celui de 96 mètres, situé un peu plus près de la ville, s'appelait la colline d'Astyage, ὁ Ἀστυάγου πάγος; enfin cette inscription nous apprend qu'aux environs de l'année 287 avant Jésus-Christ, la mer baignait encore le pied de cette partie du mont des Rossignols, dont elle est très éloignée aujourd'hui.

τοῦ τείχους. Vrai, aujourd'hui encore, du Panayir-Dagh, ce renseignement ne le serait pas du mont des Rossignols, dont les fortifications forment les trois quarts de l'enceinte et ne se limitent pas à une simple section. Enfin, le Panayir-Dagh, avec son énorme théâtre, son stade, les constructions nombreuses qui s'y adossaient, devait apparaître au voyageur arrivant par mer comme une sorte de piédestal exhaussant la ville, et c'est bien en effet une impression de ce genre que traduit la formule où Pline définit Éphèse : *attollitur monte Pione*.

« Nous distinguerons trois ports d'Éphèse : 1° le vieux port ou port sacré, situé dans l'extrême fond du golfe primitif, au pied de l'acropole d'Ayasolouk, près de l'Artémision ; ce fut le port de l'Éphèse grecque ; 2° le nouveau port ou port de Coressos, situé dans l'angle compris entre la terrasse de Boudroumia et le Bulbul-Dagh ; il devint le port de l'Éphèse hellénistique et romaine ; 3° le port de Panormos, situé entre les pointes extrêmes du Bulbul-Dagh et du Pamoudschak, à l'embouchure du Kenchrios ; son importance grandit sous les Antonins. Éphèse eut toujours simultanément un port et un avant-port. Quand le port se trouvait à Ayasolouk, l'avant-port était à Coressos ; quand le port fut à Boudroumia, Panormos devint l'avant-port. L'expression οἱ λιμένες désigne donc, suivant l'époque où on la rencontre, un appariement différent : d'abord, le vieux port et le port de Coressos, plus tard le nouveau port et le port de Panormos.

« Une dernière série de remarques complétera notre connaissance du territoire éphésien. Le Claséas est la rivière de Kirkindjé, ce bourg de montagne où l'occupation ottomane a fait refluer la population grecque du district. Le Marnas, qui alimentait un des quatre grands aqueducs d'Éphèse, celui d'Auguste (*Aqua Julia*), se confond avec le Dervend-Déré-Tchaï. Entre le Marnas et le Claséas, dans la zone qui jouissait du droit d'asile, sont les deux rigoles auxquelles Pline donne le nom de Selenus. Ortygie, dont Strabon nous décrit le bois sacré, a été fixée dans le haut vallon du Kenchrios, au village d'Arvalia. Le Solmissos, qui dominait Ortygie, répond à l'Ala-Dagh (664 mètres). Le havre de Pygela (τὰ Πύγελλα ou τὰ Φύγελλα) est la crique qui se creuse à la base du Pamoudschak, un peu au nord de Scala Nova.

« Il reste, pour terminer, à dire un mot des changements de site d'Éphèse. Quand, vers le milieu du XI^e^ siècle avant notre ère, Androclos et ses compagnons pénètrent dans le golfe du Caystre, la mer baigne encore les pentes du mamelon d'Ayasolouk. C'est là qu'ils abordent et qu'ils s'établissent. Le hameau actuel, avec son enceinte turque et son kastro byzantin, marque l'emplacement de la première Éphèse grecque. L'île où séjournèrent les Ioniens, avant de se risquer sur la terre ferme, ne fait qu'un, selon toute apparence, avec la Syrié de Pline, c'est-à-dire avec le tertre de Kourou-Tépé. Il en résulte que cinq cents ans avant l'annexion des Éphésiens à la ligue attico-délienne, le flot marin s'avançait jusqu'à l'entrée de la passe qui relie la plaine d'Ayasolouk à la plaine Caystriane. Mais, peu à peu, ce goulet se comble. En 499, lors de la révolte de l'Ionie, l'escadrille portant le corps expéditionnaire contre Sardes ne débarque pas à Éphèse même, bien qu'elle n'ait rien à redouter de cette ville, mais à Coressos, évidemment parce que le vieux port était déjà d'un accès difficile aux navires d'un certain tirant d'eau.

« D'âge en âge, on suit les progrès de l'envasement. L'Artémision du VI^e^ siècle, édifié à l'aide des subsides de Crésus, reposait, par trois marches, sur une plate-forme haute seulement de 1 m. 08 au-dessus du niveau de la mer. Quand la torche d'Érostrate l'eut brûlé, dans la nuit du 21 juillet 356, et qu'on entreprit de le reconstruire, il fallut surélever de 2 m. 68 le stylobate du nouveau temple et porter à dix le nombre des gradins du soubassement. Cet exhaussement anormal de l'infrastructure prouve que le travail de superposition des couches alluviales, par lequel, en 2 500 ans, le temple fut recouvert d'un suaire épais de 8 à 9 mètres, avait puissament crû. Au temps de la naissance d'Alexandre, le vieux port ne devait plus être qu'une lagune impraticable aux trières et presque exclusivement sillonnée par les barques de pêche. C'est ce qui explique qu'en 287, Lysimaque ait transféré le gros de la population à une demi-lieue plus loin, dans le quartier de Boudroumia. La fondation de la nouvelle Éphèse ne fut donc nullement le caprice d'un despote, mais un acte de prévoyante intelligence, qui, en maintenant le contact avec la mer, empêcha la vie politique et commerciale de disparaître du pays.

« Conçue et tracée d'après un plan grandiose, entourée d'une enceinte de murs et de tours qui représentent un des plus beaux types de fortification de l'Orient grec, la cité de Lysimaque, un moment parée du nom d'Arsinoeia, en l'honneur de la dernière femme du roi, acquit une étendue et prit une importance que n'avait jamais eues le vieux château d'Androclos. Mais le port et le fleuve continuaient à être des frères ennemis : le rôle mondial de l'un ne pouvait durer qu'au prix d'une lutte acharnée contre l'autre. En 190 avant Jésus-Christ, durant la guerre contre Antiochus III, on devait, pour atteindre la rade de Boudroumia, franchir au préalable un long chenal, obstrué par des bancs de sable. Le bassin, alors comme aujourd'hui, offrait la configuration d'une outre dont le col s'effile. C'est ce qui suggéra au chef de la flotte romaine l'idée d'y bloquer Polyxénidas, l'amiral commandant l'escadre syrienne, en coulant des vaisseaux de transport à l'orifice du goulet.

« Quatre siècles ont passé depuis Lysimaque et le nouveau port est retombé dans la même situation précaire que l'ancien. Pour disputer la ville à l'étreinte du fleuve, il eût fallu recommencer la gigantesque entreprise de 287, reprendre la marche à l'ouest, battre en retraite de Coressos à Panormos. Mais, avec Rome, le monde avait changé d'axe. L'Ionie ne tenait plus, dans la Méditerranée, qu'une place subalterne. Hadrien répara, il ne sauva pas. Génie clair et positif, peu enclin aux conceptions démesurées, il borne son œuvre à détourner le cours du Caystre et à rendre, provisoirement, les ports à la navigation.

« Éphèse est alors à son apogée. Elle comprend deux villes : l'une, la ville administrative, militaire et marchande, largement à l'aise dans le périmètre de ses remparts ; l'autre, la ville religieuse, groupée autour de l'Artémision. Deux voies, partant du sanctuaire et divergeant, celle du nord, vers la porte voisine du stade, celle du sud, vers la porte de Magnésie, réunissent le château d'Androclos à l'enceinte de Lysimaque, comme, en Attique, les Longs-Murs, les « Jambes », joignaient Athènes au Pirée. De l'Acropole d'Ayasolouk au dernier ballon du Bulbul-Dagh, sur un arc de cercle de six kilomètres, c'est une succession ininterrompue de quartiers, de portiques et de monuments.

« L'invasion des Goths, en 263, marque le déclin. A l'est de la plaine, l'Artémision, incendié et pillé, reste en ruines. A l'ouest, la ville de Lysimaque, appauvrie, abandonnée, se tasse sur elle-même. Plus l'insécurité grandit, plus l'enceinte se rapetisse : c'est à peine si le mur byzantin englobe la terrasse de Boudroumia et la moitié du Panayir-Dagh. On a cessé le duel contre le fleuve. En renonçant à la mer, Éphèse dit adieu à la vie. Sous Justinien, la population,

désertant la cité hellénistique, reflue vers la colline d'Ayasolouk. Elle y végète quelques siècles, puis la conquête turque l'étreint et l'étouffe. Les cités comme les hommes reviennent parfois mourir à leur berceau. »

II. Saint Paul a Éphèse. — C'est au cours de son troisième voyage apostolique que l'apôtre Paul aborda Éphèse. Il y avait passé déjà, mais sans y séjourner assez longtemps pour rien fonder de durable. Cette fois, il partit d'Antioche avec un de ses compagnons de route, peut-être Tite, fit une rapide apparition parmi les Églises de Galatie et marcha droit sur Éphèse [1]. La ville ne différait guère comme population et comme moralité d'Antioche et de Corinthe, qu'il connaissait bien. Dédale de rues étroites, de cours puantes et de bazars infects où grouille une fourmilière agitée et fainéante, avide et sordide, obséquieuse et vindicative. Là, comme dans tous les centres commerciaux, pullulait une colonie juive très nombreuse [2], jalousée des païens que le souci d'entretenir le culte profitable d'Artémis rendait fanatiques et hostiles à toute croyance religieuse qui leur apparaissait comme une menace de concurrence. L'importance administrative, l'énormité du trafic commercial, le mouvement des affaires entretenu par le pèlerinage fameux faisaient affluer à Éphèse une population très mélangée, mais qui charriait nombre d'individus d'esprit curieux et ouverts, disposés à favoriser la diffusion des idées chrétiennes.

« Autrefois, Éphèse avait brillé au premier rang, du moins pour les arts, parmi les cités grecques; mais, à diverses reprises, elle avait permis aux mœurs d'Asie de la séduire. Cette ville avait toujours eu chez les Grecs une mauvaise réputation. La corruption, l'introduction du luxe étaient, selon les Grecs, un effet des mœurs efféminées de l'Ionie; or, Éphèse était pour eux le centre et l'abrégé de l'Ionie. La domination des Lydiens et celle des Perses y avaient tué l'énergie et le patriotisme; avec Sardes, Éphèse était le point le plus avancé de l'influence asiatique vers l'Europe. L'importance excessive qu'y prit le culte d'Artémis éteignit l'esprit scientifique et favorisa le débordement de toutes les superstitions. C'était presque une ville théocratique [3]; les fêtes y étaient nombreuses et splendides; le droit d'asile du temple peuplait la ville de malfaiteurs. De honteuses institutions sacerdotales s'y maintenaient et devaient chaque jour paraître plus dénuées de sens. La ville devenait le principal *emporium* de la région en deçà du Taurus. C'était le point de débarquement de ce qui arrivait d'Italie et de Grèce, une sorte d'hôtellerie ou d'entrepôt au seuil de l'Asie. Des populations de toute provenance s'y entassaient, et en faisaient une ville commune où les idées socialistes gagnaient le terrain qu'avaient perdu les idées de patrie. Le pays était d'une richesse extrême, le commerce immense, mais nulle part l'esprit ne se montrait plus abaissé. Les inscriptions respirent la plus honteuse servilité [4], la soumission la plus empressée aux Romains [5]. On eût dit l'universel rendez-vous des courtisanes et des viveurs. La ville regorgeait de magiciens, de devins, de mimes et de joueurs de flûte, d'eunuques, de bijoutiers, de marchands d'amulettes et de médailles, de romanciers. Le mot de « nouvelles éphésiennes » désignait, comme celui de « fables milésiennes », un genre de littérature, Éphèse étant une des villes où l'on aimait le plus à placer la scène des romans d'amour [6]. La mollesse du climat, en effet, détournait des choses sérieuses; la danse et la musique restaient l'unique occupation; la vie publique dégénérait en bacchanale; les bonnes études étaient délaissées. Les plus extravagants miracles d'Apollonius sont censés se passer à Éphèse [7]. L'Éphésien le plus célèbre du moment où nous sommes était un astrologue nommé Balbillus, qui eut la confiance de Néron et de Vespasien et qui paraît avoir été un scélérat.

« Éphèse avait déjà été atteinte par le christianisme, quand Paul vint y séjourner. Après être partis de Corinthe, Aquila et Priscille y étaient restés. Ce couple pieux, à qui, par une singulière destinée, il fut réservé de figurer à l'origine des Églises de Rome, de Corinthe et d'Éphèse, forma un petit noyau de disciples. De ce nombre, sans doute, fut cet Épénète, que saint Paul appelle « les prémices de l'Asie dans le Christ » et qu'il aimait beaucoup [8]. » Un autre personnage plus important avait nom Apollonius ou Apollos, originaire d'Alexandrie. C'était un homme instruit et disert, connaissant à fond la version grecque des Écritures et sachant les commenter avec chaleur. Au cours d'un de ses voyages, il avait rencontré des disciples de Jean-Baptiste, qui lui donnèrent le baptême et lui parlèrent de Jésus mais avec peu de précision; il semble bien qu'ils n'en savaient pas plus eux-mêmes. Arrivé à Éphèse, Apollos fréquenta la synagogue et y prit la parole avec beaucoup de succès. Il exposait ce qu'il savait et ce qu'il conjecturait à propos d'un Messie indigent, dédaigné, souffrant et mourant, à qui il appliquait telles prophéties. Aquila et Priscille, ravis, l'écoutaient, lui redisaient tout ce qu'eux-mêmes avaient retenu des sermons entendus à Rome et à Corinthe, enrichissaient son fonds de quelques anecdotes, de paraboles entendues et retenues tant bien que mal. Apollos les avait mis en confiance lorsque, pour son début à la synagogue, il avait prêché hardiment la voie du Seigneur et le recours à la pénitence. Apollos groupait ainsi autour de lui quelques auditeurs bénévoles et cette Église embryonnaire s'alimentait du mutuel échange entre le maître et les disciples. Aquila et Priscille ajoutaient, rectifiaient au besoin, on peut le croire, mais néanmoins devaient se montrer assez timides, car ils laissèrent Apollos conférer le baptême de Jean, le seul qu'il connût. Il est possible que ces entretiens lui aient laissé entrevoir une partie des lacunes de sa formation, car, après quelque temps, intrigué par l'idée de tout ce que le ménage avec lequel il était lié avait appris à Corinthe, il forma le projet de visiter cette Église. Les frères d'Éphèse s'y prêtèrent volontiers et donnèrent à Apollos une lettre de recommandation pour les fidèles de Corinthe.

Vers le même temps, Paul arrivait à Éphèse. Il se logea chez Aquila et Priscille, ainsi qu'il l'avait fait à Corinthe, il s'associa de nouveau à eux et travailla dans leur boutique pendant les deux années que dura son séjour. Éphèse faisait un grand commerce de tentes et les boutiquiers occupés à ce trafic habitaient probablement les faubourgs pauvres au nord de la ville. C'est dans ces parages que se trouva sans aucun doute le premier foyer chrétien; là, furent les basiliques apostoliques, les tombeaux vénérés de toute la chrétienté qu'il serait vain de prétendre désigner.

[1] C. Fouard, *Saint Paul*, 1895, p. 247, a suivi sans objection les mentions topographiques erronées mises en honneur par Wood, qui appelle Pion le Coressus et Coressus le Pion. — [2] Flavius Josèphe, *Antiq. iud.*, l. XIV, c. x, n. 11, 12, 13, 16, 19, 25; l. XVI, c. vi, n. 4, 7; Philon, *Legatio ad Caium*, n. 40. — [3] Les prêtres avaient le titre de rois. Pausanias, VIII, xiii, 1; le nom du grand-prêtre se lit quelquefois sur les monnaies. Vaillant, *Numism. gr. imp. rom.*, p. 310, 313; Eckhel, *Doctr. numm. veter.*, t. II, p. 518-519; *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2954, 2987, 2787*b*, 3002, 3003. — [4] *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2957 sq. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2961 *b*, 2966, 2972, 2987, 2987*b*, 2990, 2993, 2999, 3001; cf. 2975. — [6] « La matrone d'Éphèse », *Ephesiaca* de Xénophon d'Éphèse, *Chæréas et Callirhoé* de Chariton d'Aphrodisias. — [7] Philostrate, *Apollonius*, IV, 10. — [8] Rom., xvi, 5; E. Renan, *Saint Paul*, 1869, p. 337-339.

Si des édifices tels que le temple d'Artémis n'ont laissé que des vestiges qu'une érudition richement pourvue parvient à identifier, peut-on espérer un sort pareil à quelque masure, ou bien à une demeure privée nivelée, exploitée, anéantie depuis des siècles? Même le souvenir de Paul s'effaça de ces lieux, une autre gloire apostolique, Jean, le dépossédа en venant s'établir ici et y terminer sa longue vie. Son tombeau, vénéré de toute la chrétienté, donna à la colline dans laquelle il fut creusé et à tous les environs une sorte d'appartenance johannique qui fit oublier l'œuvre paulinienne. Après la destruction du temple d'Artémis, lorsqu'aucune célébrité païenne n'était plus en mesure de lutter contre la gloire de l'apôtre Jean, Éphèse, devenue une ville byzantine, se groupa tout entière autour de la colline sainte d'Ayasolouk dans le rayonnement de ἁγιοςθεόλογος. La vieille ville revenait au lieu de son berceau et peut-être le choix du domicile que firent quelques pauvres juifs sous le règne de Claude et de Néron, l'hospitalité qu'un vieux ménage offrit à Paul fut-il la cause éloignée de cette dernière migration de la ville d'Androclos.

Aujourd'hui, Ayasolouk ne compte que peu d'habitants permanents, mais à l'époque des travaux agricoles la population augmente. Les ruines disséminées partout, mosquées, bains, établissent l'importance de la ville turque qui succéda à la ville byzantine. On peut tracer les principaux traits de l'existence que mena l'apôtre sur ce sol tant de fois renouvelé depuis vingt siècles. Son activité n'eut pas à s'exercer dans une synagogue, puisque, grâce à Aquila et Priscille, à Apollos et à quelques autres, il trouvait une Église composée d'une quinzaine de membres au moins, dont une douzaine ne voyaient, ne pensaient et ne parlaient que comme leur maître Apollos. Cette Église n'en était une à aucun degré, ne tenant de près ni de loin aux chrétientés constituées par les apôtres; point de chef hiérarchique, point d'enseignement officiel, mais une croyance incomplète et imparfaite. Paul questionna ces néophytes, voulant tirer l'affaire au clair. « Avez-vous reçu le Saint-Esprit après avoir cru? » demanda-t-il — « Nous n'avons pas seulement ouï-dire qu'il y ait un Saint-Esprit », répondirent-ils. « Quel baptême avez-vous donc reçu? » insista Paul. « Le baptême de Jean », dirent-ils. Alors Paul reprit : « Jean a baptisé du baptême de la pénitence en disant au peuple qu'il devait croire en celui qui serait après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Ayant ouï ces paroles, ils furent baptisés au nom du Seigneur Jésus, et après que Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit descendit sur eux et ils parlaient diverses langues et ils prophétisaient [1]. » L'épisode est des plus curieux pour l'histoire de la première propagation du christianisme. Cette douzaine d'hommes connaissaient Jean, le Christ et Apollos. Ce dernier les avait baptisés du baptême de Jean, on le sait, mais il ne les poussait pas à aller plus loin, Aquila et Priscille non plus, et ne les entretenait pas du Saint-Esprit; néanmoins ils se considéraient tous, les uns et les autres, comme disciples du Christ.

Paul ne pouvait se contenter d'un si faible noyau, il chercha vite à élargir son petit cercle d'auditeurs et, suivant son habitude, songea à la synagogue. Durant trois mois, on l'y entendit chaque samedi annoncer le royaume de Dieu. Il eut peu de succès. Quelques adhérents vinrent à lui, le plus grand nombre s'entêta, dit-il, à demeurer incrédules, décriant devant tout le peuple la voie du Seigneur [2]. Paul comprit que la lutte n'était pas égale entre lui et ces docteurs influents, il « se sépara et retira ses disciples d'avec eux ».

En paroles, on peut penser qu'il n'épargnait guère ces obstinés : « J'ai combattu contre les bêtes à Éphèse », écrira-t-il [3] et encore : « La vie ne m'est qu'une mort de chaque jour [4]. »

Cependant son petit groupe du début était devenu troupeau; il imagina d'organiser des réunions dans un endroit appelé σχολὴ Τυράννου, l'école de Tyrannus. Ce terme permet de supposer un portique, une chambre, un appentis, car les maîtres d'école n'avaient que l'embarras du choix pour ces installations plus que sommaires. Quoi qu'il en soit, « tous les jours l'apôtre y discourait; et cela continua pendant deux ans, de sorte que tous ceux qui demeuraient en Asie, tant juifs que grecs, ouïrent la parole du Seigneur [5]. » Non content de cet apostolat public, Paul allait, de maison en maison, visiter ceux que sa parole avait touchés. Il ne leur dissimulait pas l'âpreté de la voie évangélique « en ne cachant rien de ce qui était profitable » aux néophytes. Il enseignait la foi, la pénitence, la croix de Jésus, ne s'interrompant pas de travailler au tissage de la toile pour instruire son auditoire, qui, convaincu et touché, s'ingéniait pieusement à dérober telle ou telle partie de son habillement dont on attendait à l'occasion quelque miracle. Ceci créa à Paul une réputation de thaumaturge attachée non seulement à la vertu qui émanait de sa personne, mais encore à celle qu'on croyait imprégnée dans ses chemises, ses mouchoirs, ses tabliers de travail. Semblables prodiges ne pouvaient manquer d'impressionner les Éphésiens, adonnés à toutes les superstitions, livrés sans réserve aux incantations, aux évocations de morts et de génies infernaux. La vertu médicale qui rayonnait du corps d'un tisserand n'était pas plus étrange ni plus impossible que celle qui se faisait véhiculer à l'aide de sons inintelligibles, de borborygmes inachevés qu'étaient les *Ephesia grammata*, formules de sorcellerie d'autant plus appréciées qu'elles étaient plus mystérieuses et d'autant plus mystérieuses qu'elles étaient plus incohérentes. Parmi les charlatans qui s'adonnaient à cet art et en tiraient de gros revenus, Paul apparut moins comme un trouble-fête que comme un concurrent exceptionnellement pourvu. Les fils ou les disciples d'un certain grand-prêtre Skevas, témoins des prodiges de Paul, résolurent de s'approprier ses formules et d'invoquer comme lui le nom de Jésus dans leurs exorcismes. Ils se risquèrent, comme entrée de jeu, sur un démon fort méchant; mal leur en prit. A peine avaient-ils dit : « Nous vous adjurons par Jésus que Paul prêche », que le possédé leur répondit : « Je connais Jésus et je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous? » et il se jeta sur ces imposteurs, les roua de coups, déchira leurs vêtements et les mit en fuite.

L'événement fit sensation dans Éphèse et confirma le prestige de Paul. Juifs et grecs furent saisis de crainte et louèrent le Seigneur. Leur louange toutefois était d'une qualité particulière. Ce n'était pas la vérité qui les avait conquis et entraînés, c'était le côté inquiétant de ce pouvoir mystérieux qui leur paraissait décisif. Ce que valaient ces conversions en masse, dont l'auteur des Actes est toujours disposé à enregistrer la nouvelle, on en eut la douloureuse et décevante révélation dans l'entourage de l'apôtre. Beaucoup de ceux qui avaient cru à sa parole et au Christ avaient continué à pratiquer les arts magiques. Éclairés ou touchés par l'échec des fils de Skévas, ils vinrent avouer dans l'assemblée des frères quels étranges convertis ils avaient été. Ce fut, on peut le croire, une révélation désagréable que celle qui montra avec quelle naïveté, quel manque de police, quelle insuffisance d'informations on avait procédé à l'agrégation de la communauté. La répression fut inexorable.

[1] Actes, XIX, 1-6. — [2] Actes, XIX, 9. — [3] I Cor., XV, 32. — [4] I Cor., XI, 24. — [5] Act. XIX, 9, 10.

L'apôtre exigea des convertis l'abandon des livres et des phylactères, qu'il fit brûler publiquement, et on ne put s'empêcher de calculer la sincérité des convertis au prix qu'elle leur coûtait. Il y eut pour cinquante mille drachmes d'anéanti (= 50 000 francs environ) et saint Luc, toujours optimiste, découvrit dans cet épisode une preuve péremptoire de l'accroissement des conquêtes du Seigneur.

Tout en gouvernant l'Église d'Éphèse, où Apollos était venu le rejoindre, saint Paul dirigeait, gourmandait les Églises, principalement celle de Corinthe. Cependant il continuait à habiter la maison d'Aquila et Priscille, mais toujours « travaillant de ses mains pour subvenir à ses besoins et à ceux de ses compagnons [1]. » Soit qu'il fût médiocre ouvrier, soit que ce penseur et cet organisateur, dont le génie et l'activité ont engagé l'humanité dans les voies nouvelles, ne possédât point certaines aptitudes sociables et ne fût pas initié aux mesquines exigences de l'économie domestique, il était tombé, pendant les derniers temps de son séjour à Éphèse, dans un état voisin de l'indigence : « Sans pain, sans toit assuré, misérablement vêtu, maltraité des ouvriers parmi lesquels il cherchait à gagner sa vie; injures, calomnies, bourrades, rien ne lui était épargné, on le traitait comme le rebut de tous et la balayure du monde [2]. » Ses compagnons l'avaient quitté pour remplir diverses missions : Timothée, Tite, Luc, Silas; alors il se sentit seul, pauvre, malade et prêt à défaillir. Cette fois l'épreuve était à sa taille car il s'avoua vaincu, il était à bout et attendait la mort comme un refuge, l'unique refuge. Mais son âme, une fois acquitté le tribut à la souffrance, se releva plus forte et plus combattive que jamais. Il quitterait Éphèse et tenterait de nouveaux labeurs. Un événement non prévu l'obligea à hâter son départ.

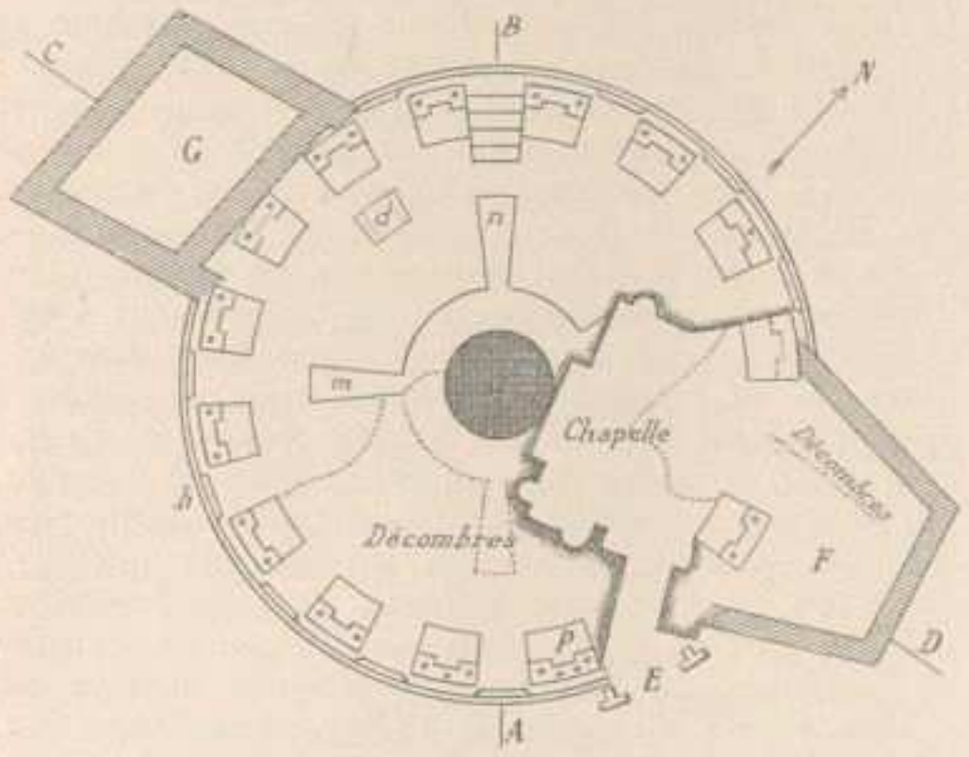
Paul avait expérimenté que le concours de pèlerins qui remplissait Éphèse, pendant les fêtes du mois de mai [3], favorisait singulièrement l'extension de ses moyens d'information avec la gentilité; en outre, il voulait profiter de ce concours exceptionnel pour annoncer l'Évangile, sans se dissimuler cependant les difficultés et les périls qui pouvaient surgir pour lui. « La porte est largement ouverte, disait-il, mais j'y trouverai beaucoup d'ennemis [4]. » Avec ce peu d'expérience des intérêts matériels, qui semble l'avoir illusionné parfois au cours de ses missions, Paul paraît n'avoir pas observé que le personnel religieux du temple d'Artémis n'était qu'une portion infime et la moins respectée des adversaires que devait lui attirer sa prédication. Les prêtres, leurs ménages, leurs serviteurs jouissaient dans la plupart des sanctuaires païens à Éphèse, comme à Daphné et ailleurs, d'un mépris au moins égal aux profits scandaleux qu'ils exploitaient sans vergogne. Mais en dehors de cette population tarée et mal vue, il y avait le grouillement des gagne-petit, infimes marchands dont l'échoppe tenait parfois sur une planchette et qui, pour avoir une marchandise très différente, ressemblaient à s'y méprendre à d'autres gagne-petit entassés aux abords de modernes sanctuaires. La corporation des orfèvres avait la spécialité de fabriquer de petits *naos* et des statuettes de la déesse que les étrangers achetaient et emportaient comme souvenir du pèlerinage. Cette industrie très prospère faisait vivre de nombreux ouvriers, assez mal disposés à l'égard de ceux qui ralentissaient la vente et réduisaient le prix de la main-d'œuvre. Ils s'apercevaient bien que, depuis deux ans et plus, la vente des ex-voto diminuait et comme ils ne pouvaient ignorer l'autodafé ordonné par Paul, il leur suffisait d'un raisonnement logique sommaire pour établir un rapprochement entre la mévente des ex-voto et la prédication du juif Paul, qui annonçait que « la divinité n'a rien de semblable à l'or, à l'argent, à la pierre, à nulle des sculptures que produisent l'art et l'imagination de l'homme [5] ». Ce n'était pas la façon d'amorcer la clientèle, aussi la vente tomba au point que la corporation se sentit atteinte et le principal orfèvre de la ville, nommé Démétrius, imagina de relever les affaires par un coup d'éclat.

Démétrius organisa une manifestation violente, réunit les compagnons et leur dit : « Amis, vous savez que tout notre gain vient de ce labeur. Or, vous le voyez et vous l'entendez dire, non seulement à Éphèse mais presque par toute l'Asie, ce Paul a détourné de notre culte un grand nombre de personnes, en disant que les ouvrages faits de main d'homme ne sont point des dieux. Le danger pour nous est que, non seulement notre métier tombe en discrédit, mais que le temple même d'Artémis, la grande déesse, perde tout honneur, et que sa majesté révérée de l'Asie entière et de toute la terre habitée soit anéantie. » La manifestation se mit alors à parcourir les rues de la ville, criant : « Vive la grande Artémis d'Éphèse! » et la cité fut remplie de confusion. La foule voulait se saisir de Paul, mais il put se mettre à l'abri; à défaut du maître, elle s'empara de deux chrétiens de Thessalonique, Caïus et Aristarque, et les emmena au théâtre, lieu ordinaire des rassemblements. Le tumulte fut à son comble : « Les uns criaient une chose, les autres une autre, et la plupart ne savaient pas pourquoi ils étaient assemblés [6]. » Paul, mis au courant de ce qui se passait, n'écouta que son grand cœur et s'élança. De pareils événements déjouaient toute maladie; ses disciples le retinrent et un message de quelques asiarques, qui le connaissaient et s'intéressaient à lui, le mit en garde contre la folie de se montrer en pareil moment. Les juifs avaient comme les gentils, envahi les jardins du théâtre; l'un d'entre eux, un certain Alexandre, fit signe de la main pour demander la parole; il prenait bien son temps, on reconnut le *juif*, on faillit l'écharper. Deux heures durant, la foule brailla : « Vive la grande Artémis d'Éphèse! » Quand le magistrat entendit les voix s'enrouer, il jugea le moment venu de prendre la parole. « Éphésiens, dit-il, qui ne sait que la ville d'Éphèse est la gardienne de la grande Artémis et de sa statue tombée des cieux? Ceci étant incontestable, il convient que vous demeuriez en paix et que vous ne fassiez rien inconsidérément; car ces hommes que vous avez amenés ici ne sont ni des voleurs sacrilèges, ni des blasphémateurs de votre déesse. Démétrius et les artisans qui sont avec lui ont-ils une plainte à faire contre quelqu'un? On tient des assises, il existe des proconsuls; qu'ils accusent devant eux. Si vous avez une réclamation à faire sur d'autres sujets, on en décidera dans l'assemblée légale; car nous sommes en danger d'être accusés de sédition pour ce qui s'est passé aujourd'hui, n'ayant aucune raison à alléguer pour justifier le concours tumultuaire du peuple. » On avait bien crié, bien sué, tout fut dit, chacun rentra chez soi. Paul, qui ne voulait pas provoquer d'autre émeute, prit le chemin de la Macédoine.

Le petit récit de seize versets consacré par les Actes à la sédition des argentiers nous montre que l'écrivain était un témoin oculaire. Il n'y a pas, remarque L. Jalabert, un détail du récit qu'on ne puisse appuyer de multiples citations d'inscriptions contemporaines. Si la corporation des ἀργυροκόποι, si puissante à Éphèse, ne nous est connue que par saint Luc, du moins en trouve-t-on de semblables à

[1] Act., xx, 34. — [2] I Cor., iv, 11-13. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2954. — [4] I Cor., xvi, 9. — [5] Act., xvii, 29. — [6] Act., xix, 32.

Smyrne [1] et à Palmyre [2] : ἀγρωροχόποι καὶ χρυσογόοι. Le nombre des ex-voto était considérable; un cortège de νεοφόροι les portait dans les processions. La corporation vivait des pèlerinages; menacée dans son négoce, elle s'assemble tumultueusement au théâtre fouillé par T. Wood, en 1866, et dégagé entièrement de 1897 à 1899 [3]. Dans cet immense fer à cheval, de 140 mètres de diamètre, pouvant contenir 24 500 personnes, la foule hurle : μεγάλη ἡ Ἄρτεμις, qui est précisément le titre que les inscriptions donnent à la déesse [4]. De plus, comme dans les inscriptions, dans les Actes, θεός et θεά sont employés alternativement pour désigner la déesse. D'ailleurs saint Luc connaît les traditions éphésiennes, le discours du « secrétaire » en fait foi [5]. De fait, Éphèse se glorifiait d'être néocore d'Artémis; elle le fut aussi des césars divinisés, et ce double fait a de multiples attestations aussi bien dans les inscriptions [6] que sur les monnaies [7]. Il n'y a pas jusqu'à l'allusio nmythologique au διοπετὲς qui ne réponde exactement au contenu de nos sources [8]. Saint Luc ne touche pas



4136. — Tombeau de saint Luc à Éphèse.
D'après *Revue archéologique*, 1891, p. 37.

avec moins de sûreté aux institutions locales : le γραμματεύς qui intervient, secrétaire du sénat ou du peuple, était un personnage, et l'on s'explique aisément l'ascendant qu'il prit tout de suite sur la foule. Son discours, si bref qu'il soit, est plein de faits. Il est visible que l'orateur s'inspire d'abord de la législation qui châtiait certains délits touchant au culte. Or Wood a découvert, dans le théâtre, un texte, d'après lequel la mutilation des statues et des images, ainsi que quelques autres délits, sont considérés comme ἱεροσυλία καὶ ἀσέβεια [9]. Qui sait si ce n'est pas précisément à cette loi que le *grammateus* fait appel? S'agit-il au contraire de griefs particuliers à la corporation, il rappelle qu'il y a des assises, des proconsuls [10]. L'expression ἀγοραῖοι ἄγονται trouve sa justification dans l'usage épigraphique de la région [11]. Si, au contraire, la foule a d'autres questions à mettre en délibération, qu'on attende une assemblée « régulière » [12].

III. Saint Luc. — Tous ces détails nous ont été conservés par le compagnon et le biographe de saint Paul, un médecin d'Antioche, nommé Luc, auquel on a entrepris de donner un tombeau à Éphèse. Que Luc ait habité la ville avec Paul et peut-être depuis, il ne s'ensuit pas qu'il y ait été enterré.

Au centre d'une place carrée, à un niveau un peu inférieur à celui du temple romain, Wood a mis au jour les ruines d'un édifice circulaire de 15 m 86 de diamètre, formé d'un soubassement cylindrique revêtu de dalles de marbre blanc et percé de seize fenêtres, dont l'une d'elles encore en place (fig. 4136). L'intérieur est couvert d'une voûte en berceau circulaire, comme un tunnel, appuyée d'un côté sur un pilier central et de l'autre sur la maçonnerie extérieure. On est porté à admettre que la partie supérieure formait un petit temple périptère de seize colonnes. Détruit en partie par l'enlèvement de ces colonnes, les chrétiens en ouvrirent le soubassement du sud et mirent l'intérieur de nouveau à profit. Ils y ménagèrent, d'une façon peu symétrique, du côté du sud-est, une petite chapelle et en ornèrent l'entrée de deux antes saillantes en marbre, enlevées à d'autres monuments. Celle de gauche est brisée, le fragment renversé porte une croix taillée en creux; celle de droite, encore entière, est divisée en deux registres; le supérieur porte une croix byzantine épatée, le marbre du champ ayant été creusé à coups de ciseau; le registre inférieur porte le bœuf de Carie, sorte de bison, souvent représenté sur les monuments d'Asie Mineure; sur la bosse du bœuf une croix équilatérale (fig. 4137). Nous nous trouvons ici en présence d'un petit temple périptéral, ou peut-être d'un polyandre; les niches pratiquées dans le soubassement rendraient cette supposition plausible.

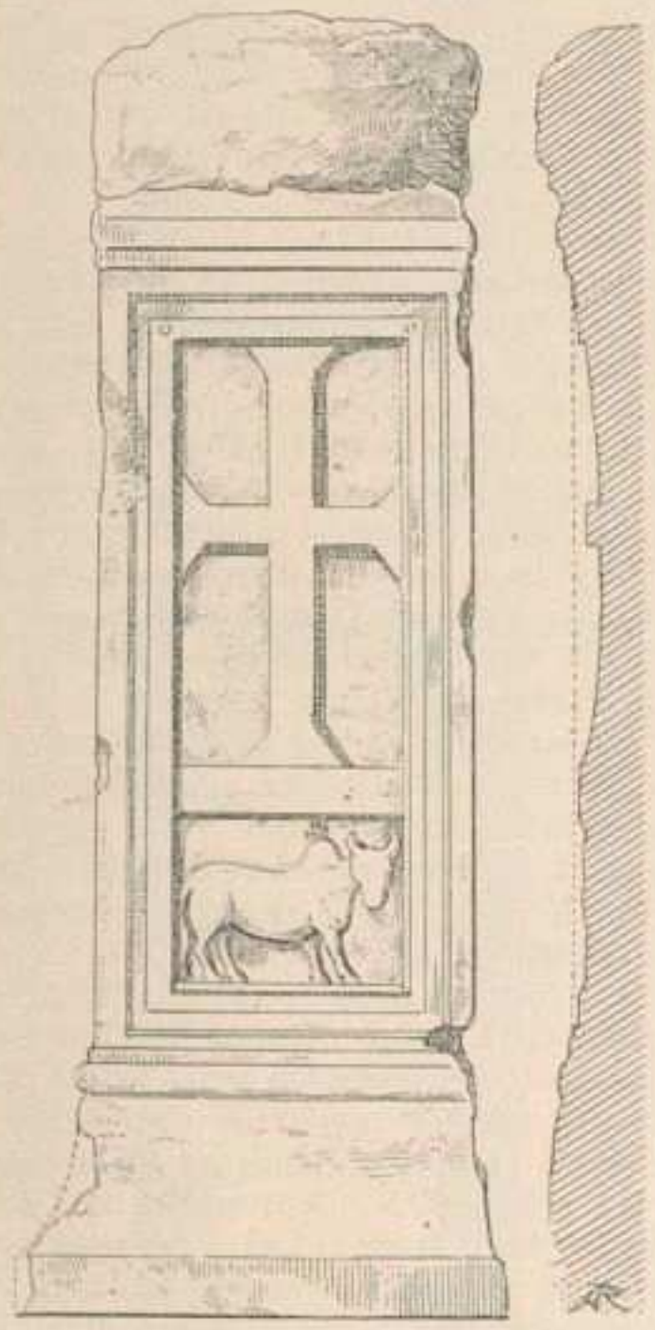
Quant à la petite chapelle de 6 mètres de longueur taillée fort irrégulièrement dans le côté oriental du monument, il est impossible d'en fixer l'époque et encore moins la dénomination. Trois petites niches, voûtées en briques, marquent clairement la destination chrétienne; des traces de voûtes se distinguent encore sur le mur du pilier central auquel s'adossait la chapelle. Mais le détail le plus frappant est certainement la position oblique de l'entrée E. Il avait fallu enlever un pilier, car le passage se dirige droit vers le centre de la chapelle et non vers celui du monument primitif. Deux petites annexes F, G, ont été ajoutées au monument circulaire. De G, il ne reste que les murs de fondation; en F, la place est remplie de décombres. Les murs ont ici près de 1 mètre de hauteur. Il est à noter que le revêtement de marbre fut enlevé au point de contact de ces annexes. Toutes ces constructions subséquentes sont d'un appareil négligé et à tel point qu'il est impossible d'en fixer la date. Les matériaux consistent en petites pierres mêlées de quelques briques, ce qui forme un contraste frappant avec l'appareil plus grand et plus régulier du monument primitif.

Le seul endroit où le constructeur chrétien ait montré quelque soin, c'est aux pieds-droits de la porte; ayant à les placer contre le magnifique revêtement de marbre, il a choisi deux pilastres à peu près de hauteur voulue et, au moyen de quelques changements, les a adaptés à leur nouvelle destination. Ces deux pilastres ne sont pas de proportions identiques. Quant au bœuf, il est d'exécution soignée et la croix en relief, grâce à un évidement du champ, a une forme qu'on rencontre dès le Ve siècle; il y en a une semblable dans les soubassements du château turc sur la colline d'Ayasolouk et sur plusieurs chapiteaux disséminés

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 3154. — [2] Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n. 2602. — [3] Pauly-Wissowa, *Real Encyklopädie*, au mot *Ephesos*, col. 2816-2817. — [4] T. Wood, *Discoveries at Ephesus... Inscriptions from the great theatre*, n. 1, passim; Seymour de Ricci, dans *Proceedings of the Soc. of biblical archæology*, t. XXXIII, p. 396 sq. — [5] Act., XIX, 35. — [6] Dittenberger, *Orientis græci*, n. 481, 493, 496; *Sylloge*[3], n. 656. — [7] V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 455 sq. — [8] O. Benndorf, *Forschungen in Ephesos*, 1906, t. I, p. 237 sq. — [9] T. Wood, *op. cit.*, t. I, col. IV, lig. 39-41. — [10] V. Chapot, *op. cit.*, p. 351 sq. — [11] Dittenberger, *Orientis græci*, 517, n. 7. — [12] V. Chapot, *op. cit.*, p. 208; L. Jalabert, *Épigraphie*, dans *Dictionn. d'apologétique*, t. I, col. 1430-1431.

dans la chapelle actuelle de Saint-Jean, provenant tous de la basilique du Theologos, bâtie sous Justinien vers 537.

A ce monument on a donné, non seulement sans preuve mais même sans ombre de raison, le nom de « Tombeau de saint Luc ». Pour justifier cette dénomination, les conjectures, les hypothèses, les fantaisies n'ont pas manqué. Quoique les récits les plus anciens fassent mourir Luc à Patras, on le faisait voyager jusqu'à Éphèse, ce qui ne coûtait pas plus aux archéologues qu'à pseudo-Dorothée, qui imagina cette historiette. L'attribution du bœuf, dans lequel on prétendait découvrir dès la fin du Ier siècle une première tentative d'adaptation des symboles des évangélistes, est une facétie qu'il serait impardonnable de prendre au sérieux. Les pilastres sont rapportés de quelque



4137. — Pilastre.
D'après *Revue archéologique*, 1891, p. 37.

autre édifice et ce bœuf, si fréquemment représenté sur les monuments d'Asie, n'offre absolument rien d'une sorte de Moloch en bronze dans lequel on enfermait les martyrs condamnés au supplice. Ce bœuf qui a provoqué tant de divagations est un honnête bœuf païen sculpté par un sculpteur habile à une époque ancienne; plus tard, les chrétiens, s'avisant d'utiliser le pilastre, songèrent que le bœuf en question pouvait bien porter une croix sur le dos, tout comme un agneau de Deir Sanbil en porte une sur la croupe (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 208), ils évidèrent donc le champ pour ménager un croisillon en relief. Dans la partie libre qui surmontait ce petit registre, les chrétiens entaillèrent une croix dont le travail peut être contemporain de la date de remploi du pilastre. Quant à saint Luc, il demeure parfaitement étranger à toute l'affaire.

IV. Épitre de Paul. — Lorsque, s'embarquant à Milet, saint Paul se séparait des anciens d'Éphèse, il leur rappelait encore — c'était toujours pour lui un sujet de fierté — que son séjour et son entretien ne leur avait rien coûté. Au cours des années qui suivirent, il n'oublia pas l'Église d'Éphèse. Il semble que ce soit pendant sa captivité à Rome que Paul écrivit à cette Église la lettre qui nous a été conservée. Elle débute ainsi : « Paul, apôtre de Jésus-Christ, par la volonté de Dieu, aux saints qui sont [à Éphèse] et aux fidèles en Jésus-Christ. » La lettre originale portait-elle ces deux mots : « à Éphèse »? Tous les manuscrits grecs, à l'exception du *Sinaïticus*, du *Vaticanus* et du manuscrit *67*, ont la leçon : ἐν Ἐφέσῳ : et encore ces mots ont été ajoutés par une deuxième main dans le *Vaticanus* et le *Sinaïticus;* dans le manuscrit *67* le copiste les avait écrits et c'est le correcteur qui les a effacés. Dans toutes les versions anciennes, dans le canon de Muratori et chez la très grande majorité des Pères de l'Église, on lisait ἐν Ἐφέσῳ. Cependant l'interprétation que saint Basile déclare traditionnelle des mots : τοῖς οὖσιν : « ceux qui ont la vraie vie, ceux qui sont réellement, » interprétation que donnent aussi de ces mots Origène, Victorinus Afer, Jérôme, Hilaire, n'est possible que si on retranche ἐν Ἐφέσῳ. Saint Jérôme dit nettement qu'il en est qui lisaient simplement : *ad eos qui sint;* saint Basile déclare que, d'après une tradition, ἐν Ἐφέσῳ n'était pas dans le texte et qu'il a trouvé des manuscrits anciens où ces mots étaient omis. Tertullien, soutenant contre Marcion que l'épître avait été écrite aux Éphésiens, ne se sert pas de la salutation ἐν Ἐφέσῳ pour le lui prouver, ce qu'il aurait fait certainement s'il l'avait lue dans son exemplaire. Nous savons d'ailleurs par lui que, pour Marcion et d'autres hérétiques, le titre de l'épître était *ad Laodicenos*. Cette suscription s'expliquerait par une conjecture de Marcion, qui, possédant une lettre anonyme, a pensé que c'était la lettre aux Laodicéens dont il est parlé dans l'épître aux Colossiens, IV, 16.

Paul avait eu lieu d'être satisfait de son Église d'Éphèse, une affection vive et réciproque avait rapproché l'apôtre et les frères, qui lui prodiguaient les démonstrations de tendresse, fondant en larmes, se jetant à son cou, l'embrassant au moment du départ. On ne retrouve rien de cette chaleur de sentiment dans le ton grave, froid, didactique de l'épître; aucune allusion à un souvenir personnel, aucune réminiscence des trois années passées ensemble, aucune effusion. Comment Paul, qui a prêché la foi aux Éphésiens, aurait-il pu dire à ceux-ci (I, 15) : « C'est pourquoi, moi aussi ayant entendu parler de votre foi au Seigneur Jésus, je ne cesse de rendre grâce pour vous? » Et plus loin, rappelant qu'il est l'apôtre des gentils par une vocation spéciale de Dieu, il a ajouté (III, 2) : « Si du moins vous avez entendu parler, εἴγε ἠκούσατε, de la dispensation de la grâce de Dieu, qui m'a été donnée pour vous. » Et encore, après avoir décrit les désordres des païens, il conclut (IV, 21) : « Pour vous, ce n'est point ainsi que vous avez connu le Christ; si du moins vous l'avez entendu, εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε, et si vous avez été instruits en lui. » Il est incompréhensible que saint Paul ait pu s'exprimer de cette façon s'adressant à des fidèles qui avaient été instruits par lui-même et dont il savait, mieux que personne, le degré d'instruction chrétienne.

On a donc proposé de transformer l'épître dite aux Éphésiens en une sorte d'encyclique adressée aux communautés chrétiennes d'Asie, et Tychique, porteur de lettres destinées aux Colossiens et à Philémon, avait mission de donner à chacune des Églises des nouvelles de Paul et de leur remettre une copie de la lettre, à moins qu'il ne fît, dans chaque Église, exécuter une copie de l'original dont il ne se dessaisissait pas. Toute la tradition a tenu cette épître pour adressée aux Éphésiens parce que peut-être la copie type aura été exécutée à Éphèse, métropole de l'Asie,

et l'Église d'Éphèse aura eu l'adresse de laisser croire que cet écrit lui était spécialement destiné. Le fait d'une lettre encyclique est établi parce que nous savons que les Laodicéens en devaient communiquer une aux Colossiens, lettre qui ne leur était pas spécialement destinée, puisqu'elle ne contenait pas pour eux les salutations de l'apôtre, lesquelles leur étaient envoyées par l'entremise des Colossiens.

V. Saint Jean. — L'apôtre Jean paraît s'être fixé à Éphèse à une date qu'il est impossible de préciser. La tradition ecclésiastique l'y représente entourant de sa protection et de ses soins les dernières années de la mère du Sauveur dont Jésus mourant lui avait confié la garde. Sur l'autorité d'un texte qui n'en souffle mot, on a imaginé de faire retirer Marie à Éphèse et on y a même établi son tombeau. Les paroles des Pères d'Éphèse n'en disent pas tant : ἐνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία, et c'est tout. Les Éphésiens du IVe siècle, avaient quelque peu oublié la grande Diane, la déesse vierge, et il ne leur déplaisait pas d'accaparer le souvenir de Marie, la vierge mère de Dieu; ils associaient, sans autre embarras, le culte de Marie au culte de Jean, peut-être dans un même sanctuaire, peut-être dans l'église double dont nous parlerons plus loin.

Il est probable que Jean se réfugia à Éphèse après la catastrophe qui anéantit Jérusalem. Papias nous apprend que l'apôtre était entouré de tout un cortège d'anciens, familiers des grands apôtres qui vieillissaient doucement en répétant « ce qu'avaient dit André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Matthieu, et les autres disciples du Seigneur ». Auprès de ce groupe vivait une des filles de l'apôtre Philippe, mariée et habitant Éphèse, dans la pratique du bien. Il est possible que ces survivants et ces témoins d'un si grand passé aient montré quelque exaltation qui attira sur eux l'attention de la police impériale. Le vieil apôtre Jean fut appréhendé à Éphèse, à l'époque de la persécution de Domitien, conduit à Rome, soumis à diverses épreuves qui, malgré son grand âge, le laissèrent intact, et finalement relégué aux mines de Patmos. Les fidèles vinrent l'y visiter, lui raconter les petites nouvelles qui défrayaient chaque communauté, grossissant ceci, taisant cela, tellement que le saint vieillard, attristé et inquiet au récit des misères que traversaient ces chères Églises d'Asie, leur adressa, à son tour, une sorte d'encyclique, la lettre aux sept Églises d'Asie, qui, aujourd'hui, fait corps avec l'Apocalypse, dont elle forme les trois premiers chapitres.

Entre ces Églises, celle d'Éphèse tenait le premier rang et l'apôtre, s'adressant à son évêque, ne le ménage pas :

« A l'ange de l'Église d'Éphèse. Voici ce que dit Celui qui tient les sept étoiles dans sa droite, qui marche au milieu des sept chandeliers d'or : Je connais tes œuvres, et ton travail et ta patience, et que tu ne peux souffrir les méchants. Tu as mis à l'épreuve ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas et tu les as trouvés menteurs; tu es patient, tu as souffert pour mon nom et tu ne t'es pas découragé. Mais j'ai contre toi que tu t'es relâché de ton premier amour. Souviens-toi donc d'où tu es déchu, repens-toi et reviens à tes premières œuvres : autrement je viens à toi, et si tu ne fais pénitence, je changerai ton chandelier de place. Toutefois, tu as ceci de bon, que tu hais comme moi les œuvres des nicolaïtes. Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux Églises. Au vainqueur je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu. »

Les autres évêques, ceux de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie, de Laodicée, n'étaient pas traités avec plus d'indulgence, mais le prestige de l'apôtre, accru par la persécution, l'exil, la vieillesse, imposa une conduite déférente à son égard. L'évêque d'Éphèse était alors Timothée, disciple et ami de saint Paul, âme douce et débonnaire, dont l'indulgente bonté, la tolérance devenaient, aux yeux de Jean, relâchement et chute. Timothée se tut, jugeant les actes plus éloquents que les paroles et, à quelque temps de là, ce « relâché » protesta avec une indignation si vive contre le scandale du culte de Diane que les adorateurs de celle-ci le massacrèrent sur place.

Le temps de sa relégation à Patmos étant fini, l'apôtre Jean regagna Éphèse, où, à la sollicitation des évêques d'Asie, il rassembla ses souvenirs et dicta les récits qui composent son évangile. Quelques belles histoires, recueillies par Clément d'Alexandrie et plusieurs autres, composent le fond souriant du tableau de ses dernières années, sans qu'on puisse déterminer avec certitude la part qui revient dans ces récits à l'imagination. Jean mourut et fut enterré à Éphèse.

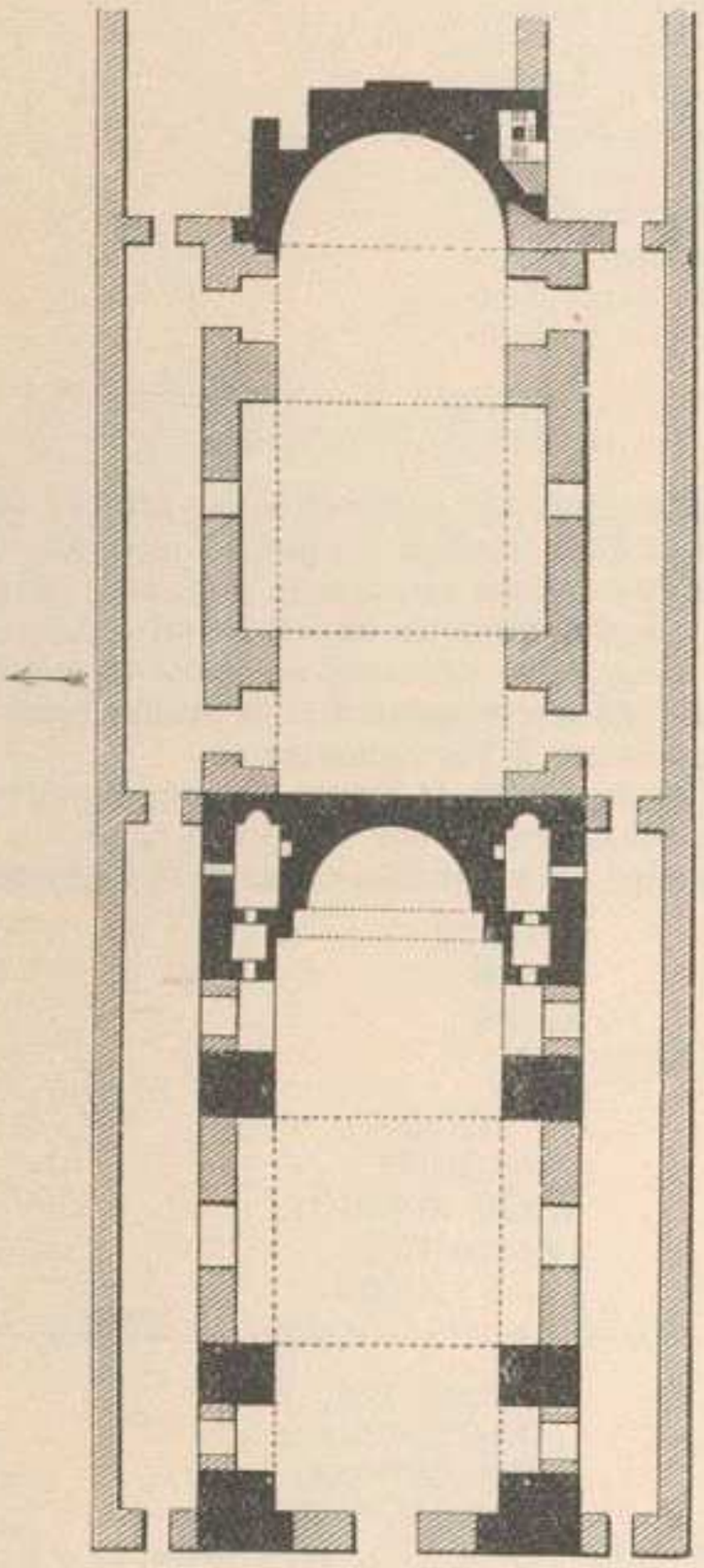
VI. Du IIe au IXe siècle. — Le siège épiscopal et la communauté groupée autour de son chef devaient encore connaître des hommes remarquables, tels Polycrate ou Jean d'Asie, mais leur activité appartient à d'autres études. De même nous omettons de retracer ici les assemblées fameuses de 431 et de 449; la première définit en quelque façon le rang et inaugura le culte officiel de la Vierge Marie en la proclamant *Theotocos*, mère de Dieu; la seconde demeure inséparable du titre qui en résume la honte : *le brigandage d'Éphèse* [1]. Le concile de 431 tint ses sessions dans la basilique épiscopale dédiée à la Vierge Marie.

VII. Basiliques. — L'art byzantin nous offre des éléments asiatiques combinés avec des éléments romains sous l'influence grecque. Nulle part ce contact n'a pu se produire avec un résultat plus fécond 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 par l'effet d'une 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. « Les caravanes y affluaient des plaines de l'Euphrate en descendant les larges et belles vallées de l'Hermus et du Méandre. D'un autre côté, le commerce de la Méditerranée y venait tout entier aboutir : la voie directe de Rome vers l'Asie, dans un temps de navigation à courtes étapes, consistait à franchir l'Adriatique vers la hauteur de Corfou, transborder à Corinthe et suivre la chaîne des îles de l'Archipel. Éphèse, située à la jonction de ces deux grands courants, formait le confluent des idées et des richesses des deux mondes [2]. »

Au nord du Forum d'Éphèse se dressent les ruines les plus considérables que les premiers siècles du christianisme aient laissées dans cette ville; c'est une église double, c'est-à-dire deux églises ajoutées bout à bout; la longueur totale du monument est de 88 mètres, sa largeur de 33 mètres. Dans la première église, vers l'ouest, la plus ancienne aussi, quatre pilastres soutenaient une coupole centrale; les côtés étaient ornés de colonnes; le chœur, plus étroit que l'intervalle des murs latéraux, laissait de chaque côté, un chemin de communication avec la seconde église dont la nef du milieu était probablement couverte

[1] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1908, t. II, p. 287-359, 555-621. — [2] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, 1883, p. 158.

de voûtes d'arêtes, s'appuyant sur deux séries de colonnes dont on voit encore des vestiges. Le style de cet édifice, son orientation parallèle aux autres monuments antiques permettent de faire remonter son origine au ve siècle environ. C'est dans son enceinte que se réunit le troisième concile œcuménique, en 431 [1] (fig. 4138). Il est de mode de rajeunir cet édifice jusqu'au vie siècle, mais sans raisons plausibles; au reste, il suffit de rappeler qu'à Éphèse comme à Saint-Nicolas de Myra, à Dere-Aghsy, la coupole pose sur des pendentifs et ces monuments sont du ive ou du



4138. — Église double d'Éphèse.
D'après Wood, *Discoveries at Ephesus*, p. 100.

ve siècle, de même à Korykos (n° 2), à Philadelphie, à Magnésie, à Sardes.

Sur le premier plateau de la colline d'Ayasolouk et dominant le village actuel, s'élèvent les ruines d'une porte flanquée de deux tours carrées saillantes, construites avec des matériaux de remploi dont les sculptures mal comprises ont valu à cette porte le nom de porte de la Persécution. Ce monument n'était que l'entrée de la citadelle chrétienne qui renfermait la célèbre basilique construite par Justinien. A une trentaine de pas de la porte, dans un repli de terrain, se cache une chapelle dédiée à saint Jean, élevée, au dire de traditions locales, sur l'emplacement même de l'ancienne église de Saint-Jean. D'immenses blocs de maçonnerie en briques, couchés çà et là, et provenant de voûtes écroulées, les bases de quatre forts pilastres *in situ*, les beaux murs de soutènement vers l'ouest et les chapiteaux marqués de la croix équilatérale sont autant de vraisemblances en faveur de l'attribution à ce lieu de la basilique élevée en 540 et dont la splendeur et la magnificence rivalisaient avec l'église des Saints-Apôtres à Constantinople. Cette basilique remplaçait elle-même un oratoire plus petit et plus simple renfermant le tombeau de l'apôtre. Au temps du concile d'Éphèse, le pape Célestin, alléguant aux Pères une parole de saint Jean, leur rappelait qu'ils avaient sous les yeux les reliques de l'apôtre et lui devaient leurs hommages [2]. Dans ce même concile, nous entendons les évêques de Syrie se plaindre que, « venus de si loin, ils ne peuvent vénérer à leur gré les tombeaux des saints martyrs, notamment celui du trois fois bienheureux Jean, le théologien et l'évangéliste, qui a vécu si intimement avec le Seigneur [3]. »

La basilique justinienne de Saint-Jean joue, à travers le moyen âge, un rôle analogue à celui du temple de Diane dans l'antiquité. Chaque année, probablement le 26 septembre, on y célébrait une grande fête religieuse, accompagnée d'une foire considérable, à laquelle participaient tous les alentours. Tel était le concours des négociants que, vers la fin du viiie siècle, les droits de douane des marchandises importées s'élevaient ce jour-là, chaque année, à 100 livres d'or, environ 450 000 francs de notre monnaie.

Une inscription bilingue trouvée à l'ouest d'Istanos, près de l'ancienne ville de Lagbé, dans la province de Pamphylie, nous a conservé un rescrit impérial daté du 1er juin 527; le texte latin original et officiel est suivi d'une traduction grecque. Les empereurs Justin et Justinien déclarent prendre des mesures pour protéger les propriétés du vénérable sanctuaire (εὐκτήριον) du saint apôtre Jean, *eorum colonos vel adscripticios et curatores aut conductores*, contre les violences des troupes de passage et des postes militaires voisins. Il s'agit ici, suivant toute vraisemblance, de la basilique de Saint-Jean à Éphèse. Celle-là seule pouvait être suffisamment désignée sans recourir à aucune indication de lieu, comme étant universellement connue. D'autre part, les *curatores* et *conductores* mentionnés dans le rescrit, comme une catégorie assez nombreuse, semblent plutôt être les administrateurs ou fermiers d'un ensemble de domaines situés en des pays divers, que les préposés spéciaux d'une exploitation locale. Enfin le rescrit n'est adressé ni à des magistrats municipaux ni au gouverneur de la province, mais à une autorité supérieure, vraisemblablement le préfet du prétoire d'Orient; ceci suppose qu'il concernait des propriétés sises en diverses provinces. En somme, nous avons ici une pièce relative à l'administration temporelle du plus célèbre sanctuaire de l'Asie chrétienne. Elle aura sans doute été gravée sur marbre en différents endroits, sur les propriétés de la basilique Saint-Jean, où les administrateurs de celle-ci l'auront jugé utile. Il ne serait pas surprenant qu'on en retrouvât d'autres exemplaires [4].

Voici le texte trouvé près du village d'Ali-Faradin, district d'Istanos, à l'endroit appelé Bitchin parmi quelques ruines de médiocre importance; là, parmi des débris d'édifices, on rencontre, posé sur un soubassement circulaire de 0 m. 20 de hauteur, un bloc de pierre carré, dont trois faces sont couvertes d'un texte bilingue. Malheureusement, un éclat, entamant l'un des angles de la pierre, a partiellement endommagé deux faces; malgré tout, on possède le document

[1] G. Weber, *Guide du voyageur à Éphèse*, p. 24-25; A. Choisy, *op. cit.*, p. 158, fig. 174. — [2] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. iv, col. 1286. — [3] Mansi, *op. cit.*, t. iv, col. 1276. — [4] L. Duchesne, dans *Bull. critique*, 15 juin 1894.

presque entier et il est facile d'en restituer les lacunes [1].

[*Impp. Justinus et Justinianus AA Archelao pr. pr. Or. Quia omnes convenit nostros ser*]*vari co*[*ll*]*ât*[*ores, præcipue possessio*]*nes ad ve*[*n*]*era*[*bile oratorium sa*]*ncti apostoli Jo*[*h*]*an* [*nis pertinentes ea*] *providentia* [*frui*] *opor*[*tet. Propter ho*]*c memoratas precibus* [*possessiones*] *eorum colonos vel adscrip*-[*ticios et c*]*uratores aut conductores s*[*e*-[*curos ab om*]*ni læsione permanere, tam* [*a transitu mi*]*litum vel violentiæ prohibit*-[*oribus qu*]*am ab illis militibus qui sedes* [*prope ea*]*sdem possessiones habere nos*-[*cuntur*], *nullo eorum audente quo*-[*cumqu*]*e damno ex* [*qua*]*cumque occasi*-[*one eos*] *adfligere, s*[*i prec*]*es veræ sunt,* [*competent*]*is oraculi sa*[*cra sanc*]*tione decer*-[*nimus : quam re*]*clor provinciæ una cum* [*officio suo modis omni*]*bus ob*[*se*]*r*[*var*]*e ef*[*fi*-[*ciet sèverissima p*]*oenali condemn*-[*atione..... minim*]*e defutura cont*-[*ra violatores nostror*[*um apicum, omni obr*-[*eptione.....*]*ntium sive per sacrum* [*apicem, sive pe*]*r*[*v*]*icem postulation*[*is, aut*] *alio quo*[*libe*]*t modo facta jam vel futura cessante. Data kalendas junias Constantinopoli, Mavortio vir*[*o*] *clarissimo consule* +..... *Rescripsi* + *Recognovi* +.

Ces deux dernières attestations, *rescripsi* et *recognovi*, témoignent que l'acte a été soumis à la signature impériale et que copie collationnée sur l'original a été prise par les bureaux de la chancellerie pour être conservée aux archives. En outre, il s'agit de Vettius Agorius Basilius Mavortius, consul de l'année 527, reconnu en Orient.

VIII. Peinture. — Agathias, qui vécut sous Justinien, a composé une épigramme recueillie dans l'Anthologie, à l'occasion d'un tableau qui se trouvait à Éphèse et qui représentait le proconsul Théodore recevant des mains d'un ange les insignes de sa charge [2]:

Ἵλαθι μορφωθείς, ἀρχάγγελε· σὴ γὰρ ὁποπὴ
ἄσκοπος· ἀλλὰ βροτῶν δῶρα πέλουσι τάδε·
ἐκ σέο γὰρ Θεόδωρος ἔχει ζωστῆρα μαγίστρου
καὶ δὶς ἀεθλεύει πρὸς θρόνον ἀνθυπάτων·
τῆς δ' εὐγνωμοσύνης μάρτυς γραφίς· ὑμετέρην γὰρ
χρώμασι μιμηλὴν ἀντετύπωσε χάριν.

Propitius esto efformatus, archangele; tua enim facies invisibilis : sed mortalium dona sunt hæcce. Ex te enim Theodorus tenet cingulum Magistri, et bis molitur ad sedile proconsulum; grati autem animi testis pictura; tuum enim coloribus imitantibus expressum vicissim effinxit decorem (Dübner).

IX. Épigraphie. — 1° A plusieurs reprises nous avons mentionné les copies épigraphiques des lettres de Jésus et d'Abgar; nous en rencontrons un exemplaire à Éphèse, placé sur le linteau de la porte d'une maison. La place donnée au texte sur la face inférieure était telle que l'inscription se trouvait placée directement au-dessus de la tête du visiteur qui franchissait le seuil, disposition éminemment propre à ce qu'un talisman pût exercer sa vertu [3]. Cette inscription est de la fin du IVe siècle; le texte concorde avec la version donnée par Eusèbe.

2° Κύριε βοη[θ]ησον [τῷ δ]ο[ύλ]ο[σ]ου Ἀγ....
κὲ τῶ τέκνω [α]ὐτοῦ κὲ παντὶ τῶ
οἴκω αὐτοῦ. Ἀμήν + [4]

3° + Εὐτυχῶς ἔσ[τησε
τὸ καστέλλιν ☩
Προσδ[όκιμος? [5]

4° Δαίμ]ονος Ἀρ-
τέμιδος] καθελὼν
ἀπατήλιον εἶδος
Δημέας ἀτρεκίης
ἄνθετο σῆμα τόδε·
εἰδώλων ἐλατῆρα
θεὸν σταυρόν τε
γερέρων, νικοφό-
ρον Χριστοῦ σύν-
δολον ἀθάνατον. [6].

5° ..... σ]εβασμίω οἴκω τοῦ ἀποστόλου
.....ἐν Ἐ]φέσω διακειμένω κ. τ. λ. [7].

6° Novelle impériale datée du III des Ides de février = 11 février 585, adressée au proconsul d'Asie et lui ordonnant de ne laisser sous aucun prétexte « imaginer, même en parole, quelque chose de tel », μήτε μόνης ὀνομασίας τοιοῦτόν τι φαντασθῆναι, mais de maintenir l'ordre dans son gouvernement et de punir sévèrement les contrevenants à l'ordonnance [8].

7° Rescrit de Justin II ou de Maurice renouvelant des prescriptions faites par Justinien [9].

8° Un groupe d'inscriptions de moindre importance :

ΧΡΗϹΤΗ
ΑΛΥΠΕ
ΧΑΙΡΕ
Χρήστη ἄλυπε χαῖρε [10]

☩ ΤΟΠΟ▒
ΙΩΑΝΝΟΥ
ΥΙΟΥ ΑΓΑΠΙΟΥ
ΚΕΦΩΤΙΔ
Ο▒
☩ Τόπος Ἰωάννου υἱοῦ Ἀγαπίου κὲ Φωτιδος [11].

ΕΤΕΝΕΤΟΚ, ΤΟΕ
ΠΡΟΤΟΥΔΙΑΚΙ
ΤΗΡΙΔΕΠΙΦΛΙ
ΑΝΘΗΜΙΟΥΠΑΤ
ἐ[γ]ένετο κ(αὶ) τὸ ε... ‖ πρὸ τοῦ διακ(ονου..... ‖ τηρίου
Ἐπιφ[ανίου.... καὶ ‖ Ἀν[θ]ημί[ο]υ π[α]τ[έρων [12].

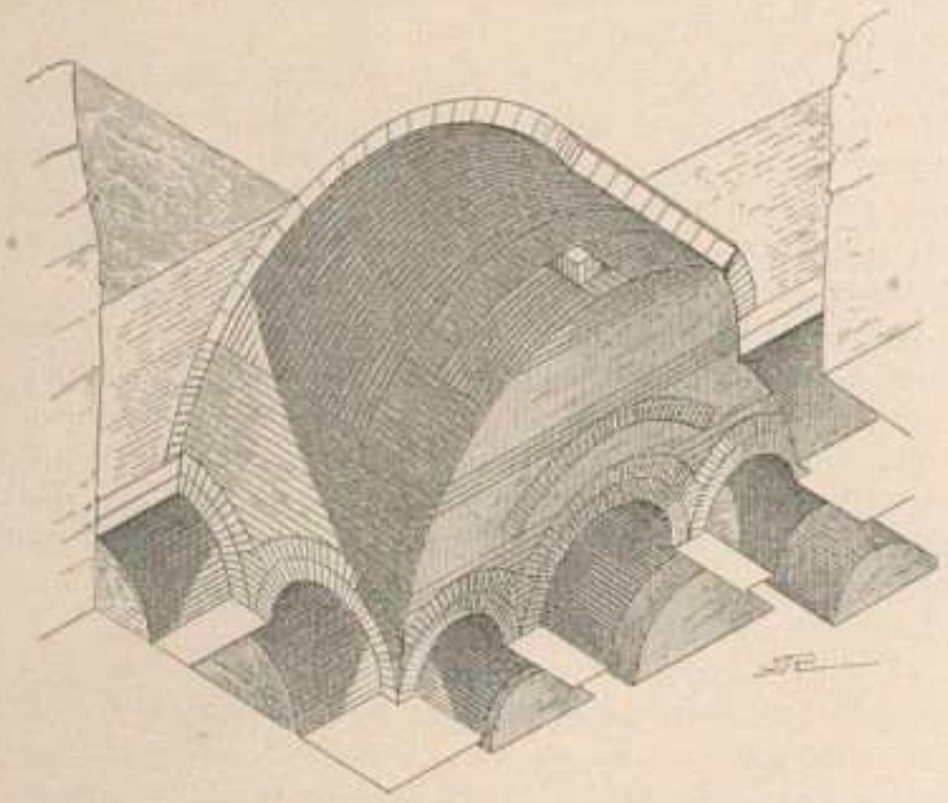
Ἔτους....ου] μη(νὸς) δ' πρα(γματευτῆς?) κώμ[ης
[ἐ]τελ[ε]ώ[θ]η..... ⊗
Κύριε βοήθει τὸν] δοῦλόν σου Βαρί..... [13].

T
ΚΥ ΒΟΗΛΕΩ
Κύ(ριε) βοή(θει) Λέω(ν)τ(ι) [14].

X. Les Sept Dormants. — La légende des Sept Dormants d'Éphèse ne relève pas, heureusement, de nos études; nous la mentionnons à cause d'une attache archéologique qui intéresse l'histoire des origines de

[1] Ch. Diehl, *Rescrit des empereurs Justin et Justinien en date du 1er juin 527*, dans *Bull. de corresp. hellénique*, 1893, t. XVII, p. 501-520. — [2] *Anthologia*, édit. Jacobs, t. I, p. 15-16; édit. Dübner, t. I, p. 6, n. 36. — [3] Heberdey, *Jahreshefte des œsterreichischen archæologischen Institutes in Wien*, 1900, t. III, *Beiblatt*, p. 90-95; R. Knopf, dans *Athenische Mittheilungen*, 1900, p. 320; Michon, dans *Bull. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1901, t. LXII, p. 190; E. von Döbschütz, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1900, p. 380. — [4] *Forschungen in Ephesos*, in-fol., 1912, t. I, p. 45. — [5] *Ibid.*, p. 166. — [6] *Ibid.*, p. 103, plus récente que le Ve siècle. — [7] *Ibid.*, p. 42, note 2. — [8] Ch. Diehl, *Note sur deux inscripptions byzantines d'Éphèse*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1908, p. 207-208. — [9] *Ibid.*, p. 208-215. — [10] E. Kalinka, *Inschriften aus Syrien*, dans *Jahreshefte des œsterreichischen archæologischen Institutes in Wien*, 1900, t. III, Beiblatt, p. 30, n. 33. — [11] *Ibid.*, p. 30, n. 36. — [12] *Ibid.*, p. 31, n. 40. — [13] *Ibid.*, p. 31, n. 41. — [14] *Ibid.*, p. 31, n. 42.

l'art byzantin : c'est une voûte jetée sur un ravin qui servit de sépulture à des martyrs (?) locaux. L'aspect de l'édifice est romain; le mur-pignon qui le termine a la physionomie antique la mieux accentuée; l'enduit de stuc est orné de profils qui portent avec eux leur date et semblent sortir des mêmes mains qui ont décoré telle catacombe romaine. Or ce monument, romain de date, est déjà entièrement byzantin de structure : berceaux, pénétrations, tout est exécuté par tranches et sans cintrages[1] (fig. 4139).



4139. — Voûte de l'Église des Sept Dormants à Éphèse.
D'après Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, pl. III.

XI. Bibliographie. — O. Benndorf, *Forschungen in Ephesos, veröffentlicht vom österreichischen archäologischen Institute*, t. I, *Zur Ortskunde und Stadtgeschichte*, in-4°, Wien, 1905. — Beulé, *Éphèse et le temple de Diane*, dans *Journal des savants*, 1863, p. 250-259, 384-393. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1883, p. 158-159, pl. III, n. 2; pl. IV, n. 2. — Bürchner, *Ephesos*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie*, 1905, t. V, col. 2773-2822. — C. Clemen, *The sojourn of the apostle John at Ephesus*, dans *The American journal of theology*, 1905, t. X, p. 643-675. — Ch. Clermont-Ganneau, *El-Kahf et la caverne des sept dormants d'Éphèse*, dans *Recueil d'archéologie orientale*, n. LIV, t. III, p. 293-303. — E. Curtius, *Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens*, dans *Gesammelte Abhandlungen*, t. I, p. 233-265. — Ch. Diehl, *Rescrit des empereurs Justin et Justinien en date du 1er juin 527*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1893, t. XVII, p. 501-520; *Note sur deux inscriptions byzantines d'Éphèse*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1908, p. 207-213. — L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 15 juin 1894. — A. Dutau, *Un prétendu tombeau de saint Luc à Éphèse, restitué à la mémoire de saint Antipas*, dans *Le Contemporain*, 1er février 1883, 2e série, t. I, p. 325-357. — A. Fabre, *L'ange et le chandelier de l'Église d'Éphèse*, dans *Revue biblique*, 1910, p. 161-178, 344-367. — J. de Goeje, *De Legende der Zevenslapers van Efeze*, dans *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie*, 1900, t. III, p. 9-33. — J. Guyonnaud, *Saint Paul à Éphèse*, in-8°, Cahors, 1900. — R. Heberdey, dans *Jahreshefte d. œsterr. archæol. Institut*, Wien, campagnes de fouilles de 1895 et 1896, dans *Beiblatt*, 1898, t. I, col. 53-71 (P. Benndorf), col. 71-82; 1899, t. II, col. 37-50; 1900, t. III, col. 83-96; 1902, t. V, col. 53-66; 1904, t. VII, col. 37-56; 1905, t. VIII, col. 61-80; ces rapports ont également paru dans l'*Anzeiger der philos.-histor. Classe der k. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1897-1905. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1908, t. II, p. 287-359, 555-621. — O. Heller, *Éléments, parallèles et origine de la légende des Sept-Dormants*, dans *Revue des études juives*, 1904, t. XLIX, p. 190-218. — M. Jugie, *La primauté romaine au concile d'Éphèse*, dans *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 136-146. — B. Krusch, *Gregorii Turonensis Passio VII dormientium apud Ephesum*, dans *Analecta bollandiana*, 1893, t. XII, p. 371-387. — J. B. Lightfoot, *Discoveries illustrating the Acts of the apostles*, dans *Essays on supernat. relig.*, p. 291 sq. — De Mas-Latrie, *Le commerce d'Éphèse et de Milet au moyen âge*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1864, t. XXV, p. 219-231. — G. Radet, *La colonisation d'Éphèse par les Ioniens*, dans *Revue des études anciennes*, 1906, t. VIII, p. 1-22; *La topographie d'Éphèse*, dans *Journal des savants*, 1906, p. 251-264. — W. M. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, p. 112-156; *St Paul the traveller*, p. 267-282. — J. P. Richter, *The monuments of christian art at Ephesus*, dans *The Academy*, 1878, t. XIV, p. 97-98. — H. Rylands and G. Weber, *Description of the so-called tomb of saint Luke at Ephesus*, dans *Transactions of the Society of biblical archæology*, 1881. — M. Ryssel, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe*, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen*, 1895, t. XCIII, p. 1-22, 241-280; t. XCIV, p. 369-388. — Svoboda, *Remains of the seven Churches of Asia*, in-8°, London, 1867. — Teplow. *Note sur le nom moderne* [Aïasolouk] *de l'ancienne Éphèse* dans *IVe Congrès international des sciences géographiques*, 1889, p. 427. — G. Weber, *Un monument circulaire à Éphèse ou prétendu tombeau de Saint Luc*, dans *Revue archéologique*, janvier 1891, p. 36-48; *Étude sur la chorographie d'Éphèse*, dans le Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς Σχολῆς, Smyrne, 1884, p. 9-11; *Guide du voyageur à Éphèse, avec deux plans, deux cartes et deux vues du temple de Diane restauré*, in-8°, Smyrne, 1891. — C. Wilson, *Handbook to Asia Minor*, 1895. — T. Wood, *Discoveries at Ephesus*, 1877. — G. A. Zimmermann, *Ephesos im ersten christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Jena, 1874.

H. Leclercq.

ÉPICLÈSE. — I. Sens, définition. II. Les épiclèses les plus anciennes. III. L'épiclèse d'après les Pères. IV. L'épiclèse dans les liturgies du Ve au Xe siècle (épiclèses orientales, mozarabes, gallicanes, milanaises, africaines). V. L'épiclèse romaine. VI. Anciennes épiclèses latines et épiclèses désaffectées. VII. Discussions théologiques sur l'épiclèse. VIII. La place de l'épiclèse. IX. Origine et universalité de l'épiclèse. X. Style et évolution de l'épiclèse. XI. Fondements scripturaires de l'épiclèse. XII. L'épiclèse dans le baptême et la confirmation. XIII. Bibliographie.

I. Définition. — Le mot *épiclèse* en liturgie n'est pas d'un usage très ancien et il est absent dans plusieurs dictionnaires, par exemple dans Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amsterdam, 1682; dans Zaccaria *Onomasticon rituale selectum*, et plus récemment dans Clugnet, *Dictionnaire des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895. Le mot ἐπίκλησις, assez rare dans les auteurs classiques, a le sens d'appel, ou visite, et plus tardivement celui d'invocation ou prière (Lucien, Dion Cassius). Il est deux fois dans les Septante avec ce même sens[2]. Mais le verbe ἐπικαλέω, ἐπικαλοῦμαι, faire visite,

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, 1883, p. 159, pl. III. — [2] Cf. E. A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*, New York, 1900, au mot Ἐπίκλησις; F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, au mot *Invocation*. L'éditeur applique ce nom aux deux prières réunies d'anamnèse et d'épiclèse.

s'adresser à quelqu'un et plus spécialement à Dieu, est plus fréquent.

Saint Irénée se sert plusieurs fois de ce mot pour désigner une prière que l'on récitait sur l'eucharistie, ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστι ἀλλ' εὐχαριστία. Ainsi, par cette prière, le pain devient eucharistie [1].

Il dit aussi que les gnostiques employaient une ἐπίκλησις dans une cérémonie qui était une grossière imitation de l'eucharistie, et où, par quelque tour de prestidigitation, le breuvage devenait couleur de sang, ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως [2]. Le mot épiclèse est employé ici au sens large d'une invocation ou prière pour la consécration du pain et du vin. Swete nous avertit justement de n'y pas voir une épiclèse proprement dite [3].

Un autre passage de saint Irénée contient une épiclèse et a été souvent cité dans la controverse. Mais il est généralement admis aujourd'hui qu'il est apocryphe, et il n'existe désormais aucun texte précis en faveur de l'existence d'une épiclèse proprement dite avant le milieu du IVe siècle [4].

Firmilien, évêque de Cappadoce, se sert du mot latin correspondant à épiclèse, *invocatio*, pour nous dire qu'une prophétesse consacrait l'eucharistie à l'aide d'une invocation assez remarquable [5]. La Didascalie des apôtres, que l'on date d'ordinaire de la seconde moitié du IIIe siècle, emploie le mot dans un sens analogue : *Eam quæ secundum regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte... panem mundum præponentes qui per ignem factus est, et per invocationem sanctificatur* [6].

Il faut rapprocher de ces textes ceux de saint Justin et d'autres auteurs anciens, qui désignent ces prières de consécration sous des termes synonymes. Saint Justin parle de la nourriture devenue eucharistie par la prière du Verbe qui est de Dieu, τὴν δὲ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν [7]. D'après l'interprétation qui paraît la mieux fondée, ce serait une allusion au Verbe qui transforme les éléments de l'eucharistie, et cette invocation serait à mettre au nombre des épiclèses qui font appel au Verbe au lieu du Saint-Esprit (voir plus loin, col. 147).

Dans tous ces textes le mot épiclèse ou invocation désigne une prière de consécration eucharistique, en général. Plus tard, vers le milieu du IVe siècle, le sens s'est précisé et aujourd'hui on peut définir l'épiclèse une des prières du canon, dans laquelle le prêtre demande à Dieu d'envoyer sur les éléments du pain et du vin son Verbe ou son Esprit-Saint, pour les transformer au corps et au sang du Christ et pour opérer sur les fidèles les effets de la communion. Ce sont là les éléments principaux d'une épiclèse : 1° une invocation à Dieu; 2° la demande de transformer le pain et le vin au corps et au sang du Christ; 3° demande d'appliquer aux fidèles les effets du sacrement eucharistique. Mais souvent l'un ou l'autre élément de cette prière est absent; nous le verrons dans les épiclèses que nous citerons.

Ajoutons que, dans l'Église grecque et en général dans les Églises orientales, l'épiclèse est entendue dans un sens plus restreint encore. C'est une invocation au Saint-Esprit, qui prend place après l'anamnèse, en général, et en vertu de laquelle on demande à la troisième personne de la sainte Trinité de transformer le pain et le vin au corps et au sang du Christ. C'est dans ce sens que l'épiclèse est entendue d'ordinaire, et c'est sur cette question ainsi posée qu'ont porté, depuis des siècles, les discussions entre les théologiens des deux Églises.

C'est pour n'avoir pas tenu compte de ces différences que l'on tombe souvent dans la confusion, quand on discute sur cette question de l'épiclèse. Grâce à ces distinctions sur le sens d'un mot qui n'est pas toujours bien compris, nous espérons mettre quelque clarté dans la discussion qui va suivre.

Enfin, il faut remarquer encore que tout ce que nous avons dit jusqu'ici ne s'applique qu'à l'épiclèse eucharistique. Mais il y a dans d'autres cérémonies liturgiques, notamment dans la bénédiction des eaux du baptême, une invocation à Dieu le Père pour envoyer le Saint-Esprit, sanctificateur des eaux, et cette prière est une véritable épiclèse (cf. § XII, col. 179).

II. Les épiclèses les plus anciennes. — A la suite de la définition que nous avons donnée et pour l'éclairer par des exemples, il nous semble utile de citer ici le texte de quelques épiclèses, surtout parmi les plus anciennes.

Nous donnons d'abord l'épiclèse contenue dans un document désigné jusqu'ici sous différents noms, mais qui doit être appelé plus exactement *traditio apostolica sancti Hippolyti* [8].

Memores igitur mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctæ Ecclesiæ; in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum Spiritu

[1] *Hær., VI*, XVIII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1028. Harnack croit que ἔγκλησις, dans ce texte, est une erreur pour ἐπίκλησις, *Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1900, t. V, p. 56. Dom Massuet avait proposé avant lui cette variante. *P. G., loc. cit.* Woolley croit reconnaître aussi une allusion à l'ἐπίκλησις dans saint Ignace : ἕνα ἄρτον κλῶντες ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. *Ad Eph.*, XX. Cf. *The liturgy of the primitive Church*, Cambridge, 1910, p. 96. — [2] *Hær.*, I, XIII, 1, 2, *P. G.*, t. VII, col. 580. — [3] *Journal of theological studies*, t. III, p. 171. — [4] La démonstration contre l'authenticité des fragments irénéens de Pfaff a été faite par Harnack, *Die Pfaff'schen Irenæus Fragmente als Fälschungen Pfaff's nachgewiesen*, dans *Texte u. Untersuchungen*, 1900, t. V, p. 1-69; cf. Mgr Batiffol, *Le cas de Pfaff*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1901, p. 189-200. Voir cependant la tentative d'Achelis dans *Theologische Literaturz.*, 1901, n. 10, p. 267-270, et Preuschen, *Theol. Iahresbericht*, 1902, t. XXI, p. 370. Voici ce passage : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκκαλοῦμεν ἵνα ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον τὸ σῶμα καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα Χριστοῦ. Une épiclèse en ces termes paraîtrait en effet bien extraordinaire au temps d'Irénée, et nous pouvons dire que le présent article apporte, du point de vue liturgique, une confirmation à la thèse d'Harnack. — [5] Cypr., *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. IV, col. 426. — [6] *Didascalia apostol.*, VI, 22, 2, éd. Funk, p. 376. — [7] *Apol.*, I, 66. Sur ce texte très discuté, voir surtout Ed. Bishop, dans Connolly, *Liturgical homilies of Narsai* (*Texts and studies*, t. VIII, p. 158 sq.). Cf. aussi Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, 5e édit., Paris, 1913, p. 28; Brightman, *Journal of theol. studies* (1894-1900), t. I, p. 64; Swete, *ibid.*, t. III, p. 196 sq.; S. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, p. 35, 36. — [8] Ce document, publié d'abord par Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, 1900, p. 101 sq., puis réédité plusieurs fois, a été appelé d'abord « premier règlement ecclésiastique », *first Church order*, puis Constitution égyptienne. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1923-1931. La formule d'anaphore qu'il donne a été spécialement étudiée par dom Cagin, dans son *Eucharistia*, 1912, et dans son *Anaphore apostolique*, Paris, 1919. C'est dom Connolly qui a restitué ce règlement ecclésiastique à saint Hippolyte, *The so-called Egyptian Church order*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1916, t. VIII. Cf. là-dessus dom Wilmart, *Un règlement ecclésiastique du IIIe siècle, la tradition apostolique de saint Hippolyte*, dans *Revue du clergé français*, 1918, t. XCVI, p. 81 sq.

Sancto, in sancta Ecclesia tua et nunc et in sæcula sæculorum. Amen [1].

De ce texte il faut rapprocher celui de la seconde constitution apostolique et celui de la *Didascalia apostolorum:* « ... et alors (à savoir lorsque le diacre porte les dons à l'évêque sur l'autel), que le pontife prie sur les oblations pour que le Saint-Esprit descende sur elles et transforme le pain au corps du Christ, et la coupe au sang du Christ. Et quand il a fini les prières qu'il doit dire, l'évêque distribue le corps et le sang du Christ d'abord aux prêtres, puis aux diacres, puis à tout le clergé suivant l'ordre, puis au peuple [2]. »

Vos vero... congregantes vos... ad Deum preces indesinenter offerte... panem mundum præponentes qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur, sine discretione orantes offerte pro dormientibus [3]. Le mot *invocatio* ici pourrait être interprété comme dans plusieurs autres passages que nous avons cités, au sens large de prière eucharistique, mais un autre texte, quelques pages plus haut, semble déterminer avec plus de précision le sens du mot. C'est l'Esprit qui sanctifie l'action de grâces, *gratiarum actio per Sanctum Spiritum sanctificatur... quid est majus, panis aut Sanctus Spiritus qui sanctificat panem* [4]? C'est pourquoi Funk n'hésite pas à voir ici l'épiclèse, et Mgr Batiffol dit aussi que la tendance à concevoir la sanctification du pain et du vin comme l'œuvre du Saint-Esprit, sur la fin du IIIe siècle, notamment dans ce texte de la *Didascalia*, est la première manifestation de la théorie de l'épiclèse [5].

Le *Testamentum Domini*, qui appartient à la famille des constitutions ecclésiastiques, s'exprime ainsi :

« Nous t'offrons l'eucharistie, Trinité éternelle, Seigneur Jésus-Christ, Seigneur Père, devant qui toute création et toute nature tremble et fuit en elle-même, ô Seigneur Esprit-Saint; nous t'offrons ce breuvage et cette nourriture de ta sainteté; qu'ils ne soient pas pour notre condamnation, ni pour notre reproche, ni pour notre destruction, mais pour remède et support de notre esprit, etc. » Suit une prière d'intercession, après laquelle l'épiclèse reprend :

« Accorde que tous ceux qui prennent part à tes choses saintes soient un avec toi, de telle sorte qu'ils soient remplis du Saint-Esprit pour la confirmation de la foi dans la vérité et qu'ils puissent crier vers toi et ton bien-aimé Fils Jésus-Christ une doxologie par laquelle soit louange et puissance à toi avec ton Saint-Esprit pour jamais. »

Le peuple dit : « Amen. »

Le diacre : « Supplions notre Seigneur et notre Dieu qu'il nous accorde l'union des esprits. »

L'évêque : « Donne-nous la concorde et l'Esprit-Saint, et guéris nos âmes par cette offrande, afin que nous puissions vivre en toi dans les âges des âges. »

Le peuple : « Amen. »

Le peuple prie dans les mêmes termes.

Après cela on termine ainsi l'action de grâces : « Que le nom du Seigneur soit béni à jamais. »

Le peuple : « Amen. »

Le prêtre : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur. Béni le nom de sa louange. »

Le peuple dit : « Qu'il soit ainsi, qu'il soit ainsi. »

L'évêque : « Envoie la grâce du Saint-Esprit sur nous [6]. »

L'anaphore éthiopienne de Notre-Seigneur (d'âge postérieur), qui procède du *Testamentum*, a cette épiclèse à la fin de l'anamnèse :

« C'est pourquoi, nous tes serviteurs, ô Seigneur, nous te demandons et supplions d'envoyer le Saint-Esprit et la puissance sur ce pain et cette coupe, afin qu'il en fasse le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, jusqu'à la fin des âges. Amen [7]. »

Voici l'épiclèse des *Constitutions apostoliques* : ἀξιοῦμέν σε ὅπως... καταπέμψῃς τὸ ἅγιον σου Πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην... ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσεβειαν, κ. τ. λ. [8].

Sérapion, évêque de Thmuis et contemporain de saint Athanase, a écrit vers 350 un rituel où nous trouvons la forme suivante d'épiclèse qui suit la consécration : ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου Λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον ἵνα γένεται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας. Καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς. μὴ εἰς κατάκρισιν, θεὲ τῆς ἀληθείας, μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος, σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον ἐπεκαλεσάμεθα διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. Ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιωθήτω, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας [9].

Nous avons reproduit au mot CANON, t. II, col. 1881-1895, le texte et la restitution de l'anaphore du papyrus de Deir Balizeh. Nous nous contenterons de donner ici la traduction latine de l'épiclèse.

Reple et nos gloria tua quæ apud te est, et mittere dignare Spiritum Sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem (Novi Testamenti. Quia ipse DOMINUS NOSTER JESUS CHRISTUS, *IN QUA NOCTE TRADEBATUR, ACCEPIT PANEM EUMQUE BENEDICENS FREGIT DEDITQUE) DISCIPULIS (SUIS et apostolis) DICENS : (ACCIPITE, MANDUCATE omnes) EX EO : HOC EST CORPUS MEUM, QUOD PRO VOBIS DATUR in remissionem peccatorum. SIMILITER POSTQUAM CENAVIT ACCIPIENS CALICEM BENEDIXIT, et bibit, ET DEDIT EIS DICENS : ACCIPITE BIBITE EX EO OMNES : HIC EST SANGUIS MEUS QUI PRO VOBIS EFFUNDITUR IN REMISSIONEM PECCATORUM. [HOC FACITE IN MEAM COMMEMORATIONEM.] QUOTIESCUMQUE MANDUCABITIS PANEM HUNC ET CALICEM ILLUM BIBETIS, MORTEM MEAM ANNUNCIATE et resurrectionem meam confitemini. Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur et deprecamur...*

Ce papyrus, qui est du VIIe ou du VIIIe siècle, représente une anaphore ancienne de la liturgie égyptienne, plus spécialement celle d'Alexandrie. Nous avons fait remarquer dans l'article CANON toutes les par-

[1] Hauler, *Didascaliæ apost. fragmenta Veronensia latina*, p. 106, 107; Maclean, *Anc. Church orders*, p. 156 sq.; cf. Achelis, dans *Texte u. Unters.*, Leipzig, 1891, t. VI. On peut rapprocher le texte éthiopien qui est postérieur et que l'on pourra lire dans Woolley. Nous ne le citons pas, parce que l'épiclèse y est moins nettement dessinée. Woolley, *op. cit.*, p. 101; cf. p. 148-149. — [2] Horner, *Statutes of the apostles*, p. 342, 344. Cf. de Lagarde, *Ægyptiaca*, p. 274, et R. M. Woolley, *The liturgy of the primitive Church*, Cambridge, 1910, p. 174. — [3] *Didasc.*, VI, XXII, 2, éd. Funk, p. 376. — [4] *Didascalia*, VI, XXI, 2, éd. Funk, p. 370. Rapprocher le passage des *Constitutions apostoliques* VI, XXX, 2, qui s'inspire de celui-ci. L'existence d'une épiclèse serait discutable ici, d'après certains critiques. Cf. Ed. Bishop, dans *The Guardian*, 22 déc. 1909, p. 2069. — [5] *L'eucharistie*, 5e édit., Paris, 1913, p. 303. — [6] Cf. Cooper-Maclean, *The Testament of our Lord*, in-8°, Edinburgh, 1902, p. 69 sq. — [7] S. A. B. Mercer, *The Ethiopic liturgy*, Milwaukee, 1915, p. 355; cf. p. 128. — [8] *Constit. apost.*, VIII, n. 12; cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8, Oxford, 1896 t. I, p. 20, 21. Voir d'autres exemples d'épiclèse dans le même éditeur, p. 133, 134, 179, 474, 505, 532, etc. — [9] X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, in 8. Paderborn, 1905, t. II, p. 174-175. Le récit de la consécration est précédé d'une invocation, mais de forme générale et vague : πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην, etc.

ticularités qui rendent ce fragment si intéressant. Il nous suffira de rappeler ici que cette épiclèse est *avant* le canon.

L'épiclèse que les Coptes attribuent à saint Grégoire de Nazianze est aussi de celles qu'il faut citer, car elle présente un cas à peu près unique. D'abord l'anaphore tout entière est adressée à la personne du Verbe, au lieu d'être adressée au Père, comme c'est l'usage assez constant à partir du v^e^ siècle. Et c'est au Verbe aussi qu'elle demande l'envoi de son Esprit. Enfin, tout au long de cette anaphore, le prêtre s'exprime au singulier, ce qui constitue une autre exception. Elle existe en grec et en copte et Renaudot l'a reproduite en grec avec traduction latine [1].

De cette anaphore dom de Puniet a rapproché une très curieuse formule de la bénédiction des eaux au jour de l'Épiphanie, qui contient cette épiclèse au sujet du baptême de Jésus [2].

Tu Jordanis aquas sanctificasti hodie, e celo mittens Spiritum tuum Sanctum, et capita illic latitantium conteruisti draconum. Tu ergo piissime rex, adesto nunc per adventum Sancti tui Spiritus, et sanctifica + aquam istam. Da ei graciam redemptionis, benedictionem + Jordanis. Fac eam incorruptionis fontem, sanctimonii munus, peccatorum absolutionem, languorum curationem... Tu enim es Deus noster qui per aquam et spiritum renovasti vetustam naturam nostram per peccatum... Tu et nunc, Domine, sanctifica + aquam istam Spiritu tuo Sancto, et da omnibus eam tangentibus, eam accipientibus, eam utentibus sanctimoniam, benedictionem, purificationem, sanitatem [3].

Certains textes gnostiques anciens contiennent aussi une épiclèse. Nous ne donnerons que celle des *Acta Thomæ :*

« Viens, don du Très-Haut; viens, miséricordieux; viens, Esprit-Saint; viens, révélateur des mystères parmi les prophètes élus; viens, toi qui annonces les combats de notre victorieux athlète par les apôtres; viens, trésor de Majesté; viens, bien-aimé du Très-Haut miséricordieux; viens, ô silencieux; révélateur des mystères; révélateur des choses cachées, et des ouvrages de notre Dieu; viens, toi qui donnes la vie, et manifestes tes dons; viens, toi qui donnes la joie et reposes au milieu de ceux qui sont à toi; viens, pouvoir du Père, sagesse du Fils, car vous êtes un en tout; viens, et communique-toi à nous dans l'eucharistie que nous célébrons, et dans cette offrande que nous t'offrons, et dans cette commémoraison que nous faisons [4]. » Ailleurs les *Acta Thomæ* ont une épiclèse en ces termes : « Et il dit : « En ton nom, Jésus, que le pouvoir de bénir et de rendre grâce vienne et demeure sur ce pain, que toutes les âmes qui en prennent puissent être renouvelées, et que leurs péchés leur soient pardonnés [5]. »

Dans la *Pistis Sophia*, ouvrage gnostique du III^e^ siècle et d'origine égyptienne, au moment où l'invocation (épiclèse) est prononcée sur le vin qui est dans une coupe auprès du pain, le vin est changé en eau, les disciples sont baptisés et Jésus leur distribue l'offrande (προσφορά) et les marque du sceau [6] (σφραγίξει).

III. L'ÉPICLÈSE CHEZ LES PÈRES A PARTIR DU IV^e^ SIÈCLE. — Nous avons cité aux § I et II les textes de saint Justin, de saint Irénée, d'Origène, de Firmilien, et quelques autres documents antérieurs au IV^e^ siècle.

A partir de ce moment, les témoignages deviennent plus clairs et plus nombreux. C'est d'ordinaire d'une épiclèse au sens strict qu'il s'agit, d'une invocation du Saint-Esprit pour transformer les éléments eucharistiques.

Le témoignage de saint Cyrille de Jérusalem est l'un des plus importants, parce qu'il est, en ce genre, le plus ancien et le plus complet. Il ne donne pas la formule de l'épiclèse dans l'Église de Jérusalem, mais il dit qu'on supplie Dieu d'envoyer le Saint-Esprit sur les éléments, afin qu'il fasse du pain le corps du Christ et du vin son sang, et que les éléments sont transformés par cette invocation (ἐπίκλησις). Il le dit à plusieurs reprises et y insiste.

Παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ [7] τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφαψηται τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μετα βέβληται [8].

Ailleurs il compare la sanctification de l'huile dans le baptême par le Saint-Esprit à la sanctification du pain dans l'eucharistie par le même Esprit : ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλόν, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ Πνεύματος παρουσιᾷ τῆς τοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον [9].

Et dans un sens analogue : ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτός, ἐπικλήσεως δὲ γενομένης ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ, τὸν αὐτὸν δὴ πρόπον τὰ τοιαῦτα βρώματα τῆς πομπῆς τοῦ σατανᾶ, τῇ ἰδίᾳ φύσει λιτὰ ὄντα, τῇ ἐπκλήσει τῶν δαιμόνων βεβηλα γίνεται.

De même pour l'eau du baptême : μὴ ὡς ὕδατι λιτῷ πρόσεχε τῷ λουτρῷ... τὸ λιτὸν ὕδωρ Πνεύματος ἁγίου καὶ Χριστοῦ καὶ Πατρὸς τὴν ἐπίκλησιν λαβὸν, δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται [10].

On peut grouper les témoignages des Pères d'Égypte. Nous ne revenons pas sur celui de Sérapion, qui a été cité déjà. Un texte qui est donné en général comme de saint Athanase nous dit qu'avant les supplications et les prières, il n'y a sur l'autel que du pain et une coupe (de vin). Mais, après ces prières, le pain devient corps du Christ et le vin, son sang. Dès que les prières et les saintes supplications sont dites, le Verbe descend sur le pain et le calice, et il devient son corps [11] :

Ὅψει τοὺς Λευΐτας φέροντας ἄρτους, καὶ ποτήριον

[1] *Ritus orientalium*, t. Cf. Assémani, *Codex liturgicus*, t. VII, *Missale Alexandrinum*. Au sujet d'une formule analogue de l'ancienne liturgie de saint Jean Chrysostome, cf. Salaville, *A propos de l'épiclèse*, dans *Revue augustinienne*, 1909, p. 559-560. — [2] Dom de Puniet, de cette parenté des deux documents, conclut que l'un a influencé l'autre. *Formulaire grec de l'Épiphanie dans une traduction latine ancienne*, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 37. — [3] P. de Puniet, *loc. cit.*, p. 38. — [4] Wright, *Apoc. Acts*, t. II, p. 189. Cf. Bonnet, Leipzig, 1903, p. 35. Les Actes éthiopiens ont un texte un peu différent. Cf. A. W. Budge, *Contendings of the apostles*, London, 1901, t. II, p. 453. Les Actes syriaques (dans W. Wright, *Apocr. Acts of the apostles*, Londres, 1871, t. I, p. 258; t. II, p. 146 sq.) nomment le Saint-Esprit, mais ils peuvent avoir été retouchés. Les Actes gnostiques de saint Jean, antérieurs à ceux de saint Thomas, n'ont pas d'épiclèse. Sur les textes gnostiques, cf. Srawley, *The early history of the liturgy*, p. 42, 43, et Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heil. Eucharistie nach den schriftl. Quellen der Vornizän. Zeit*, p. 90 sq. — [5] Wright, *loc. cit.*, t. II, p. 268. — [6] Lib. IV. Pour les coutumes gnostiques sur l'eucharistie et les textes qui s'y réfèrent, cf. Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, etc., p. 90 sq. — [7] Le mot ποιεῖν, employé ici, est plus expressif que celui d'ἀποφαίνειν, employé dans les *Constitutions apostoliques*, ou celui d'ἀναδεικνύναι de la liturgie de Basile, ou celui de γίνεσθαι qui se trouve dans Sérapion. — [8] *Catech. myst.*, V, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1113. — [9] *Catech. myst.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089. — [10] *Cat. myst.*, I et III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1072. — [11] *Ad nuper baptizatos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1325; cf. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2401. C'est une citation faite par le patriarche Eutychius, sous Justinien, mais je ne vois pas, pour ma part, de raison de douter de son authenticité; le texte cadre avec ceux de saint Grégoire de Nysse et spécialement avec les textes égyptiens.

οἴνου, καὶ τιθέντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν· καὶ ὅσον οὔπω ἱκεσίαι καὶ δεήσεις γίνονται, ψιλός ἐστιν ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον· ἐπὰν δὲ ἐπιτελεσθῶσιν αἱ μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαί, τότε γίνεται ὁ ἄρτος, σῶμα· καὶ τὸ ποτήριον, αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Καὶ πάλιν· Ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τελείωσιν τῶν μυστηρίων· οὗτος ὁ ἄρτος καὶ τοῦτο τὸ ποτήριον, ὅσον οὔπω εὐχαὶ καὶ ἱκεσίαι γεγόνασι, ψιλά εἰσιν· ἐπαν δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαί, καὶ αἱ ἅγιαι ἱκεσίαι ἀναπεμφθῶσι, καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον, καὶ γίνεται αὐτοῦ σῶμα.

Ici, comme dans l'épiclèse de Sérapion, il est dit que c'est le Verbe qui descend sur le pain et la coupe.

Mais pour son successeur Pierre d'Alexandrie, pour Théophile, lui aussi patriarche d'Alexandrie, et pour saint Isidore de Péluse, c'est le Saint-Esprit qui est invoqué. Ἐπ' αὐτου ἁγίου θυσιαστηρίον ἔνθα κάθοδον τοῦ ἅγιου πνεύματος ἐπικαλούμεθα, dit Pierre d'Alexandrie [1]. Dans un texte attribué à tort à saint Jérôme, mais qui est de Théophile, et que saint Jérôme n'a fait que traduire, un rapprochement est établi entre la sanctification des eaux dans le baptême par le Saint-Esprit et celle des éléments de l'eucharistie : *non recogitat aquas in baptismate mysticas adventu Sancti Spiritus consecrari; panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem quæ in mensa Ecclesiæ collocantur et utique inanima sunt, per invocationem et adventum Sancti Spiritus sanctificari* [2]. Quant à Isidore de Péluse, il dit à son correspondant de ne pas abuser du vin, mais de se souvenir que l'Esprit divin change le vin au sang du Christ : Μὴ τὰς φρένας πρόπινε πίνων. Ἀλλὰ μεμνημένος ὡς αἷμα Χρίστου τὴν τούτου ἀπαρχὴν τὸ θεῖον ἐργάξεται πνεῦμα, οὕτως αὐτῷ κέκρησο, ὡς ἀσθενὴς καὶ χρήξων αὐτοῦ εἰς βοήθειαν, etc. [3].

Comme saint Cyrille de Jérusalem, saint Nil dit qu'avant l'invocation du prêtre, avant la descente du Saint-Esprit, les oblats sont du pain et du vin. Après les invocations redoutables, après la venue de l'Esprit adorable, vivifiant et bon, ce qui est sur la table sainte n'est plus simple pain et vin commun, mais corps et sang du Christ. ... πρὸ μὲν τῆς ἐντεύξεως τοῦ ἱερέως καὶ τῆς καθόδον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ψιλὸν ἄρτον ὑπαρχειν καὶ οἶνον κοινὸν τὰ προκείμενα. Μετὰ δὲ τὰς φοβερὰς ἐκείνας ἐπικλήσεις καὶ ἐπιφοιτησιν τοῦ προσκυνητοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἁγαθοῦ Πνεύματος, οὐκ ἔτι ψιλὸν ἄρτον καὶ κοινὸν οἶνον τὰ ἐπιτεθειμένα τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, ἀλλὰ σῶμα καὶ αἷμα τίμιον καὶ ἄρχραντον Χριστοῦ τοῦ θεοῦ τῶν ἁπάντων, καθαρίζον ἀπὸ πάντος μολυσμοῦ τοὺς μεταλαμβάνοντας φόβῳ καὶ πόθῳ πολλῷ [4].

Les Cappadociens forment, parmi les Pères de l'Église, un autre groupe, sur lequel s'est exercée l'influence alexandrine, surtout celle d'Origène. Le premier est naturellement saint Basile. On a remarqué, non sans étonnement, que dans son traité du Saint-Esprit, où l'occasion se présentait si souvent, il ne fait par d'allusion à l'épiclèse, alors qu'il attribue au Saint-Esprit, comme saint Cyrille de Jérusalem, la vertu régénératrice par l'eau du baptême. Quand il parle de l'invocation, c'est d'une façon assez vague, et il semble désigner sous ce titre la prière eucharistique en général. Voici ce texte, qui est en tout cas important pour l'histoire liturgique :

Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει [5] τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα ὧν ὁ Ἀπόστολος ἢ τὸ Εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλάβοντες [6].

Pour Grégoire de Nysse, le pain est sanctifié par le Verbe de Dieu et par la prière pour devenir le corps de Dieu le Verbe : διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαξόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι (comparaison avec le corps humain du Christ sanctifié par l'habitation du Verbe) ... ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὅ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ Απόστολος (I Tim., IV, 5), ἁγιάζεται διὰ Λόγον θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου, ἀλλ' εὐθυς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μετὰ ποιούμενος καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου, ὅτι τοῦτο ἐστι τὸ σῶμα μου [7].

Ailleurs il fait une allusion au Saint-Esprit, qui opère la consécration du pain et du vin dans l'eucharistie, comme il sanctifie l'huile du chrême et le bois l'autel. Ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστὶ τέως κοινός· ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεταί τε καὶ γίνεται. Οὕτως τὸ μυστικὸν ἔλαιον, οὕτως ὁ οἶνος· ὀλίγου τινὸς ἄξια ὄντα πρὸ τῆς εὐλογίας, μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ Πνεύματος, ἕκατερον αὐτῶν ἐνεργεῖ διαφόρας [8].

Grégoire de Nazianze, comme Grégoire de Nysse, semble subir l'influence alexandrine. Il dit au prêtre que, par sa parole, il fait descendre le Verbe, sa parole est un glaive... ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς Δεσποτικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος [9].

Malgré ces expressions des deux Grégoire, Srawley [10] ne croit pas qu'il soit prouvé qu'il y eut dans les Églises de Cappadoce une épiclèse du Verbe. Il pense que cette épiclèse du Verbe, au IVe siècle, n'avait survécu qu'à Alexandrie, et dans le delta du Nil; encore fut-elle remplacée à Alexandrie par celle du Saint-Esprit.

Quant à saint Jean Chrysostome, ses témoignages ne semblent pas concordants et ont donné lieu à bien des controverses. Ed. Bishop a pu dire que saint Jean Chrysostome, comme saint Ambroise, aurait hésité entre la doctrine de l'invocation du Verbe et celle du Saint-Esprit [11]. Dans deux passages au moins de ses œuvres, il enseigne nettement que la consécration a lieu par les paroles de l'institution [12].

Rien de plus formel que les paroles suivantes pour montrer que la conversion des éléments est opérée par les paroles de l'institution : οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν Χριστός. Σχῆμα πληρῶν ἕστηκεν ὁ ἱερεύς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστι, ὁ Χριστός « Τοῦτό μού ἐστὶ τὸ σῶμα » φησί. Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμιζει τὰ προκείμενα [13].

Dans d'autres passages, au contraire, il semble attribuer les effets de la consécration au Saint-Esprit, appelé sur l'autel par l'épiclèse. Dans le traité *De sacerdotio*, il dit que ce n'est pas l'évêque qui fait descendre le feu du ciel (sur les oblats), mais le Saint-Esprit.

[1] Théodor., *H. E.*, IV, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1169. — [2] S. Jérôme, *Epist.*, XCVIII, *P.L.*, t. XXII, col. 801. — [3] *Epist.* l. I, ep. CCCXIII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 364. — [4] Nil, *Epist.*, I, 44, *P. G.*, t. LXIX, col. 104. Sur ce texte, cf. Batiffol, *Eucharistie*, 5e édit., p. 376, 377. — [5] Le mot ἀναδεῖξις dont se sert ici saint Basile, reparaît dans sa liturgie. Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. 329. A rapprocher le terme ἀποφαίνειν des *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII, LVIII. — [6] *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. — [7] *Orat. catechetica*, c. XXXVII, *P. G.*, t. XLV, col. 96-97. Cf. L. Méridier, *Grégoire de Nysse*, Paris, 1908, p. 180. — [8] *In baptism. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. — [9] *Epist.*, CLXXI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 280-281. — [10] *Op. cit.*, p. 126. — [11] *The liturgical homilies of Narsai*, *loc. cit.*, p. 142. — [12] *P. G.*, t. XLIX, col. 380; t. LXII, col. 612. — [13] *In prod. Judæ*, hom. I, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380. Même pensée *In Math.*, homil. LXXXII, 5, *P. G.*, t. LVIII, col. 744. Sur le sens du verbe μεταρρυθμιξειν, cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 414,15.

L'évêque appelle le Saint-Esprit et célèbre le redoutable sacrifice [1].

A propos de la réponse : *et cum Spiritu tuo*, il rappelle que le pontife n'opère pas lui-même, mais bien la grâce du Saint-Esprit [2].

Ailleurs, nouvelle allusion à l'invocation du Saint-Esprit, qui touche les oblats et opère la conversion : τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; ὅταν ἑστήκῃ πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεύς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανόν, καλῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψασθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή. Ὅταν διδῷ τὴν χάριν τὸ πνεῦμα, ὅταν κατέλθῃ, ὅταν ἅψηται τῶν προκειμένων [3].

Ὁ ἄρτος διὰ τὸ ἐπιφοιτᾶν αὐτῷ πνεῦμα ἄρτος οὐράνιος γίνεται [4].

Il insiste avec beaucoup de force, comme la plupart des Pères grecs, sur l'œuvre de sanctification opérée par le Saint-Esprit [5].

Le dialogue *De recta in Deum fide* (anonyme syrien, vers 300-310) contient aussi une allusion, d'ailleurs assez vague, à l'épiclèse. Le marcionite avec qui dispute Adamantius lui dit à un moment : L'Esprit vient sur l'eucharistie, ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας ἔρχεται, que Rufin traduit [6] : *Spiritus per eucharistiam venit*. Mais Struckmann fait justement remarquer qu'il faudrait traduire *IN eucharistiam*. Nous aurions donc là un témoignage nouveau sur l'épiclèse [7].

On a versé récemment au débat le témoignage d'un successeur de saint Jean Chrysostome, Sévère, patriarche d'Antioche, en 512, qui se déclare nettement pour la consécration en vertu des paroles de l'institution, sans même mentionner l'épiclèse. Voici ce texte :

« Dans la célébration de l'eucharistie, ce n'est pas le ministre qui,usant comme d'une puissance qui lui appartiendrait en propre, transforme le pain en le corps du Christ et la coupe de bénédiction en son sang; c'est la vertu divine et efficace des paroles que le Christ, auteur du sacrement, a commandé de prononcer sur les éléments offerts. Le prêtre qui se tient à l'autel n'y remplit que la fonction d'un simple ministre; prononçant donc les paroles comme en la personne du Christ, et reportant l'action qu'il accomplit au temps où le Seigneur institua le sacrifice de la messe en présence de ses disciples, il dit en désignant le pain : Ceci est mon corps qui est donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi; de même sur la coupe il profère ces paroles : Ce calice est le nouveau testament en mon sang qui est répandu pour vous. Ainsi est-ce le Christ qui continue à offrir le sacrifice et, par la parole divine, sanctifie les éléments qui sont apportés pour être changés en son corps et son sang [8]. »

Saint Ephrem, († 373), en plusieurs passages, parle de l'invocation du Saint-Esprit : *Sacerdotium audacter e terra sursum in cælum volitans, ascendit ad Deum, misericordiam et indulgentiam a rege misericorde postulans, ut Spiritus Sanctus pariter descendat, sanctificetque dona in terris proposita.*

Ne reputes, dit-il ailleurs, *quem hic panem quodque vinum vides, eadem hæc existere; minime, frater, nolito hoc credere. Precibus sacerdotis, Sanctique Spiritus adventu, panis fit corpus, vinum sanguis... Quæres quomodo panis corpus Christi fiat? En sic habeto Spiritum Sanctum adventu suo hoc efficere, quod humana mens capere non potest* [9].

Narsai († 502), un des représentants les plus fameux de l'école d'Édesse, puis de celle de Nisibe, et aussi de l'hérésie nestorienne, dit très nettement que le Saint-Esprit descend sur l'oblation au moment de l'invocation. *L'Esprit descend sur l'oblation sans changer (de place), et par la puissance de sa divinité, il habite dans le pain et complète le mystère de la résurrection de Notre-Seigneur... Le Saint-Esprit descend (sur l'oblation) à la prière du prêtre... Aussitôt que le pain et le vin sont placés sur l'autel, ils offrent un symbole de la mort du Fils et aussi de sa résurrection; c'est pourquoi l'Esprit qui l'a ressuscité des morts descend alors et célèbre le mystère de la résurrection de son corps... Le prêtre appelle l'Esprit et il descend sur l'oblation... c'est le moment où le mystère est accompli par la descente de l'Esprit.* En même temps, les signes de croix et les génuflexions du prêtre prouvent que le mystère vient de s'accomplir [9].

Dans Jacques de Sarug, postérieur de peu à Narsai, on lit ces assertions, assez déconcertantes au premier aspect : « Tout le peuple en union avec le prêtre supplie le Père d'envoyer son Fils, afin qu'il descende et habite dans l'oblation. Et le Saint-Esprit, sa puissance, descend dans le pain et dans le vin et les sanctifie (les consacre), oui, il en fait le corps et le sang [10]. » Un peu plus loin il attribue la consécration au Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit vient du Père, il descend et habite dans le pain et en fait le corps [11]... »

La doctrine de saint Jean Damascène est très claire. Pour lui, tout en admettant que les paroles de l'institution sont une condition *sine qua non* de la transubstantiation, il enseigne cependant qu'elle se produit par l'épiclèse. Il établit le parallèle que nous avons déjà trouvé dans l'enseignement de certains Pères entre l'incarnation et l'eucharistie. De même que le Saint-Esprit a opéré dans Marie le mystère de la conception, de même il opère dans l'eucharistie la conversion des éléments [12]. Il rattache cette doctrine à sa théorie sur l'antitype, qui chez les anciens pères désigne le sacrement du corps du Christ, mais dans lequel Damascène ne voit plus qu'une figure désignant les éléments *avant* la consécration. Cet enseignement, que les derniers interprètes de saint Jean Damascène n'hésitent pas à qualifier d'erreur, devait exercer une influence consi-

[1] *De sacerdotio*, III, 4; VI, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 642, 681. — [2] *De Pentecoste*, I, 4, *P. G.*, t. L, col. 458; cf. col. 432. — [3] *Hom. de cœmet. et de cruce*, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 397-398. — [4] *In Joh.*, hom. XLV, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 253. Cf. Bishop, *Liturgical homilies of Narsai*, p. 143. — [5] Voir un essai d'harmonisation de ces textes dans Salaville, *L'épiclèse dans saint Jean Chrysostome*, dans *Échos d'Orient*, 1908, p. 101 sq., et aussi Varaine, *loc. cit.*, p. 45, 46, et A. Nægle, *Die eucharistielehre des heil. Chrysostomus des Doctor eucharistiæ*, Strasbourg, 1900, et P. de Puniet, *Les paroles de la consécration et leur valeur traditionnelle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, t. XIII, p. 33 sq. Mgr Batiffol ne voit pas le moyen de réduire ces contradictions de saint Jean Chrysostome. *Eucharistie*, 5e édit., p. 417. — [6] *Adamantius*, II, 8, éd. Van de Sande Backhuysen, p. 74, 75; Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, Wien, 1905; et Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, 5e édit., p. 294. — [7] E. W. Brooks, *The sixt, book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, London, 1904, t. II, p. 237-238 (trad. du syriaque par E. W. Brooks). — [8] Ed. Lamy, t. I, p. 20, 22. Dans l'appendice de son livre *Konsekrationsmoment*, etc., Watterich cite un certain nombre de passages de saint Ephrem. Mais il faut remarquer que quelques-uns de ces textes (*In Ezech.*, cap. X, *Opera*, t. II, p. 175; *Sermo de sanctissimis sacramentis*, *Opera*, t. III, p. 608, sont apocryphes. Cf. Ed. Bishop, *The liturgical homilies of Narsai*, p. 147. — [9] *Texts and studies*, vol. III, *The liturgical homilies of Narsai*, dom R. H. Connolly, Cambridge, 1909, p. 20-23, et les remarques d'Ed. Bishop sur ces textes, p. 126 et 148. — [10] Bedjan, *Hom. select. Mar-Jacobi Sarugensis*, Paris et Leipzig, 1907, t. III, p. 657; traduit dans *Downside review*, nov. 1908, p. 282. — [11] *Downside review*, *loc. cit.*, et aussi Ed. Bishop, *The liturgical homilies of Narsai*, p. 149, qui voit dans ces contradictions un souvenir de deux traditions opposées sur l'épiclèse (épiclèse du Verbe et épiclèse du Saint-Esprit). — [12] *De fide orthodoxa*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1140-1145. Dans l'*Homilia in sabbato sancto*, *P. G.*, t. XCVI, col. 637-640, il dit encore que le pain et le vin sont transformés vraiment au corps et au sang du Christ, *par l'invocation*.

dérable sur les écrivains byzantins postérieurs et jusqu'à nos jours [1].

Les Pères d'Occident s'expriment sur l'épiclèse dans un sens souvent différent. Dans ce texte de Césaire : *Quando benedicendæ verbis cælestibus creaturæ sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis Christi*, Bunsen voit la preuve que la consécration n'est opérée que par l'épiclèse. Il est clair au contraire que *post verba* désigne les paroles de l'institution. Le terme *invocatio sancti nominis* désigne, comme dans d'autres textes que nous avons cités, non pas l'épiclèse proprement dite, mais la prière eucharistique en général du canon [2].

Saint Ambroise, dans plusieurs passages, attribue aux paroles de la consécration l'effet de la conversion des éléments au corps et au sang du Christ : *Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliæ ut ignem de cælo deponeret, non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?... Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt in id mutare quod non erat... Ipse clamat Dominus : Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum cælestium alia species nominatur; post consecrationem corpus significatur* [3]. Le texte du *De fide*, IV, IX, 124, *P. L.*, t. XVI, col. 641, que l'on invoque parfois, parle du *sacræ orationis mysterium* qui désigne d'une façon générale la prière eucharistique, et non l'épiclèse, comme le veut Lebrun, pas plus qu'il ne vise spécialement les paroles de l'institution, comme le prétendent quelques autres [4].

Le P. Salaville voit une allusion à une invocation du Saint-Esprit sur les oblations dans ce texte : *Quomodo igitur non omnia habet quæ Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismate nominatur et in oblationibus invocatur, cum Patre et Filio a seraphim in cælestibus prædicatur, cum Patre et Filio habitat in sanctis, infunditur justis, inspiratur prophetis* [5].

Mais il semble que cette épiclèse, si épiclèse il y a, s'adresse au Père et au Fils, aussi bien qu'au Saint-Esprit [6].

Les textes de saint Jérôme, cités quelquefois au sujet de l'épiclèse, ne nous apportent aucun éclaircissement. Le premier que nous avons déjà donné appartient à Théophile d'Alexandrie, dont saint Jérôme n'est que le traducteur. Dans le second, Jérôme blâme les diacres qui veulent s'élever au-dessus des prêtres, *ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur* [7]. Ailleurs il condamne les prêtres *qui impie agunt in legem Christi, putantes* εὐχαριστίαν *imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita* [8]. *Preces sacerdotis, verba imprecantis, oratio solemnis* sont des termes généraux qui désignent la prière eucharistique, mais non pas spécialement l'épiclèse.

Parmi les Pères africains, saint Augustin semble admettre que les paroles de l'institution ont la force consécratoire, dans les textes suivants :

Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix sanctificatus per Verbum Dei, sanguis est Christi [9].

Norunt fideles quid dicam : norunt Christum in fractione panis. Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi [10].

Et inde jam quæ aguntur in precibus sanctis quas audituri estis, ut accedente Verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle Verbum, panis est et vinum : adde Verbum, et jam aliud est... Tolle ergo Verbum, panis est et vinum; adde Verbum et fiet sacramentum [11].

On convient d'ordinaire que ces expressions et d'autres analogues dans saint Augustin visent les paroles de l'institution [12].

Un autre texte vient à l'appui du précédent : *Hoc quod videtis carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum, sed iste panis et hoc vinum* ACCEDENTE VERO FIT *corpus et sanguis Verbi* (Christi?) [13].

Cependant le texte suivant fait allusion à une épiclèse : *(Corpus) quod ex fructibus terræ acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem. Quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non* SANCTIFICATUR *ut sit tam magnum sacramentum nisi operante invisibiliter Spiritu Dei* [14]. Je ne vois donc pas comment certains auteurs peuvent s'appuyer sur le silence prétendu de saint Augustin pour dire qu'il n'y avait pas d'épiclèse de son temps dans l'Église d'Hippone. Du reste, les textes de saint Optat et de saint Fulgence, que nous allons citer, prouvent clairement l'existence de l'invocation au Saint-Esprit.

Saint Optat parle de l'autel *quo Deus omnipotens invocatus sit quo postulatus descenderit Spiritus Sanctus* [15]. Fulgence de Ruspe, un siècle plus tard, ne désigne pas moins clairement l'épiclèse : *Cum tempore sacrificii commemorationem mortis ejus faciamus, charitatem nobis tribui per adventum Sancti Spiritus postulamus : hoc suppliciter exorantes ut per ipsam charitatem qua pro nobis Christus crucifigi dignatus est, nos quoque, gratia Sancti Spiritus accepta, mundum crucifixum habere et mundo crucifigi possimus*, etc. [16]. Le passage suivant est plus expressif encore : *Cur scilicet si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum* al. *(sacrificandum) oblationis nostræ munus, Sancti Spiritus tantum missio postuletur : quasi vero (ut ita dicam) ipse Pater*

[1] Cf. M. Jugie, *L'épiclèse et le mot antitype dans la messe de saint Basile*, dans *Échos d'Orient*, juillet 1906, p. 143 sq.; Salaville, *Dict. de théologie*, t. V, col. 247 sq.; Varaine, *op. cit.*, p. 53 sq. — [2] Césaire, *Homil.*, VII, dans Bunsen, *Analecta antenicæna*, t. III, p. 264. Au même endroit, le texte suivant : *Per Dominum nostrum qui pridie quam pateretur. Fiat nunc quæsumus, indulgentissime Pater, per invocationem nominis tui atque infusionem Spiritus tui Sancti creaturis omnibus hæc creatura...*, que Bunsen attribue sans preuve à saint Hilaire, est au contraire une épiclèse consécratoire. Ce fragment, du reste fort curieux, de messe gallicane appartient à un manuscrit du VII[e] siècle. — [3] *De mysteriis* 50-54, *P. L.*, t. XVI, col. 406-407. Cf. *De bened. patriarch.*, IX, 38, *P. L.*, t. XIV, col. 686, même doctrine; et *Ennar. in Ps. XXXIII*, 25, *P. L.*, t. XIV, col. 1052. Sur le texte du *De mysteriis*, dont l'authenticité est parfois contestée, cf. Loofs, *Abendmahl*, dans *Real-Encyc.*, t. II, p. 61, et Mgr Batiffol, *loc. cit.*, p. 340. — [4] *Explication de la messe*, 1860, t. III, p. 202. — [5] *De Spiritu Sancto*, l. III, XVI, 112, *P. L.*, t. XVI, col. 837; cf. *Échos d'Orient*, mars 1908, p. 104. — [6] Saint Ambroise, selon Bishop, aurait, comme saint Jean Chrysostome, hésité entre deux traditions, consécration par les paroles de l'institution et consécration par la venue du Saint-Esprit, *The liturgical homilies of Narsai*, p. 143. — [7] *Epist.*, CXLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1193. — [8] *In Soph.*, III, *P. L.*, t. XXV, col. 1375. — [9] *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099. — [10] *Serm.*, CCXXXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1116. — [11] *Serm. inedit.*, VI, 3, *P. L.*, t. XLVI, col. 836. — [12] Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 431. — [13] *Serm. inedit.*, VI, 1, *P. L.*, t. XLVI, col. 834. L'authenticité en est discutée, mais la doctrine est bien de saint Augustin. Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 434; Adam, *op. cit.*, p. 107; Batiffol, *Eucharistie*, p. 428-429; P. Schanz, *Die Lehre des A. über die Eucharistie*, dans *Theologische Quartalschr.* 1896, p. 79-115; O. Blank, *Die Lehre des h. A. vom Sakramente der Eucharistie*, 1907; K. Adam, *Die Eucharistie lehre des h. August.*, Paderborn, 1908. — [14] Pour la discussion de ces textes, cf. L. Tarchier, *Le sacrement de l'eucharistie d'après saint Augustin*, 1904, p. 104-105; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 55; Varaine, *op. cit.*, p. 66 sq. — [15] Cf. Srawley, *loc. cit.*, p. 209. — [16] *De schismate donatist.*, VI, 1, *P. L.*, t. XI, col. 1065. — [16] *Fragmentum XXVIII*, *P. L.*, t. LXV, col. 789. *Dictionn.* t. I, col. 636.

Deus, a quo Spiritus Sanctus procedit, sacrificium sibi oblatum sanctificare non possit; aut ipse Filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui, quod offerimus nos, cum corpus suum ipse sanctificaverit, quod obtulit, ut redimeret nos; aut ita Spiritus Sanctus ad consecrandum Ecclesiæ sacrificium mittendus sit, tanquam Pater aut Filius sacrificantibus desit [1] *... Dum itaque Ecclesia Spiritum Sanctum sibi cælitus postulat mitti, donum sibi caritatis et unanimitatis postulat a Deo conferri. Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia (quare corpus est Christi) Spiritus Sancti deposcat adventum* [2]?

Et plus loin : *Cum ergo Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiæ sacrificium postulatur adventus, nihil aliud mihi postulari videtur, nisi ut per gratiam spiritalem in corpore Christi, quod est Ecclesia, caritatis unitas jugiter indisrupta servetur* [3].

Saint Isidore semble s'inspirer de la pensée de saint Augustin dans les textes suivants :

Sacrificium dictum, quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoria pro nobis dominicæ passionis; unde hoc eo jubente, corpus Christi et sanguinem dicimus, quod, dum sit ex fructibus terræ, sanctificatur et fit sacramentum, operante visibiliter Spiritu Dei. De substantia sacramenti sunt verba Dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet : hoc est corpus meum [4].

Il revient sur la même pensée dans le *De eccles. offic.*, l. I, c. XVIII, n. 4 :

Hæc autem (panis et vinum) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum Sanctum, in sacramentum corporis Domini transeunt [5].

Plus loin il décrit ainsi la préface (appelée *illatio* en Espagne) et l'épiclèse :

Quinta deinde (oratio) infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque cælestium universitas provocatur et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit.

Porro sexta (oratio) exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quæ Deo offertur sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur.

Harum (septem orationum) ultima est oratio qua Dominus noster discipulos suos orare instituit dicens : Pater noster... HÆC SUNT autem septem sacrificii orationes commendatæ evangelica apostolicaque doctrina, cujus numeri instituta ratio videtur vel propter septenariam sanctæ Ecclesiæ universitatem, vel propter septiformem gratiæ Spiritum cujus dono ea quæ inferuntur sanctificantur [6].

Florus de Lyon attribue la vertu consécratoire aux paroles du Christ : *Christi virtute et verbis semper consecratur et consecrabitur.* Mais il insiste sur l'opération du Saint-Esprit : *Ipse ea Spiritus paracleti virtute et cælesti benedictione sanctum suum corpus et sanguinem suum esse perfecit.* Et sur les paroles *Quam oblationem*, il fait ce commentaire : *Oratur omnipotens Deus ut oblationem suis sacris altaribus impositam et tantis precibus commendatam, ipse per virtutem Spiritus descendentis, ita legitimam et perfectam eucharistiam efficiat... ut quamvis de simplicibus terræ fructibus sumpta, divinæ benedictionis ineffabili potentia, efficiatur fidelibus corpus et sanguis unigeniti Filii Dei... Cum panis et vini creatura, in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabilis Spiritus sanctificatione transfertur* [7].

Le texte suivant de saint Pierre Damien ne manque pas d'importance, car il insiste tout d'abord sur l'action du Saint-Esprit dans l'eucharistie, et, sans s'exprimer très clairement sur le *moment* de cette action, il attire l'attention sur ces paroles : *Per quem omnia, Domine, bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis*, qui expriment cette action et constitueraient par suite une sorte d'épiclèse. *Constat procul dubio, quia corpus Domini, quod in sacris altaribus per sancti sacerdotis dedicatur officium, concepta Sancti Spiritus virtute vivificatur et sanctificatur, ut nos vivificare valeat et sanctificare sicut in ipsis venerandis missarum secretis dicitur : Per quem hæc omnia, Domine, bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis. Neque enim aliter vivificari posse creditur, nisi per Spiritum Sanctum, cum, testante veritate, Spiritus sit qui vivificat. Quero ergo, cum sanctus sacerdos cæleste illud munus, quod virtute Sancti Spiritus vivificatum est et sanctificatum atque, ut confidenter loquar ejusdem divini Spiritus gratia veraciter plenum, scelerato forte cuilibet porrigit, numquid propterea Spiritus Sanctus corpus dominicum deserit*, etc. [8].

Quant aux autres écrivains du moyen âge, Pascase, Radbert, Alcuin, Agobard, Théodulphe d'Orléans, Rhaban Maur, Ratramne, leur témoignage n'a pas pour nous la même importance et nous nous contenterons de renvoyer sur ce point à l'article si complet du P. Salaville [9].

Tels sont les principaux textes des Pères sur l'épiclèse du IVe au VIIIe siècle. On y remarquera les mêmes divergences que dans les textes liturgiques. Quelques-uns attribuent la vertu de la consécration aux paroles de l'institution, d'autres à l'invocation du Saint-Esprit. Souvent ces textes peuvent s'interpréter en ce sens, que l'une et l'autre formule sont essentielles et concourent à l'opération du sacrement.

Après cette époque, tandis que l'Occident établira avec une précision de plus en plus grande la portée des paroles de la consécration, l'Orient, sous l'influence de la théorie de saint Jean Damascène sur l'*antitype* (cf. col. 152), donnera au contraire à l'épiclèse une part prépondérante et exclusive dans l'accomplissement du mystère.

IV. L'ÉPICLÈSE DANS LES LITURGIES DU Ve AU Xe SIÈCLE. — Les textes des Pères et les documents liturgiques antérieurs au Ve siècle, que nous avons cités dans les paragraphes précédents, nous ont permis de déterminer la nature et l'antiquité de l'épiclèse. Nous ne citerons ici qu'un nombre restreint d'exemples tirés des liturgies, parce que ces textes, d'ordinaire, sont faciles à trouver.

1° *Liturgies orientales.* — Après les deux formules classiques d'épiclèse des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, nous citerons de préférence quelques épiclèses nouvellement publiées et moins accessibles.

Δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἅγιε ἁγίων εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου... τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Κυρίου... ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας ἑνῶσαι ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς Πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα... κ. τ. λ. [10].

Παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν κατάπεμψον τὸ Πνεῦμα σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προ-

[1] *Ad Monimum*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. LXV, col. 184. — [2] *Op. cit.*, col. 188; cf. col. 190-192, et *Contra Fabianum*, col. 789-791, 795 — [3] *Ad Monimum*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. LXV, col. 187. — [3] *Etymol.*, l. VI, CXXXVIII-XLI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255. — [4] Lettre à l'archidiacre Redemptus ; cf. Rauschen, *Eucharistie u. Bussakrament*, p. 104. — [5] *P. L.*, t. LXXXIII, col. 755. — [6] *De eccl. offic.*, l. I, c. XV, *loc. cit.*, col. 752-753. Beatus et Æthérius répètent sur l'épiclèse la phrase même de saint Isidore : *Sexta succedit*, etc. Cf. *Ad Elipandum epistola*, l. I, *P. L.*, t. XCVI, col. 939. — [7] *De expositione missæ*, *P. L.*, t. CXIX, col. 52 sq. — [8] *Liber gratissimus*, 9. Ce texte a été cité pour la première fois par Mgr Batiffol, dans *Revue du clergé français*, 1908, t. LV, p. 528. — [9] *Loc. cit.*, col. 265 sq. — [10] Brightman, *Liturgie de saint Basile*, p. 329.

κείμενα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα Χριστοῦ σου μεταλαβὼν τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου μεταβαλὼν τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ, ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς κ.τ.λ. [1].

Sacerdos... submissa voce et secreto dicat : Precamur te, Domine noster, et precamur misericordiam tuam immensam et rogamus thesaurum bonitatis tuæ infinitæ, ut Spiritum Sanctum revera tibi consubstantialem procedentem a te et nunquam discedentem, illum, qui tecum esse nullo tempore desinit, æternum scilicet et item firmum et, qui perpetuo est, socium quoad definitionem et socium destinatum una cum te et cum Filio tuo unico in omnibus et socium in agendo, quem, cum ipse neminem participet neque a quoquam perfectior reddatur, semper digni participant, qui sanctificat, cum non sanctificetur, potentem scilicet per semetipsum omnia facere semper, secundum beneplacitum bonitatis tuæ mittere digneris super nos et super has hostias ante te positas easque mundare, hunc panem et hunc calicem.

Hic sacerdos clamet et dicat : Ut hunc panem facias corpus vivificans Domini nostri Jesu Christi.

Populus dicat : Amen.

Sacerdos dicat : Et hunc calicem sanguinem vivificantem item ejusdem Dei nostri et Salvatoris nostri in remissionem peccatorum nostrorum et vitam æternam eis, qui eum participaverint.

Populus dicat : *Amen* [2].

D'une liturgie syrienne :

Sacerdos inclinatus (dicit) invocationem Spiritus Sancti : Miserere nostri, Deus pater omnipotens, et mitte nobis Spiritum Sanctum et vivificantem perfectum omnino et tibi Filioque tuo unigenito consubstantialem, qui omnibus dona dispertit et unicuique, prout vult, assignat et dat, qui omnibus prope adest neque ullo loco circumscribitur, qui viventibus rector vitæ exstitit et sanctos reddit perfectos, hunc mitte nobis, Domine, et per nos peccatores ad hæc mysteria coram te (posita) pertingat non administrative, sed proprie, non typice, sed perfecte.

ORATIO : Exaudi me. KYRIE ELEISON. Kyrie eleison. Kyrie eleison.

SACERDOS : Et hunc panem faciat + corpus unigeniti Filii tui, + corpus præparans remissionem peccatorum nostrorum, + corpus præstans incorruptibilitatem futuram in sæcula sæculorum. Amen.

Et hunc calicem faciat nobis + [calicem] remissionis peccatorum, + calicem communionis adoptionis, + calicem arrhabonis hæreditatis futuræ in sæcula sæculorum. Amen [3].

D'une autre liturgie syrienne :

INVOCATIO SPIRITUS SANCTI : Miserere nostri, Deus pater omnipotens, et mitte super nos et super has oblationes ante nos positas Spiritum tuum Sanctum, τὴν οὐσίαν et æternitate tibi et Filio tuo unico æqualem, illum, qui διὰ τοῦ νόμου et per prophetas et per apostolos locutus est, illum, qui super Dominum nostrum Jesum Christum in Jordane flumine apparuit, illum qui in linguis igneis super apostolos requievit — exaudi me, Domine — ut obumbrans efficiat hunc quidem panem + corpus + + Christi Dei nostri + + et hunc calicem + + sanguinem + ejusdem Christi Dei nostri +, ut, cum digni fiamus communione horum sanctorum mysteriorum animæque nostræ et corpora nostra puritate et illustri luce sanctitatis resplendeant [4]....

D'une liturgie arménienne :

ALIA ORATIO : Te adoramus et imploramus te, Deus ineffabiliter misericors : mitte de educantibus descensibus tuis (?) *cum gratia cælesti innovantem et amatorem hominum Spiritum Sanctum tuum super nos + et super hoc sacrificium +, quo nunc proposito facias panem hunc corpus pretiosum < et vinum hoc sanguinem pretiosum > Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi* [5].

Il est à noter que l'épiclèse précédente est *avant* la préface.

Une autre liturgie arménienne donne cette épiclèse après la consécration : *Et nunc procidentes rogamus te Domine : transmitte* τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς + καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα +, *ut* τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον *sanctificans ostendat corpus salutis Christi tui,* τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο + *sanguinem veniæ peccatorum ostendat Christi tui — signat panem et calicem (et) ter adorat — et* ἡμᾶς πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας *indissolubiliter uniat in amorem proximi* [6]....

2° *Épiclèse mozarabe.* — C'est l'épiclèse morazabe qui, pour le moment, est la mieux documentée parmi les épiclèses occidentales. Il n'est guère de messe qui n'ait son épiclèse exprimée dans la prière appelée *Post pridie* et quelques-unes sont des plus curieuses [7]. Le *Liber ordinum* et le *Liber mozarabicus*, édités récemment par dom Férotin, ont apporté une riche moisson [8].

Nous ferons, à propos de cette épiclèse, les remarques suivantes :

Dans cette oraison *Post pridie*, qui correspond à l'oraison *Post secreta*, *Post mysterium* des gallicans, la liturgie mozarabe commémore la mort, la résurection, l'ascension et les autres mystères de la vie du Christ; on offre à Dieu (le Père) le Christ présent dans les espèces; on demande à Dieu de recevoir cette offrande, de bénir les espèces consacrées, pour que ceux qui les reçoivent soient comblés des biens célestes. Ces quatre éléments ne sont pas toujours présents dans tous les *Post pridie*, mais on y trouve toujours l'un ou l'autre [9].

La place de cette oraison est toujours après les paroles de l'institution, comme du reste l'indique son nom de *Post pridie*. Ce titre est d'autant plus curieux que, comme l'ont remarqué dom Cagin et dom Férotin, le récit de la cène mozarabe ne contient pas ces paroles : *qui pridie quam pateretur*, mais bien celles-ci : *In qua nocte*. Ce n'est pas le lieu de nous arrêter ici sur cette singularité [10]. En tout cas, ce titre indique bien la place de l'épiclèse comme celui de *Post mysterium*, ou *Post secreta*, pour les liturgies gallicanes [11].

Beaucoup de ces oraisons ne font aucune allusion à la transformation des éléments, mais expriment seulement l'action du Saint-Esprit sur les fidèles par la

[1] Brighmann. *Liturgie de saint Jean Chrysostome*, p. 330. — [2] *Eine ægyptische Mess und Taufliturgie vermutlich des VI Iahrh. veröffentlich von Dr Anton. Baumstark*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 17-19. — [3] *Eine syrische « liturgia sancti Athanasii » veröffentlich von Dr Anton Baumstark*, dans *Oriens christianus*, 1902, t. II, p. 109, 111. — [4] *Die syrische liturgie des Kyriakos von Antiocheia, veröffentlich von Karl Kaiser*, dans *Oriens christianus*, 1905, t. V, p. 187. — [5] *Denkmäler altarmenischer Messliturgie, übersetz von P. Petrus Fehrat*, dans *Oriens christianus*, Neue serie, 1911, t. I, p. 207. — [6] *Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak übersetz von P. Petrus Fehrat*, dans *Oriens christianus*, Neue serie, 1913, t. III, p. 23. Voir encore une épiclèse éthiopienne dans le *Bessarione*, 1910, t. VII, p. 181-209; et une épiclèse copte dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1912, t. XVII, p. 225-243. — [7] Hoppe en cite un bon nombre, *op. cit.*, p. 38, 71-92.

L'invocation du Saint-Esprit est quelquefois, mais plus rarement, dans le *Post sanctus*. — [8] Cf. nos *Monumenta liturgica*, t. V et VI. Nous avons donné plus haut le texte de saint Isidore sur l'épiclèse. — [9] *Missale mixtum*, *P.L.*, t. LXXXV, col. 519 sq. Lesley, à qui l'on doit cette remarque, ajoute que l'on a, à tort, attribué aux mozarabes l'erreur des grecs; il affirme qu'ils ont toujours cru, comme les gallicans, que les paroles de l'institution ont seules la force consécratoire; que les textes invoqués à l'encontre peuvent s'interpréter dans un autre sens. Sur ce point, les documents apportés par dom Férotin ne permettent pas de douter, nous l'avons déjà dit, que plusieurs épiclèses mozarabes demandent par l'opération du Saint-Esprit la transformation des éléments. — [10] Voir le mot INSTITUTION EUCHARISTIQUE. — [11] Cf. Férotin, *Liber mozarabicus Sacramentorum*, in-4, Parisiis, 1913, p. XXII.

communion, conformément au sens des plus anciennes épiclèses. Cependant on peut en citer un certain nombre qui attribuent à l'intervention du Saint-Esprit la conversion des éléments [1].

Ces exemples sont d'autant plus curieux que souvent, au contraire, les termes du *Post pridie* mozarabe, comme ceux du *Post secreta* ou *Post mysteria* gallicans, supposent que la conversion a eu lieu aux paroles de l'institution; il ne faut pas s'étonner de ces contradictions en liturgie. La logique, comme nous l'avons déjà remarqué, n'y est pas toujours appliquée, et, du reste, ces formules sont souvent d'origines très diverses [2].

Ce qui est vrai, c'est que l'épiclèse mozarabe, dans la variété de ses *Post pridie* ou *Post sanctus*, présente les combinaisons les plus diverses et il y aurait à faire une étude sur ces formules. Le *Post pridie* est adressé au Père, parfois au Fils ou au Saint-Esprit, ou à la sainte Trinité [3].

Il est un certain nombre de ces prières qui, au contraire, supposent que la transsubstantiation a eu lieu par les paroles de l'institution. Plusieurs autres ne font aucune mention de la sanctification des éléments par le Saint-Esprit. Lesley conclut de son étude que les mozarabes ne considèrent pas l'invocation du Saint-Esprit comme nécessaire à la transformation des éléments et que cette épiclèse diffère essentiellement en ce point de l'épiclèse orientale [4]. Enfin la formule de l'épiclèse mozarabe varie à chaque jour ou à chaque fête, tandis que l'épiclèse orientale est invariable, comme du reste toutes les formules des liturgies orientales [5].

On signale avec raison, parmi les épiclèses mozarabes les plus curieuses, la suivante :

Post Pridie.

Memores sumus, eterne Deus, Pater omnipotens, gloriosissime passionis Domini nostri Jhesu Christi Filii tui, resurrectionis etiam et ejus ascensionis in celum. Petimus ergo majestatem tuam, Domine, [ascendant] preces humilitatis nostre in conspectu tue clementie et descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tue divinitatis. Descendat etiam, Domine, illa Sancti Spiritus tui incomprehensibilis majestas, sicut quondam in Patrum hostiis mirabiliter descendat. Ac presta, Domine, ut hujus panis vinique substantia sanis custodiam adhibeat, languentibus medicinam infundat, discordantibus insinuet reconciliationem, etc. [6].

Le *Post pridie* suivant s'inspire de l'anamnèse romaine :

Recolentes Domini nostri Jhesu Christi beatissimam passionem, necnon et ab inferis resurrectionem, sed et in celis ascensionem, offerimus preclare Majestati tue hostiam panis et vini : quam sereno vultu respicias et acceptam eam habere jubeas. Descendat itaque super hoc Spiritus tuus Sanctus altare, qui et munera populi tui sanctificet, et sumentium corda placatus emundet [7].

On a, non sans raison, attiré aussi l'attention sur l'épiclèse suivante, qui rappelle une doctrine souvent enseignée par les Pères orientaux, rapprochement entre l'opération du Saint-Esprit dans l'incarnation et dans l'épiclèse : *Post pridie. Hec tibi, Domine, tua servantes precepta : in altare tuum panis et vini holocausta proponimus : et in commemoratione sancti tui Mathei apostoli suscepta populi tui per has oblationes te jubente vota deferimus non nostris meritis : sed obsequio suscepti officii. Rogantes profusissimum tue misericordie pietatem omnipotens Deus : ut eodem Spiritu quo te in carne virginitas incorrupta concepit : has hostias Trinitas indivisa sanctificet. R. Amen* [8].

La suivante, qui s'inspire si visiblement du canon romain, a été aussi justement remarquée :

Post pridie [9].	Canon romain.
Credimus, Domine sancte, Pater eterne omnipotens Deus, Jhesum Christum Filium tuum Dominum nostrum pro nostra salute incarnatum fuisse, et in substantia deitatis tibi semper esse æqualem. Per quem te petimus et rogamus, omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris hec munera et hec sacrificia inlibata, que tibi in primis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum, in tua pace diffusum. Memorare etiam, quæsumus, Domine, servorum tuorum qui tibi in honore sanctorum tuorum (illorum) reddunt vota sua Deo vivo et vero pro remissione omnium delictorum. Quorum oblationem benedictam, ratam, rationabilemque facere digneris, que est imago et similitudo corporis et sanguinis Jhesu Christi Filii tui ac Redemptoris nostri [10].	Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata : in primis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo.... Memento, Domine, famulorum... tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero communicantes.... Hanc igitur oblationem... Quam oblationem tu, Deus... benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem... facere digneris : ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.

3° *L'épiclèse gallicane.* — La plupart des remarques faites sur l'épiclèse mozarabe peuvent s'appliquer à l'épiclèse gallicane. Celle-ci est appelée tantôt oraison *Post secreta*, tantôt oraison *Post mysterium*. Le titre même indique que l'épiclèse gallicane n'a pas la portée de l'épiclèse orientale et que les gallicanes ne lui attribuent pas la vertu consécratoire. Le mystère, le sacrement (*mysterium, secreta*) est accompli par la consécration; l'épiclèse vient comme complément. Les quelques épiclèses gallicanes qui semblent attribuer à l'invocation du Saint-Esprit la transformation des éléments sont donc en contradiction avec leur titre. L'épiclèse est souvent absente dans les liturgies gallicanes.

Le missel de Bobbio n'a pas de *Post secreta* ou *Post mysteria;* il n'y en a qu'un petit nombre dans le missel gallican; le missel *gothico-gallicum* en compte au contraire un grand nombre; cependant quelques messes

[1] Cf. dom Férotin, *op. cit.*, p. 265; notez en particulier le *Post pridie*, p. 430. — [2] Le Dr Neale, *Essays in liturgiology*, 2e édit., p. 164, et W. C. Bishop, *The mozarabic rite*, dans *Church quarterly review*, janvier 1907, p. LXIII, p. 317 sq., supposent que quelques-unes de ces formules ont reçu des interpolations. Mais le fait, s'il existe, ne peut être qu'une exception. On peut s'en convaincre par l'étude du *Liber mozarabicus*, non encore édité à l'époque où l'on pouvait songer à interpoler les textes. — [3] *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 520 sq. — [4] Nous avons dit plus haut les réserves qu'il y avait lieu de faire sur cette affirmation. — [5] Lesley, *op. cit.*, col. 521 sq., 727, 486, 597. — [6] *Liber ordinum*, p. 265. Ce genre d'invocation au Saint-Esprit sur les espèces consacrées est, dit l'éditeur, très rare dans la liturgie visigothique. Nous avons fait remarquer ailleurs que cette formule se retrouve dans les *Orationes ante missam* (feria VI) du missel romain, cf. col. 167. — [7] *Op. cit.*, p. 269. — [8] Cette épiclèse se présente encore au moins trois fois, à savoir pour la messe de saint Matthieu, pour le commun d'un martyr et pour la messe de Noël. La formule ci-dessus est à la messe de saint Mathias. Voir les remarques de Lesley sur cette oraison, *P. L.*, t. LXXXV, col. 727 et 519. Voir une autre épiclèse dans un sens analogue, avec l'explication de Lesley, col. 597. — [9] *Liber ordinum*, col. 321 sq. — [10] Cf. dom Cagin, *Eucharistia*, p. 62, 63. Il y aurait là, selon l'auteur, l'indice d'un déplacement de l'épiclèse, comme aussi dans un autre exemple qu'il donne à la suite. Cf. p. 19.

en sont privées [1]. Les formules de ces oraisons varient à chaque messe et elles présentent la même diversité que les épiclèses morazabes, adressées tantôt à la Trinité, tantôt à l'une ou l'autre des personnes. Elles varient également dans l'objet de leur demande, qui est d'ordinaire la sanctification des fidèles par la communion.

On peut citer encore, parmi les plus curieuses épiclèses gallicanes, la suivante, qu'il faut ranger parmi les épiclèses du Verbe (cf. plus haut, col. 147) :

Descendat, precamur, omnipotens Deus, super hæc quæ tibi offerimus, Verbum tuum sanctum; descendat instimabilis gloriæ tuæ Spiritus, descendat antiquæ indulgentiæ donum, ut fiat oblatio hæc hostia spiritalis in odorem suavitatis accepta: etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus dextera invicta custodiat [2].

Cette autre, tirée des messes de Mone, a été justement rapprochée des épiclèses orientales, avec lesquelles elle offre des analogies singulières :

Recolentes igitur et servantes præcepta unigeniti. Deprecamur, Pater omnipotens, ut his creaturis altario tuo superpositis Spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione cælestis, adque invisibilis sacramenti, panis hic mutatur in carne, et calix translatus in sanguine, sit totius (offerentibus?) gratia, sit sumentibus medicina [3].

Le *Post mysterium* suivant du *Missale gothicum* est tiré de la messe de l'Assomption : *Descendat, Domine, in his sacrificiis tuæ benedictionis coæternus et cooperator Paraclitus Spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porregimus, cælesti permuneratione (permutatione), te sanctificante, sumamus : ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis quod obtulimus pro delicto* [4].

Les Livres carolins ont deux allusions, qu'il faut citer, à l'épiclèse : *Cum scilicet corporis et sanguinis dominici sacramentum ad commemorationem passionis et nostræ salutis nobis concessum ab eodem mediatore Dei et hominum, per manum sacerdotis et invocationem divini nominis conficiatur... Cum videlicet illudefficiatur, operante invisibiliter Spiritu Dei ... consecratur a sacerdote divini nominis invocatione* [5].

L'allusion de Paschase Radbert, en plusieurs passages de son traité *De corpore et sanguine Domini*, n'est pas moins claire : *Unde nec mirum Spiritus qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit, etiam ipse panis ac vini substantia carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur... Ita per eumdem* [*Spiritum*] *substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur, etc.* [6].

Dom Cagin fait justement remarquer, dans certaines épiclèses gallicanes et dans d'autres épiclèses occidentales, des allusions à la fraction. Car épiclèse et fraction sont, dans ces liturgies, étroitement unies. En voici deux exemples :

Post secreta. Credimus, Domine, CREDIMUS IN HAC CONFRACTIONE CORPORIS, *et effusione tui sanguinis nos esse redemptos : confidimus etiam quod spe hic interim jam tenemus, in æternum perfrui mereamur, Per* [7].

Post secreta. Credimus, Domine, adventum tuum : recolimus passionem tuam, corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione CONFRACTUM, *sanguis sanctus tuus in pretium nostræ redemptionis effusus est. Qui cum Patre* [8].

4° *Épiclèse milanaise.* — Le canon de la messe ambrosienne est étroitement apparenté à celui de la messe romaine. Ce que nous disons de l'épiclèse romaine s'applique donc en partie à l'épiclèse milanaise [9]. Le texte du *De sacramentis* que nous citons est un extrait de la liturgie milanaise [10]. D'après Rauschen, l'épiclèse aurait disparu de la messe ambrosienne au VIII^e^ siècle [11]. Mais nous retrouvons dans la liturgie milanaise au moins deux formules anciennes d'épiclèse. La première est dans la fameuse messe du jeudi saint, qui porte toutes les marques d'une haute antiquité et qui, dans un manuscrit du IX^e^ ou du X^e^ siècle, nous présente cette formule d'épiclèse :

Hæc facimus, hæc celebramus, tua, Domine, præcepta servantes, et ad communionem invisibilem hoc ipsum, quod corpus Domini sumimus, mortem Domini nuntiamus. Tuum vero est, omnipotens Pater, mittere nunc nobis unigenitum Filium tuum quem inquærentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse immensus et inæstimabilis, Deum quoque ex te immensum et inæstimabilem genuisti, ut cujus passione redemptionem humani generis tribuisti, ejus nunc corpus tribuas ad salutem. Per eumdem Christum Dominum nostrum, per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, et nobis famulis tuis largiter præstas ad augmentum fidei et remissionem omnium peccatorum [12].

Cette *oratio super oblata* du *codex Bergomensis* est aussi à noter : *Altari tuo Domine superposita munera Spiritus Sanctus assumat qui beatæ Mariæ viscera sui splendoris veritate replevit, per Dominum* [13].

V. L'ÉPICLÈSE ROMAINE. — La question de l'épiclèse romaine nous place tout de suite en face de sérieuses difficultés. Elle est si obscure que cinq systèmes différents ont été imaginés et sont encore soutenus aujourd'hui : 1° pas d'épiclèse romaine; 2° épiclèse *Quam oblationem;* 3° épiclèse *Supplices te;* 4° deux ou plusieurs épiclèses romaines; 5° épiclèse par l'imposition des mains.

1° Il est certain que, si l'on s'en tient à la définition stricte de l'épiclèse telle que nous l'avons donnée et telle qu'elle se trouve dans la plupart des liturgies orientales et dans quelques-unes des messes mozarabes et gallicanes, à savoir, une invocation au Saint-Esprit afin qu'il transforme les éléments du pain et du vin au corps et au sang du Christ, il n'y a rien dans la messe romaine qui ressemble, même de loin, à une telle formule. Le Saint-Esprit n'est même pas nommé à cette place.

Mais nous l'avons dit, en dehors de cette épiclèse entendue au sens absolu, il y a d'autres formes d'épiclèse plus antiques et d'un sens plus vague, par exemple, une prière au Saint-Esprit, sans allusion à la transsubstantiation.

Mais, dit-on, s'il n'existe pas aujourd'hui d'épiclèse romaine au sens strict, cette épiclèse a existé autrefois au canon romain. On en trouve encore des traces aujourd'hui. Voilà, en effet, ce que nous lisons dans un texte de Gélase du V^e^ siècle :

[1] Dom Cagin en a fait le compte : 18 épiclèses pour 68 messes du *gothicum;* 6 pour les 11 messes de Mone; dans Bobbio aucune. *Eucharistia*, p. 59. Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 85. Par contre, presque autant d'épiclèses que de messes mozarabes. *Eucharistia*, p. 59. Nous avons cité plus haut l'épiclèse attribuée à tort par Bunsen à saint Hilaire, mais qui est un fragment d'épiclèse gallicane. — [2] *Missale gallicanum vetus*. Tommasi, *Opera*, Romæ, 1751, t. VI, p. 375. — [3] Hoppe, qui fait ce rapprochement, attire l'attention spécialement sur *creaturis superpositis*, προκείμενα δῶρα. *Op. cit.*, p. 71, note 138. — [4] *P. L.*, t. LXXII, col. 245. Hoppe, *op. cit.*, p. 71-92, cite un grand nombre de ces épiclèses. — [5] Lib. II, c. XXVII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1094, 1095. — [6] *P. L.*, t. CXX, col. 1277, 1278. — [7] *Missale gothicum*. Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 335. — [8] *Missale gothicum*, *loc. cit.*, p. 236; dom Cagin, *Te Deum ou illatio*, p. 218 sq. Saint Germain de Paris, dans son *Expositio*, *P. L.*, t. LXXII, col. 94, et saint Isidore, *De Eccl. offici is* I, 15, notent aussi cette union de la fraction et de l'épiclèse. — [9] Cf. col. 164, et aussi AMBROSIEN *(Rite)*, t. I, col. 1407 sq. — [10] Voir, col. 164 et t. I, col. 1047 — [11] *Eucharistie u. Bussakrament*, Frib. i. Br. 1908; cf. Schermann, dans *Röm. Quartalsch.*, 1903, p. 248. — [12] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 133; cf. *Missale Ambrosianum*, Milan, 1831, p. 142-143; Hoppe, *op. cit.*, p. 92-93; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 208, note 2. — [13] *Auctarium Solesmense, codex sacramentorum Bergomensis*, 1900, p. 12. Le rapprochement entre l'action du Saint-Esprit dans l'eucharistie et dans l'incarnation est aussi à signaler.

Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus: ut sicut in hanc scilicet divinam transeunt Sancto Spiritu perficiente substantiam, permanentes tamen in sua proprietate naturæ : sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque permanere demonstrant [1].

Il est fait allusion ici, incontestablement, à une invocation du Saint-Esprit, qui, à la manière de l'épiclèse orientale, opère la transformation du corps et du sang du Christ. On a cherché à contester la valeur de ce texte en disant que Gélase, dans tout le traité *De duabus naturis*, d'où ce témoignage est tiré, s'inspire de l'Ἐρανιστής de Théodoret; il eut par ailleurs de nombreux rapports avec l'Orient; il est donc possible que Gélase se réfère dans le passage cité à l'épiclèse des grecs [2]. Mais il faudrait encore expliquer le texte suivant dans une lettre du même pape à Elpidius, où se lit de même une allusion à l'épiclèse :

Sacrosancta religio quæ catholicam tenet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur criminosis plenus actionibus reprobetur [3].

Ce passage, nous dit-on, viserait une liturgie dont se servait Elpidius, évêque de Volterra, laquelle pouvait contenir une épiclèse [4]. Voilà bien des hypothèses, et l'on trouvera que c'est se débarrasser à bon compte de deux textes, dont le second surtout paraît probant.

Même si on les rejetait, nous pourrions en citer un troisième, celui-ci décisif, et qui a été peu remarqué. Paul Warnefried (Paul Diacre), dans sa Vie de saint Grégoire le Grand, se sert de ces paroles : *Præscius conditor noster infirmitatis nostræ ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo et corpus sibi ex carne semper virginis, operante Sancto Spiritu, fabricavit, panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum ad catholicam precem ob reparationem nostram Spiritus tui sanctificatione convertit* [5], qui sont à rapprocher de nombreux textes des Pères anciens sur le parallèle entre l'incarnation et l'eucharistie. *L'une et l'autre par l'opération de l'Esprit;* il semble bien qu'il y ait là encore une allusion à une épiclèse romaine.

L'argument que l'on apporte contre l'existence d'une épiclèse romaine est la conformité du canon romain avec le *De sacramentis*. Or le *De sacramentis*, dont l'existence au IVe siècle n'est pas douteuse, n'a pas plus d'épiclèse que le canon romain, au sens strict du mot. Il paraît peu probable, ajoute-t-on, qu'entre 400 et 492, époque de Gélase, la liturgie ait admis une formule d'épiclèse qui aurait disparu ensuite. Mais cette objection n'a pas grande valeur. Il y a eu dans la messe romaine du Ve au VIIe siècle des changements importants dont nous ne connaissons pas le détail, mais dont l'existence est affirmée par saint Grégoire, notamment sur la place du *Pater*, sur la finale du canon, sur la fraction, dont la formule a disparu aussi.

En tout cas, certains liturgistes admettent l'hypothèse d'une épiclèse romaine plus expressive, que l'on aurait fait disparaître pour lui substituer une forme plus anodine, le *Supplices te*, qui laisse aux paroles de l'institution toute leur force [6].

La thèse de Buchwald, que nous exposons ailleurs, revient un peu à celle-là, à savoir : Rome avait d'abord une épiclèse du logos, que l'on remplaça ensuite par celle du Saint-Esprit, laquelle disparut à son tour. Le *Per quem hæc omnia* est un reste de l'invocation du logos, comme le *Supplices te* est un reste de l'invocation du Saint-Esprit. C'est sous Léon (440-461) que l'épiclèse du Saint-Esprit aurait été substituée à celle du Verbe, et sous saint Grégoire Ier que l'épiclèse du Saint-Esprit aurait fait place à la forme actuelle [7].

2° *L'épiclèse romaine* QUAM OBLATIONEM. — Un bon nombre de liturgistes anciens ou modernes voient dans le *Quam oblationem* l'épiclèse romaine. Il est certain, en effet, que la terminologie, surtout la clause finale : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi*, a les allures d'une épiclèse. Parmi les anciens qui se sont ralliés à ce sentiment, on peut citer Innocent III, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas, etc. [8]; parmi les modernes, Lebrun [9], dom P. de Puniet, mais surtout Ed. Bishop, qui se prononce énergiquement pour cette opinion et condamne ceux qui voient l'épiclèse romaine dans les prières *Supra quæ* et *Supplices te*. Il prouve sa thèse par plusieurs raisons, notamment par des rapprochements avec les liturgies orientales, avec les Clémentines, avec la liturgie d'Adaï, etc. [10].

Nous donnons ici ce texte, comparé à celui du *De sacramentis*.

CANON ROMAIN.	DE SACRAMENTIS.
Dominus vobiscum...	
Sursum corda...	
Vere dignum et justum est	(Vis scire quia verbis cælestibus consecratur [sacramentum]? accipe quæ sunt verba :)
Sanctus.	
Te igitur.	
Memento Domine.	
Communicantes...	
Hanc igitur oblationem...	
Quam oblationem tu Deus in omnibus benedictam, adscriptam, ratam rationabilemque facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat D. N. J. C. qui pridie quam pateretur....	Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini N. J. C. Qui pridie quam pateretur...
Unde et memores, Domine, nos servi tui... tam beatæ passionis, necnon et ab inferis resurrectionis sed et in cælos gloriosæ ascensionis, offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis... hostiam immaculatam, panem sanctum	Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis, et ab inferis resurrectionis et in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc

[1] Thiel, *Epistolæ RR. PP. genuinæ*, t. I, p. 77; cf., sur ce texte, Batiffol, *L'eucharistie*, 3e édit., p. 322; Varaine, *op. cit.*, p. 122 sq., et 75. — [2] Cf. Saltet, *Les sources de l'Ἐρανιστής, de Théodoret. Extrait de la Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1905, p. 52; Ἐρανιστής, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 55 sq.; Varaine, *op. cit.*, p. 122 sq. — [3] *Epistolæ RR. PP.*, t. I, p. 486. — [4] Varaine, *op. cit.*, p. 127-128. — [5] *Vita Gregorii papæ*, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 53. [6] C'est l'opinion de W. C. Bishop, dans *Church quarterly review*, 1908, t. LXVI, p. 393, 399. Cependant, Srawley repousse cette hypothèse, *op. cit.*, p. 185, 209. Neale, après Grabe, reprochait déjà à l'Église romaine de n'avoir pas d'épiclèse, *Eastern Church*, Introd., t. I, p. 485. C'est aussi la thèse de Varaine, non seulement qu'il n'y a pas, mais, ce qui est plus fort et paraît une gageure, qu'il n'y a jamais eu d'épiclèse romaine. *Op. cit.*, p. 117, 137. — [7] Buchwald, *Die Epiklese in der röm. Messe, Widenauer Studien*, 1906, t. I, p. 21-56. Sur les hypothèses de Buchwald et les jugements justement sévères de Ed. Bishop et de Salaville, voir plus loin, col. 177. — [8] Dans sa dissertation *The liturgical homilies of Narsai*, p. 150 sq., Ed. Bishop s'est donné la peine de réunir toutes les opinions des théologiens anciens et modernes sur ce point. — [9] *Op. cit.*, p. 263, 278, etc. — [10] *Op. cit.*, p. 132-134. Il faut remarquer que dom Cagin, qui voit l'épiclèse dans le *Supra quæ* et le *Supplices te*, admet cependant que le *Quam oblationem* est aussi une épiclèse. Cf. *Eucharistia*, p. 63, 67, et *Paléographie musicale*, t. V, p. 65, 95.

vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.	panem sanctum et calicem vitæ æternæ
Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.	
Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ : ut quotquot et hac altaris participatione, sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cælesti et gratia repleamur. Per eumden C. D. N. Amen.	et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

3° *Épiclèse* SUPRA QUÆ *et* SUPPLICES TE [1]. — Plusieurs anciens et un bon nombre de modernes, surtout depuis Mgr Duchesne, ont adopté ce sentiment [2]. Une des raisons qui militent en faveur de ce système, c'est que la place naturelle de l'épiclèse, comme nous le dirons § VIII, est ici, et que ces prières correspondent, au moins dans une certaine mesure, aux formules orientales ou latines d'épiclèse [3]. Il est vrai qu'il n'est pas question ici du Saint-Esprit, mais, d'après ces critiques, le saint Ange, *per manus sancti angeli tui*, serait le Saint-Esprit [4].

4° *Deux ou plusieurs épiclèses romaines.* — Certains auteurs, tout en voyant dans la prière *Quam oblationem* une épiclèse, n'excluent pas celle du *Supra quæ* et du *Supplices te*. D'autres proposent la prière *Veni, sanctificator omnipotens æterne Deus*, etc.

5° *Épiclèse muette par l'imposition des mains.* — Mgr de Waal a émis, au sujet de l'épiclèse romaine, une autre hypothèse. L'imposition des mains sur les oblations qui précède la consécration, avec la prière *Hanc igitur oblationem*, serait un souvenir de l'ancienne épiclèse, en quelque sorte une épiclèse muette. Primitivement, selon lui, au moment où l'évêque prononçait les paroles consécratoires, les prêtres concélébrants étendaient les mains sur l'oblation, comme ils le font encore à l'ordination sacerdotale. Aujourd'hui l'imposition des mains à la messe n'est plus qu'une épiclèse muette; autrefois, devait s'y joindre une prière d'invocation implorant la sanctification des éléments par le Saint-Esprit, au même instant où les paroles du Christ prononcées par l'évêque opéraient cette sanctification [5].

VI. ANCIENNES ÉPICLÈSES LATINES ET ÉPICLÈSES DÉSAFFECTÉES. — On trouve dans les antiphonaires anciens, à la messe du jour de Noël, ou à celle de l'Épiphanie, ou à Pâques, ou à la Pentecôte, une antienne sous la rubrique *In fractione* ou *Dum frangitur corpus*, ou *Ad corpus Domini sumendum*, etc., qui n'est autre qu'une épiclèse, comme l'a reconnu dom Cagin, et qui doit être notée ici, parce que cette antienne se trouve surtout dans les manuscrits d'Italie. Si c'était l'indice d'une origine latine et surtout romaine, le cas serait doublement intéressant, étant donné, comme nous l'avons dit, qu'on a pu se demander s'il y avait une épiclèse romaine, et qu'en tout cas, la formule que l'on désigne sous ce nom ne présente que des éléments incomplets d'épiclèse [6].

En voici le texte, d'après les trois leçons principales des manuscrits jusqu'ici connus :

Emitte angelum tuum Domine,	Emitte *Spiritum Sanctum tuum*, Domine.	Emitte *Spiritum Sanctum tuum* Domine,
		Et dignare sanctificando mundare corda et corpora nostra ad percipiendum
Corpus et sanguinem tuum.	Corpus et sanguinem tuum,	Corpus et sanguinem tuum,
Nos frangimus, Domine,	Nos frangimus, Domine,	Nos frangimus, Domine.
Tu dignare benedicere,	Tu dignare benedicere	Tu dignare *tribuere*.
Ut immaculatis manibus illud tractemus.	Ut immaculatis manibus illud tractemus.	Ut immaculatis manibus illud tractemus.
O quam beatus venter ille qui Christum meruit portare.	O quam beatus venter ille qui Christi *corpus meruerit digne percipere.*	O quam beatus *pectus* illud quod Christi *corpus meruerit digne percipere.*
O quam pretiosa gemma et margarita,	O quam pretiose *esce comestio*	O quam pretiosa hujus *esce comestio*
Quam lucis mundi illustrat gratia.	Quam lucis mundi illustrat gratia.	*Quæ esurientem satiat animam.*
O quam beati pedes illi qui Christum meruerunt sustinere,	O quam beati pedes illi qui Christum meruerunt sustinere,	O quam beati *viri* illi qui Christum meruerunt sustinere,
Cui angeli et archangeli offerunt munera,	Cui angeli et archangeli offerunt munera,	Cui angeli et archangeli *munera offerunt.*
Sempiterno et excelso regi, alleluia.	Sempiterno et excelso regi, alleluia.	*Immortali* et *æterno* regi, alleluia [7].

[1] C'est surtout le *Supplices te* qui est considéré dans ce système comme la vraie formule d'épiclèse, mais en réalité les deux formules ne sont qu'une seule prière. — [2] Pour les anciens, voir Bishop, *op. cit.*, p. 150 sq. Parmi les modernes, citons en dehors de Mgr Duchesne : W. C. Bishop, *article cité*, Salaville, dom Cagin, Maclean, *loc. cit.*, p. 23, 24, etc. — [3] Cet argument a été développé surtout par dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, p. 88 sq. De même Salaville, *L'épiclèse dans le canon romain*, dans *Revue augustin.*, *loc. cit.* Varaine, au contraire, trouve que les passages correspondants des liturgies orientales ne sont pas des épiclèses, *op. cit.*, p. 117. — [4] Dom Cagin, *op. cit.* Les interprétations les plus diverses sur le sens de ces termes, *Sancti angeli tui*, ont été données. Ed. Bishop en a réuni quelques-unes dans le passage déjà cité. Les uns y voient un ange, saint Michel ou l'ange de l'Église, l'ange de l'Autel, ou le Christ, l'ange du Grand Conseil, ou le Saint-Esprit, etc. Cf. aussi Varaine, *loc. cit.*, p. 113, et Smid, dans l'article *Epiklese* du *Kirchenlexicon*, p. 690. Voir le § suivant sur l'antienne *Emitte angelum tuum*. — [5] *Archäologische Elrörterungen zu einigen Stücken in Canon der heiligen Messe.* IV. *Die Epiklesis*, dans *Der Katholik*, mai 1896. Le P. Le Bachelet *Consécration et épiclèse*, dans les *Études*, 1898, t. LXXV, p. 482, semble se rallier à cette hypohèse, qui, expliquerait fort bien la coopération du Saint-Esprit dans l'œuvre de la transsubstantiation. — [6] Dom P. Cagin, *Te Deum ou illatio*, Paris, 1906, p. 215 sq. — [7] Cette antienne a été donnée avec le chant, suivant deux versions différentes, dans la *Revue du chant grégorien*, 15 déc. 1896, p. 65-70, mais avec quelques erreurs, soigneusement relevées par dom Cagin, *op. cit.*, p. 216, note 1.

L'intérêt de cette formule est qu'elle nous présente en même temps les termes d'une épiclèse et ceux de la fraction (*nos frangimus, Domine*). Voir FRACTION. Or, dans les liturgies occidentales, l'épiclèse est souvent, comme ici, en relation avec la fraction. Dom Cagin en donne plusieurs exemples parmi les *Post secreta*, *Post mysteria*, *Post pridie* gallicans et mozarabes, qui sont autant de synonymes de l'épiclèse [1]. D'ordinaire, elles conservent quelques-uns des éléments principaux de l'épiclèse, invocation, offrande, descente du Saint-Esprit, fruits de la communion, etc.

Dom Cagin montre encore, dans ce passage et dans d'autres parties de son œuvre, que l'*angelus* auquel il est fait allusion dans l'épiclèse *Emitte*, et dans plusieurs autres formules, à commencer par la formule romaine *Supplices te... jube hæc perferri per manus sancti angeli tui*, n'est autre chose qu'une désignation de l'Esprit-Saint [2]. Enfin en poursuivant l'histoire et l'évolution de cette *épiclèse désaffectée*, il montre que plusieurs autres traits qui se rencontrent dans l'*Emitte* sont encore communs à un grand nombre d'épiclèses, et nous ramènent à un état du canon romain antérieur à saint Grégoire [3].

C'est encore dom Cagin qui appelle l'attention sur la formule suivante, où il reconnaît une ancienne épiclèse :

MISSALE GALLICANUM VETUS	SECRÈTE DE L'ÉPIPHANIE.
Post mysterium.	
Sacrificiis præsentibus, Domine, quæsumus, intende placatus, quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur. Per Dominum nostrum.	Ecclesiæ tuæ, quæsumus, Domine, dona propitius intuere, quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed (quod) (de) eisdem muneribus declaratur, immolatur e sumitur (Jesus Christus Dominus noster). Per Dominum nostrum, etc. [4].

On peut trouver les éléments d'une ancienne épiclèse dans la prière suivante, qui est conservée dans la prière *Summe sacerdos*, aujourd'hui encore dans nos missels comme préparation à la messe, et attribuée à saint Ambroise :

Descendat etiam, Domine, illa sancti Spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat, qui et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat, et me indignum sacerdotem doceat tantum tractare mysterium cum cordis puritate, et lacrymarum devotione, cum reverentia et timore, ita ut placide ac benigne suscipias sacrificium de manibus meis ad salutem omnium tam vivorum quam defunctorum (*orationes ante missam*).

Le même texte est donné par Alcuin et se retrouve dans les livres mozarabes :

Descendat etiam, Domine, illa sancti Spiritus tui incomprehensibilis invisibilisque majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat. Per eumdem D. [5].

Voici le texte dans le *Liber ordinum* et dans Alcuin :

LIBER ORDINUM	SACRAMENTORUM LIBER, AUCTORE ALCUINO
Post pridie	
Memores sumus.... Petimus ergo majestatem tuam...	Memores sumus.... Petimus ergo majestatem tuam...
et descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tue divinitatis.	et descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tue divinitatis.
Descendat etiam, Domine, illa sancti Spiritus tui incomprehensibilis majestas sicut quondam in Patrum hostiis mirabiliter descendebat. Ac præsta, Domine... [8].	Descendat etiam, Domine, illa sancti Spiritus tui incomprehensibilis majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat. Per eumdem [7].

On ne peut méconnaître non plus la formule d'une épiclèse dans cette secrète du Léonien : *Mitte, Dne, quæsumus, spm scm qui et hæc munera præsentia nostra tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet, per* [8].

VII. DISCUSSIONS THÉOLOGIQUES SUR L'ÉPICLÈSE. — Nous n'avons pas ici à discuter la question de l'épiclèse au point de vue théologique. Nous nous contenterons de renvoyer aux travaux fort nombreux écrits en ce sens [9]. Il nous faut néanmoins résumer la question en quelques lignes. Sans ces éclaircissements, l'exposé historique lui-même demeurerait incomplet.

La doctrine catholique nous enseigne que la forme de l'eucharistie est constituée par ces paroles que le prêtre prononce à la messe : *Hoc est corpus meum... Hic est calix sanguinis mei*. La transsubstantiation s'opère à ce moment; c'est pourquoi, dans la liturgie romaine, les paroles de l'institution forment en quelque sorte le point central et le plus solennel de la messe. On l'appelle le moment de la consécration, et il est facile de voir aujourd'hui, par exemple, à l'ensemble des cérémonies qui entourent ce rite, élévation de l'hostie et du calice, génuflexions, prostrations, son de la clochette ou des cloches, et, aux messes solennelles, encensement et procession de torches ou de flambeaux, que c'est là le moment le plus important de la messe [10].

Bien que cette doctrine n'ait pas été formellement définie par l'Église, elle est considérée par les théologiens comme une vérité certaine et *proxima fidei* [11]. Salaville nous raconte comment elle fut sur le point d'être définie au concile de Florence et au concile de Trente [12]; elle est affirmée dans le décret d'Eugène IV aux Arméniens [13]; des condamnations récentes l'ont remise en vigueur [14].

Or plusieurs des formules d'épiclèse ou des textes des Pères que nous avons cités ci-dessus viennent donner à cette doctrine un démenti plus ou moins catégorique et affirment, plus ou moins clairement, que c'est par la vertu du Saint-Esprit et par la prière d'épiclèse, conséquemment assez longtemps après les paroles de l'institution, que s'opère la transsubstantiation.

Cette divergence entre les latins et les grecs ne fut relevée qu'assez tard. Il n'en est pas question au temps de Photius, ni au temps de Michel Cérulaire, alors cependant que les discussions entre les deux partis étaient si ardentes [15]. C'est au XII^e^ siècle, semble-t-il, qu'elle fut soulevée pour la première fois par Théodore, évêque d'Andide. Au XIV^e^ siècle, Théodore de Méliténe puis Nicolas Cabasilas, et au XV^e^, Siméon de

[1] Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4^e^ édit., p. 220, et dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. V, p. 87-90. — [2] *Te Deum*, p. 221; *Paléographie musicale*, t. V, p. 90. — [3] *Te Deum*, p. 224 sq.; cf. aussi p. 488 sq. — [4] Dom Cagin, *Eucharistia*, p. 64. — [5] *P. L.*, t. CI, col. 449. Cf. dom Cabrol, *Les origines liturgiques*, p. 260, et nos articles ALCUIN, t. I, col. 1072; AUGUSTIN (*Messes de S.*), t. I, col. 3148; APOLOGIES, col. 2599. — [6] *Liber ordinum*, p. 265. — [7] *Origines liturgiques*, p. 259, 260. — [8] *Sacramentarium Leonianum*, éd. Feltoe, Cambridge, 1896, p. 74. Elle est aussi dans le missel de Léofric, p. 177, et ailleurs. — [9] Notamment aux ouvrages de Lebrun et à ceux plus récents de Hoppe, Fortescue, Varaine, Salaville; cf. la bibliographie. — [10] Voir ÉLÉVATION. — [11] Cf. Batiffol, *Bulletin de littérature ecclés.*, 1889, t. I, p. 78; Denzinger-Banwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 698, 876; Salaville, *Dict. de théol. cathol.*, t. V, col. 197 et 199. — [12] Hardouin, *Acta concil.*, t. IX, p. 977; Mansi, *Concilia*, t. XXXI, col. 1045; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, p. 1013, 1024 sq. Le catéchisme du concile de Trente se prononce nettement dans le même sens. *De sacram. eucharistiæ*. Cf. cependant Le Brun, *op. cit.*, p. 240-241. — [13] Denzinger-Banwart, *op. cit.*, n. 698. — [14] *Pensées sur la question de l'union des Églises*, dans *Roma e l'Oriente*, n. 1, nov. 1910. Voir la lettre de Pie X, du 26 décembre 1910, dans *Acta apostolicæ Sedis*, t. III, p. 119. Cf. *Échos d'Orient*, janv. 1911, t. XIV, p. 7. — [15] Cf. Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 601-769.

Thessalonique, portent sur ce point leur attention [1].

Mais c'est surtout au concile de Florence que la question fut débattue, alors que les deux Églises, cherchant un rapprochement, s'efforcèrent de trouver sur ce point, comme sur les autres, un terrain de conciliation. Isidore de Kiev, Jean de Torquemada, et Bessarion se distinguèrent dans la discussion, sans arriver à un accord sérieux [2].

Torquemada admet que l'épiclèse participe à la confection du corps du Christ, mais à condition qu'on entende, par corps du Christ, son corps mystique. Le cardinal Bellarmin adopte cette opinion.

L'opinion du cardinal Bessarion, suivie encore de nos jours par quelques théologiens (Gutberlet, Lingens), reconnaît que la consécration est opérée par les paroles de l'institution, mais elle suppose que l'Église veut manifester l'intention qu'elle a de consacrer, et c'est le rôle de l'épiclèse. Dès lors, peu importe sa place [3].

Ambroise Catharin, dominicain, qui assista au concile de Trente, et fut fait évêque ensuite, a imprimé deux traités *Quibus verbis Christus consecraverit* en 1552, dans lesquels il soutient que la forme de la consécration ne consiste pas dans les paroles de l'institution, mais que la transsubstantiation est opérée *avant* que ces paroles ne soient prononcées, à savoir, par la bénédiction *Benedixit*. Ce sentiment, dit-il, est celui des papes Innocent III, Innocent IV, et d'Eudes de Cambrai [4]. Christophe de Cheffontaines (*Christophorus de Capitefontium*, en breton *Kerpenfentenio*), qui fut général des cordeliers, en 1571 et plus tard archevêque de Césarée, soutint le même sentiment dans plusieurs ouvrages et chercha même à l'appuyer sur le concile de Trente [5].

Bossuet dit de son côté : « L'esprit des liturgies et en général de toutes les consécrations n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en entendre aussi l'effet entier... C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite ou si elle est peut-être encore à faire [6]. » On verra que cette explication a été reprise par quelques liturgistes modernes.

Au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, la controverse reprit de plus belle parmi les savants catholiques. Combefis, Lequien, Renaudot et Touttée, furent amenés, par leurs travaux sur la liturgie et sur les Pères de l'Église, à examiner de nouveau la question de l'épiclèse [7]. Tout en admettant que la forme de l'eucharistie est bien dans les paroles de l'institution, ils refusent de condamner la doctrine de l'épiclèse professée par certains Pères ou formulée dans les liturgies orientales. L'efficacité des paroles de l'institution, au moins pour les Églises orientales, serait conditionnée par l'épiclèse. Dans la liturgie latine, la cause impétratoire précède (c'est l'oraison *Quam oblationem)* : c'est pourquoi, après les paroles du Sauveur, tout le mystère est terminé. Dans les liturgies orientales, la cause impétratoire suit (l'épiclèse après les paroles de l'institution) ; c'est pourquoi la cause efficiente attend, pour agir, que l'épiclèse soit prononcée. L'épiclèse, comme partie du Canon, possède une sorte de nécessité liturgique [8]. Mais c'est surtout à l'occasion de l'ouvrage de Lebrun sur les *Cérémonies de la messe* que la discussion se ranima.

Il traite longuement la question dans son livre sur la messe, et incline vers l'opinion qui veut que l'épiclèse soit nécessaire, dans une certaine mesure, à la consécration [9].

Naturellement, protestants et anglicans ont pris vivement parti à ce sujet contre l'Église catholique. Grabe, dans son ouvrage *De forma consecrationis eucharisticæ, a defence of the Greek Church against the Roman in the article of the consecration of the eucharistical elements*, Londres, 1721, s'efforce de justifier, comme le titre l'indique, l'usage de l'Église orientale contre l'Église romaine et même contre l'Église anglicane, qu'il accuse d'avoir sacrifié l'épiclèse [10]. Neale fait un grief à l'Église latine d'avoir laissé disparaître ce rite de l'épiclèse, essentiel à la liturgie de la messe [11]. Dans un article de la *Church quarterly review*, W. C. Bishop pense aussi que l'Église romaine, pour donner aux paroles de l'institution plus de relief, aurait supprimé l'épiclèse [12]. La question de l'épiclèse continue encore de nos jours à diviser les théologiens des deux Églises, et, en 1895, le patriarche Anthime opposait l'obstacle de cette divergence aux efforts de Léon XIII pour tenter un rapprochement avec l'Orient [13].

De leur côté, les théologiens catholiques ont essayé une explication ou une conciliation. « Ils (les Pères orientaux) ne paraissent pas avoir jamais insisté sur l'instantanéité du changement de substance. Ils ont pris le drame liturgique dans son ensemble ; ils ont fait ressortir la suite harmonieuse et progressive des rites sacrés, tous importants et solennels, depuis la doxologie et le commencement de l'anaphore jusqu'à la communion [14]. »

[1] Cf. Varaine, *op. cit.*, p. 9, 10 ; Salaville, dans *Dict. de théol.*, t. V, col. 256 ; Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 226. — [2] Voir l'histoire de ces discussions dans Hardouin, *Acta concilior.*, t. IX, col. 977 sq. ; Mansi, *Concilia*, t. XXXI, col. 1014 sq ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, p. 1073, 1024 sq. ; Salaville, *loc. cit.*, col. 258 sq. — [3] Cf. Mgr Batiffol, dans *Revue du clergé*, 1908, p. 513, 524 sq. — [4] Salaville, *Épiclèse eucharistique, loc. cit.*, col. 231. — [5] *De la vertu des paroles par lesquelles se fait la consécration du Saint-Sacrement de l'autel*, Paris, 1585. Un autre ouvrage de lui, *De necessaria correctione theologiæ scholasticæ*, Paris, 1586, ne traite que de la forme de la consécration. Sur ces deux ouvrages aujourd'hui très rares, cf. Lebrun, *op. cit.*, t. V, p. 232, 233, et Hurter, *Nomenclator litterarius*, Œniponte, 1892, t. I, p. 61 sq. — [6] *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, XLVI, *Œuvres complètes*, éd. Bloud, t. IV, p. 476, 477. Cf. Salaville, *loc. cit.*, col. 279-282, qui expose bien toute la doctrine de Bossuet. — [7] Combefis et Lequien, édition de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCIV, col. 1140 sq. ; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715-1716 ; dom Toutée, édition de saint Cyrille de Jérusalem, *P. G.*, t. XXXIII ; cf. Hurter, *Nomenclator litterarius*, Œniponte, 1893, t. II, p. 808 ; sur Renaudot, cf. Ant. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904, p. 237, 253. — [8] Cf. Salaville, dans *Dictionnaire de théologie*, t. V, col. 274, 275. Remarquons que Hoppe, dont nous avons cité l'ouvrage, arrive à peu près à la même conclusion ; cf. notamment p. 316 sq. et p. 283. — [9] *Explication historique, etc., des prières de la messe*, 1778, t. V, p. 266. Cette opinion donna naissance à une polémique dont nous ne citerons que quelques titres : *Lettre d'un curé de Paris touchant le sacrifice de la messe*, Paris, 1718 ; *Réflexions sur la lettre d'un curé de Paris*, dans *Mémoires de Trévoux*, août 1718, p. 213-225 ; *Réfutation de la dissertation du P. Le Brun, sur la forme de la consécration*, par le P. Bougeant, S. J., Paris, 1727 ; *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration* par le P. Le Brun, Paris, 1727 ; le P. Hongnant, S. J., *Apologie des anciens docteurs de la faculté de Paris..., contre la lettre du P. Le Brun*, Paris, 1728 ; le P. Bougeant, *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, Lyon, 1729. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Société de Jésus*, art. *Bougeant*. — [10] Cf. dom Cabrol, *Le canon romain et la messe*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1903, t. III, p. 511 sq. — [11] J. M. Neale, *A history of the holy Eastern Church*, London, 1850, p. 492 sq., surtout p. 498. — [12] W. C. Bishop, *The primitive form of the eucharist*, dans *Church quarterly review*, 1908, t. LXVI, p. 385 sq. J. Watterich, dans sa dissertation (cf. la bibliographie), formule la même accusation. Le P. Le Bachelet, dans son article *Consécration et épiclèse*, dans les *Études*, 20 mai et 20 juin 1898, t. LXXV, p. 805, expose et refute la thèse de Watterich. — [13] *Lettre encyclique et synodale*, Constantinople, 1895 (publiée en grec et en français). Cf. aussi l'article du P. Le Bachelet, *loc. cit.*, p. 466 sq. — [14] E. Bouvy, *Les Églises orientales. Traditions et liturgies eucharistiques*, dans *Congrès eucharistique de Reims*, 1894, p. 756. Cf. *Revue augustinienne*, 1902, t. I, p. 469, cf. Salaville, *La liturgie de saint Justin et l'épiclèse*, dans *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 224 sq.

Dom Cagin est convaincu que l'étude comparée des liturgies peut apporter sur l'épiclèse des éléments nouveaux de solution, et qu'il faut interpréter dans l'ensemble liturgique des expressions qui, prises à la lettre, nous induiraient en erreur. Il montre, par exemple, que des épiclèses mozarabes, gallicanes ou même orientales, qui semblent placer dans l'invocation du Saint-Esprit la force de la conversion des éléments, n'admettent pas moins dans les paroles de l'institution l'efficacité consécratoire. Ces apparentes contradictions, dans une même liturgie, s'expliquent par l'infirmité du langage humain. « Il est clair que la valeur théologique (de certaines expressions liturgiques) doit être prise dans un sens rétrograde et concomitant avec les paroles de l'institution... les actes humains ne pouvant être que discursifs, l'explication, par l'homme, de tout de qui est contenu dans l'unité sacramentelle de la consécration ne peut se développer non plus que successivement. Il arrivera ainsi que l'essence de l'acte sera déjà posée, que l'esprit de l'homme, à plus forte raison sa parole, en seront encore à détailler tout ce que cet acte est destiné à contenir, tout ce que le prêtre a l'intention qu'il contienne, et qu'il contient déjà[1]. »

Il reconnaît, il est vrai, que cette explication n'est que partiellement exacte. Il y a un autre point de vue qui atteint plus intimement les intentions et le contenu objectif des formules et des rites. Il y a vraiment une opération distincte et particulière attribuée au Saint-Esprit dans cette partie du canon. Le propre de la consécration, c'est d'avoir posé le mystère, l'élément divin du sacrifice, le principe de sanctification. Il reste à dispenser ce mystère suivant toutes les applications de culte et de sanctification, auxquelles la messe doit pourvoir. La sanctification des membres fidèles du Christ et leur incorporation au mystère par la communion n'épuisent pas cette application; il y a encore à réaliser extérieurement l'offrande de la victime, à consommer le sacrifice. Cette partie du canon serait donc la part d'opération appropriée au Saint-Esprit, l'œuvre sanctificatrice, de même que la partie s'étendant du *Sanctus* à l'épiclèse était celle du Fils accomplissant l'œuvre rédemptrice comme l'εὐχαριστία jusqu'au *Sanctus* (l'anaphore de la Cène juive) était le sacrifice de louange de l'ancienne Loi à Dieu le Père, la reconnaissance de l'œuvre créatrice et conservatrice.

Tout cela d'ailleurs se succède suivant une progression historique évidente, surtout dans les anaphores non abrégées. L'incarnation arrive ainsi à son rang, à sa date relative, puis l'institution de la cène et la consécration du corps et du sang du Seigneur, le précepte donné aux apôtres de perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux, enfin la résurrection, l'ascension, la Pentecôte, le second avènement. L'intervention du Saint-Esprit est appelée précisément au moment où le mémorial arrive à son terme, et s'arrête à la Pentecôte... La *confirmation*, voilà le mot qui définirait le mieux le propre de l'opération du Saint-Esprit dans le cas présent [2].

Dans ses études postérieures, il est revenu plusieurs fois sur la question de l'épiclèse. Il est arrivé à cette conclusion, avec d'autres liturgistes, que l'épiclèse, au moins, au sens strict du mot, n'est pas d'origine apostolique et n'est pas universelle. L'action eucharistique forme un ensemble dont le centre est constitué par les paroles de l'institution. Primitivement, l'épiclèse est une invocation au Saint-Esprit pour qu'il applique aux fidèles le fruit de la communion. Elle ne contient même pas d'allusion à la conversion des éléments. C'est ce que nous pouvons constater dans les épiclèses les plus anciennes, notamment dans l'anaphore des *Statuts ecclésiastiques de Vérone*, pour laquelle on réclame un droit d'aînesse [3]. La place que l'épiclèse occupe dans la plupart des liturgies orientales est une place usurpée; l'épiclèse est une interpolation dans l'anaphore primitive; elle a pris une importance exagérée par rapport aux paroles de l'institution, qui sont le centre de gravité de l'action eucharistique. Tout cela est le fait d'une déviation liturgique et d'un contresens [4].

Le P. Thurston, comme Bouvy, comme dom Cagin, est porté à croire que la prière eucharistique ne forme qu'un tout et que la consécration dépend de l'ensemble de cette action [5]. Pour le P. Lebreton, l'épiclèse a été tenue dans l'Église grecque comme élément essentiel de la forme eucharistique [6].

Rauschen, rejetant les solutions des anciens théologiens, comme Torquemada et Bessarion, et celles des modernes, pense que la consécration aurait pour forme traditionnelle toute la prière proprement eucharistique du canon de la messe; cette prière aurait deux points culminants : l'un, l'anamnèse (dans laquelle Rauschen comprend les paroles de l'institution), l'autre, l'épiclèse; en Occident la coutume a prévalu de voir dans l'anamnèse le moment de la consécration; au contraire, en Orient on a vu dans le prononcé de l'épiclèse l'achèvement de la consécration : le moment de la consécration se règle sur l'intention du prêtre, mais l'Église a le pouvoir de diriger cette intention. C'est, selon lui, la seule solution possible à la question de l'épiclèse [7].

Schell est d'avis qu'il y a deux formes pour le sacrement de l'eucharistie, celle des latins, les paroles de l'institution, et celle des grecs, l'épiclèse [8].

L'opinion du P. Salaville, assomptionniste, que nous avons déjà cité souvent, dans son magistral article sur l'épiclèse, peut se ramener à ces quelques points principaux : *a*) la consécration s'opère uniquement par les paroles de l'institution; c'est la doctrine catholique, et l'auteur s'efforce de réunir tous les témoignages des conciles ou décrets des papes qui ne laissent aucun doute sur ce point [9]; *b*) bien plus, la consécration est instantanée; il y a donc un instant de la messe, instant précis, ou s'opère le changement du pain et du vin, en vertu des paroles de la consécration. Ces paroles constituent la forme unique du sacrement [10]; *c*) conséquemment, toute épiclèse qui ne tient pas compte de ce principe doit être condamnée. Une autre conséquence serait, semble-t-il, que tout système qui ne concorde pas avec celui-ci devrait être également condamné. Toutefois, le P. Salaville admet comme possible et comme acceptable l'opinion qui considère toute la prière eucharistique comme formant un tout, dont l'épiclèse fait partie, la consécration dépendant ainsi de toute l'action (*loc. cit.*, col. 203). Il cherche néanmoins une conciliation qui permette d'expliquer et de justi-

[1] *Paléographie musicale*, t. v, p. 84, 85. — [2] *Paléogr. musicale*, t. v, p. 86. — [3] On sait aujourd'hui, après la savante dissertation de dom Connolly, que cette anaphore est probablement de saint Hippolyte (première moitié du IIIe siècle) et donnée dans sa *Traditio apostolica*. Cf. *The so-called Egyptian Church order*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1916, t. VIII, et dom Wilmart, *La « Tradition apostolique » de saint Hippolyte*, dans *Revue du clergé français*, 15 oct. 1918, p. 81 sq. — [4] Voyez cette thèse exposée en divers passages, notamment *Eucharistia*, p. 15, 53, 69, 183, 190, 192, 195, 202, 209, 231, 289, etc., et aussi le fragment présenté au congrès de Lourdes; *L'Eucharistia, fragments offerts au congrès eucharistique*, 1914, p. 10, sq., et enfin l'*anaphore apostolique*, *passim*. — [5] Cf. *Revue du clergé français*, 1908, t. LIV, p. 536. Cf. aussi nos articles AMEN, ANAPHORE, ANAMNÈSE. — [6] *Revue d'apologétique*, 1907, t. IV, p. 430, note 1. — [7] G. Rauschen, *Eucharistie u. Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i. Br., 1908, p. 100. Cf. Mgr Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans *Revue du clergé*, 1908, t. LV, p. 524. — [8] Schell, *Katholische Dogmatik*, 1893, t. III, p. 539. — [9] *Dict. de théol.*, t. V, col. 197 sq. — [10] *Op. cit.*, col. 201.

fier l'existence de l'épiclèse ou plutôt des épiclèses en général. Il la trouve dans ce fait, que la consécration eucharistique, comme une œuvre de la toute-puissance divine, est commune aux trois personnes de la Trinité, ainsi que toutes les œuvres *ad extra*. Cependant en vertu de l'appropriation, la transsubstantiation comme l'incarnation, comme toutes les œuvres de sanctification, est attribuée au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est considéré comme l'opération divine, la vertu et l'opération vivante du Fils, l'action vivante du Père par le Fils. Il pense que l'épiclèse n'est qu'une application de cette doctrine générale à la transsubstantiation. Œuvre commune aux trois personnes, la transsubstantiation n'est spécialement attribuée au Saint-Esprit qu'en vertu d'une appropriation. C'est l'opération du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. Reste cependant ce fait, que l'épiclèse, expression de cette opération divine du Saint-Esprit, est postérieure au moment où s'est accomplie la transsubstantiation. L'auteur ne peut expliquer cette apparente opposition qu'en faisant intervenir le principe de Bossuet : « Tout cela est un effet du langage humain, qui ne peut s'expliquer que par partie. » L'invocation du Saint-Esprit ne pouvant avoir lieu en même temps que la prononciation des paroles du Christ, elle a été placée à un autre moment [1]. Nous n'avons pas à discuter cette explication, mais ne revient-elle pas purement et simplement à celle de Bossuet, de Bouvy, de dom Cagin et autres?

Ed. Bishop, ici comme souvent, ne conclut pas; il montre la difficulté sans la résoudre. Il arrive à cette conclusion : malgré tous les efforts, on ne réussira pas à concilier ces deux faits : l'Église romaine a l'épiclèse avant les paroles de l'institution, l'Église orientale l'a après; ce sont choses irréductibles.

Pour résumer, nous dirons que les liturgies autorisées, qui ont été en usage pendant des siècles, possèdent des formules d'épiclèse qui attribuent à l'invocation du Saint-Esprit la conversion des éléments et la considèrent, par suite, comme essentielle au sacrifice. Des Pères de l'Église, comme saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Damascène, et quelques autres que nous avons cités, professent la même doctrine sur l'épiclèse. Voilà le fait qui est établi aujourd'hui de façon indubitable. Pour résoudre l'objection, il ne suffira pas de démontrer, ce qui est une tâche facile dans l'état de nos connaissances liturgiques, que l'épiclèse ainsi entendue n'est pas primitive, ni universelle. Cette démonstration peut réduire, dans une certaine mesure, la portée de l'objection, pourtant elle ne la supprime pas.

Accuser purement et simplement ces liturgies et ces Pères d'erreur en cette matière est un procédé radical devant lequel reculent bien des théologiens. Nous ajouterons même que les papes ont, à plusieurs reprises, notamment au concile de Florence, usé de conciliation et cherché à trouver un terrain d'entente. Certains théologiens ont admis que l'épiclèse aurait, comme les paroles mêmes de la consécration, une certaine nécessité, ou que l'action eucharistique étant une, c'est sur tous ses éléments, l'épiclèse comprise, que portait en général l'efficacité de la consécration.

D'autres controversistes en ont pris occasion d'accuser les scolastiques d'avoir sur ce point voulu trop préciser, et de s'être prononcés sans une connaissance suffisante des faits liturgiques. N'a-t-on pas récemment établi qu'en matière d'ordination l'imposition des mains seule était essentielle, et que la thèse de la nécessité de la porrection des instruments, soutenue par les mêmes théologiens, n'était pas suffisamment démontrée? Or c'est précisément le décret d'Eugène IV qui, dans un cas comme dans l'autre, a été pris comme point de départ.

Peut-être peut-on dire que, sur ce point, il y a eu progrès dans le dogme eucharistique et précision sur certaines formules. A l'origine, on ne s'est pas demandé si la consécration s'opérait à tel ou tel moment. Le canon était considéré dans son ensemble comme la formule eucharistique qui opérait sur les éléments. Plus tard, la division de chacune des parties du canon s'étant accentuée, on a cherché à mieux définir leur rôle, quelques-uns accordant à l'invocation du Saint-Esprit l'efficacité qu'ils retiraient aux paroles de l'institution.

En tout cas, la liturgie apporte dans cette discussion une contribution de première importance. L'invocation, une certaine invocation, du Saint-Esprit est fort ancienne, primitive, si l'on veut, et à peu près universelle. A en juger par les plus anciens textes (avant le IVe siècle), c'était une prière à Dieu le Père d'envoyer le Saint-Esprit et parfois le Verbe sur les dons offerts, pour opérer l'union et la sanctification parmi les fidèles. Ce n'était sûrement pas une épiclèse demandant que l'Esprit-Saint transformât le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ. L'épiclèse, conçue en ces termes exclusifs et absolus, est un fait liturgique qui n'est ni primitif ni universel. On voit naître cette formule vers le milieu du IVe siècle, et on la retrouve sous des formes analogues dans la plupart des liturgies orientales. Elle est absente dans la liturgie romaine; et les autres liturgies latines, la liturgie gallicane et la liturgie mozarabe n'ont qu'un certain nombre d'épiclèses qui ont le sens exclusif de l'épiclèse orientale. On peut donc dire que cette dernière se présente plutôt à l'état d'exception; en tout cas, ce n'est pas un fait universel.

L'étude de la liturgie primitive nous conduit encore à cette conclusion, que le point central de l'anaphore, c'est le récit de la cène. Certaines liturgies, comme la liturgie mozarabe, dont les épiclèses paraissent parfois exclusives, et même souvent les liturgies orientales, trahissent l'extrême et capitale importance qu'elles donnent aux paroles de l'institution [2].

VIII. La place de l'épiclèse. — Une autre question qui n'a guère moins d'importance que celle de l'universalité, c'est la question de la place de l'épiclèse dans le canon. Il est clair que, quand l'épiclèse précède les paroles de l'institution, la difficulté disparaît en partie. Entre théologiens et liturgistes, la discussion porte aussi sur ce point.

Dans les liturgies de saint Chrysostome et de saint Basile, que nous avons citées et qui sont les plus universellement employées dans l'Église grecque, la question ne peut faire doute un instant : l'épiclèse vient à la fin de l'anamnèse, c'est-à-dire après la formule qui suit les paroles de l'institution. C'est aussi le cas pour la plupart des liturgies orientales, comme on peut s'en convaincre par un simple coup d'œil jeté sur les collections de Renaudot, de Swainson, de Brightman, et, sur ce point les liturgies mozarabes et gallicanes suivent le même ordre.

La question est de savoir si, dans quelques liturgies, notamment dans la liturgie romaine, elle n'est pas avant les paroles de l'institution au lieu d'être après, et si cette place ne serait pas la place naturelle et primitive de l'épiclèse.

Disons d'abord que le système qui place l'épiclèse après l'anamnèse est plus logique.

L'anaphore grecque ou orientale suit une marche parallèle au canon des liturgies latines. Le pontife s'adresse, dans la préface, à Dieu le Père, à qui le sacrifice est offert. C'est le Fils qui s'offre en victime, renou-

[1] *Dict. de théol.*, t. v, col. 293, 294, 296, 297. — [2] Cf. Institution (*Paroles de l'*), et les thèses de dom Cagin, dans *Eucharistia*, p. 71, 73, 100, 101; *Paléographie musicale*, *loc. cit.*, p. 85, 86.

velant la cène et le sacrifice de la croix. Alors intervient le Saint-Esprit, qui, dans l'épiclèse, parachève l'œuvre de sanctification. Cette progression répond au développement historique des mystères, et à l'ordre de la confession de foi, comme on le verra par le tableau suivant :

ORDRE DU CANON	ORDRE HISTORIQUE	ORDRE DES SYMBOLES
Prière à Dieu le Père, tout puissant et créateur (Préface ou anaphore).	Création, Œuvre du Père.	*Credo in Deum, Patrem*, etc.
Offrande du Fils, récit de la Cène.	Incarnation. Cène et Passion.	*Et in Jesum Christum qui passus est,*
Souvenir des mystères : Passion, Descente aux enfers, Résurrection, Ascension (anamnèse).	Mort. Descente aux enfers, Résurrection, Ascension.	*Mortuus est, sepultus, descendit ad inferos, resurrexit, ascendit in cælos.*
Rôle du Saint-Esprit (Épiclèse).	Pentecôte. Œuvre du Saint-Esprit.	*Et in Spiritum Sanctum*, etc.

Ainsi l'ordre logique, naturel, chronologique, semble demander que le rôle du Saint-Esprit, dans l'eucharistie comme dans l'incarnation, vienne après l'œuvre du Père et celle du Fils. Mais il ne faudrait pas attacher trop d'importance à cette considération, car nous savons que l'inspiration liturgique ne suit pas toujours un développement logique ou historique. Ce qui est plus remarquable, c'est la constatation du fait que, dans la plupart des liturgies, l'épiclèse vient en effet à cette place. Elle semble même faire souvent partie de l'anamnèse [1].

Le P. Salaville résume ainsi ses vues : « On peut affirmer, d'une façon générale, que toutes les liturgies ont le récit de la cène et les paroles du Sauveur (*Hoc est corpus… Hic est sanguis*) *avant* l'épiclèse. En outre, malgré la difficulté des problèmes concernant les origines liturgiques et bien que la lumière soit encore loin d'être complète en ces matières fort complexes, nous pouvons, avec un groupe assez nombreux de liturgistes (Renaudot, Hoppe, Probst, Duchesne, Funk, Cagin, Cabrol, Rauschen, etc.), admettre l'existence de l'épiclèse, à la place que nous avons dite, dans toutes les liturgies anciennes d'Orient et d'Occident, au moins à partir de leur période de fixation — la première où nous puissions les constater — c'est-à-dire au IVe siècle [2]. »

Aux articles Anamnèse, Anaphore et Canon, nous avons montré, en effet, que l'épiclèse est un des éléments du canon, et qu'elle vient à peu près invariablement après l'anamnèse. Cependant il y a quelques exceptions notables, dont il faut nous occuper maintenant. La première est l'anaphore de Balyzeh (voir ci-dessus, col. 146); la seconde est l'épiclèse romaine, dont l'étude fait l'objet d'un paragraphe spécial. Dans l'anaphore de Balyzeh, l'épiclèse est avant le récit de la cène. Dans le canon romain, la place de l'épiclèse, comme nous l'avons vu, est encore contestée, mais de bons liturgistes la voient dans la prière *Quam oblationem* [3].

Il faut remarquer en outre que, dans certaines liturgies, il semble qu'il y ait deux et même trois épiclèses eucharistiques, ou au moins des prières qui, par le sens général, rappellent l'invocation du Saint-Esprit. Salaville appelle ces formules préépiclèses, proépiclèses, ou prolepses et métalepses de l'épiclèse [4].

La raison de cette divergence dans les liturgies sur la place de l'épiclèse n'a pas encore été expliquée d'une façon satisfaisante. Peut-être faut-il y voir, après Edmond Bishop, un de ces cas irréductibles, comme celui des traditions dans le récit de l'institution [5].

IX. L'universalité de l'épiclèse. Origine. — Ce que nous avons dit jusqu'ici de l'épiclèse fait entrevoir les conclusions auxquelles nous arrivons sur les deux questions de l'universalité et de l'origine de l'épiclèse. Certains auteurs présentent l'épiclèse comme un fait universel et d'origine apostolique. Voyons en quel sens on peut l'entendre.

En ce qui concerne l'universalité de l'épiclèse, avant tout il faut distinguer. S'il s'agit de ce qu'on peut appeler l'épiclèse consécratoire, c'est-à-dire l'épiclèse avec invocation au Saint-Esprit pour la conversion des éléments, cette forme d'épiclèse n'est sûrement pas universelle. Il suffit de rappeler qu'elle n'existe pas dans la liturgie romaine, et, d'une façon générale, qu'elle ne se rencontre dans les liturgies latines qu'à l'état d'exception. Au contraire, dans les liturgies orientales, elle est presque universelle et les nouvelles liturgies qui ont été mises au jour dans ces dernières années apportent un nouveau témoignage.

S'il s'agit d'une invocation du Saint-Esprit, d'une allusion à son action sanctificatrice dans l'eucharistie, elle se retrouve, sous une forme ou sous une autre, à peu près dans toutes les liturgies; et l'on peut parler d'un fait liturgique universel. Et si on ne la retrouve pas aujourd'hui dans certaines liturgies, c'est probablement que, pour une raison ou pour l'autre, cette prière a été modifiée ou retranchée. Mais ces exceptions très rares ne sauraient modifier la loi, de même que les quelques cas que l'on peut citer où les paroles de l'institution sont absentes, ne constituent qu'une anomalie liturgique, et s'expliquent parfois par l'erreur d'un copiste ou par quelque autre accident [6].

Pour l'origine de l'épiclèse, il faut avoir recours à la même distinction entre une invocation du Saint-Esprit en général et l'épiclèse dite consécratoire. La première est certainement très ancienne, on peut même dire, en un sens, primitive et apostolique, car, dès les temps les plus anciens, l'opération sanctificatrice du Saint-Esprit est reconnue, surtout si l'on admet le sens du texte de l'épître aux Hébreux que nous citons dans le paragraphe *Fondements scripturaires*.

Quant à l'épiclèse consécratoire, si l'on n'en peut fixer définitivement l'origine, il est facile d'établir tout au moins qu'avant le milieu du IVe siècle, il n'y en a pas d'exemple. Le plus ancien témoignage, d'une date indiscutable est celui de saint Cyrille de Jérusalem, vers 350. Au contraire, les épiclèses que l'on peut considérer comme antérieures sont une prière au Saint-Esprit, sous des formes diverses, mais sans allusion à la conversion des éléments (épiclèses gnostiques, épiclèses de la Constitution égyptienne, etc.).

[1] Si bien que Brightman, comprend l'une et l'autre sous le titre d'*invocatio*. Dom Cagin remarque que l'épiclèse est liée aussi à la fraction *Te Deum*, p. 220. — [2] *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 204. — [3] Le Brun remarque déjà que les Églises des nestoriens et celles des Gaules mettent l'épiclèse indifféremment avant ou après les paroles de l'institution. *Op. cit.*, t. v, p. 276. Woolley, de son côté, dit que l'Église d'Alexandrie avait l'épiclèse *avant* le récit de la cène, celle d'Antioche, *après*. *Op. cit.*, p. 119. — [4] Salaville, *Dict. de théol.*, t. v, col. 204, 206, 214, 215, 220, et *Le nouveau fragment de Balyzeh*, dans *Échos d'Orient*, 1909, t. xii, p. 329 sq. Cf. aussi Maclean, *op. cit.*, p. vi et 22. — [5] *The liturg. hom. of Narsai*, dans *Texts and studies*, 1909, t. viii, p. 144 sq. — [6] Exemples de liturgies sans épiclèses, dans Varaine, *loc. cit.*, p. 82, 83, 92.

A l'aide de ces distinctions, les opinions divergentes des liturgistes peuvent se concilier. Il est vrai, comme le pensent Salaville, Moureau, Drews, W. C. Bishop, entre autres, que l'épiclèse, au sens large, peut être considérée comme un fait universel et primitif.

Si, au contraire, on veut parler de l'épiclèse au sens strict, on a raison, avec Ed. Bishop, avec Batiffol, avec dom Cagin, Varaine, Scherman et d'autres, de lui assigner une origine postérieure, et d'en limiter l'usage aux liturgies orientales et à certaines liturgies occidentales.

Est-ce à dire que, par là, tombent toutes les objections soulevées dans la controverse entre orientaux et latins, comme le dit Varaine[1]? Ce n'est pas exactement le cas. Il restera toujours ce fait, que des liturgies reconnues, officielles, ont une épiclèse qui attribue à l'action du Saint-Esprit, après les paroles de la consécration, la transformation des éléments.

X. Style et évolution de l'épiclèse. — L'épiclèse, telle qu'on la trouve d'ordinaire dans les liturgies orientales et quelquefois dans les liturgies occidentales, peut se décomposer ainsi : *a*) une invocation à Dieu; *b*) supplication pour qu'il envoie le Saint-Esprit; *c*) que le Saint-Esprit transforme le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ : *d*) qu'en même temps le Saint-Esprit opère, sur les fidèles qui recevront ce pain et ce sang, une transformation ou sanctification par la communion.

Mais ces quatre éléments réunis forment ce que nous avons appelé l'épiclèse consécratoire. Ils ne se rencontrent au complet qu'à partir du IVe siècle et non dans toutes les liturgies. L'épiclèse, avant cette date, est plus simple, et ne retient souvent que l'un ou l'autre des éléments que nous avons énumérés.

Quelle fut à l'origine cette épiclèse ou invocation eucharistique? il est difficile de le savoir. L'improvisation étant à cette époque la loi de la liturgie, elle a dû varier et, en effet, les prières eucharistiques les plus anciennes, comme celles que nous avons citées, ont toutes une forme différente.

Quelques critiques prétendent que l'invocation primitive fut une épiclèse du Verbe. Il est certain qu'on retrouve des traces de cette invocation en Égypte, et même, comme nous l'avons vu, dans des liturgies gallicanes. Mais de là à y voir la forme primitive de l'épiclèse, il y a loin et cette hypothèse n'a pas de fondement sérieux.

L'hypothèse de Buchwald n'est pas plus solide; d'après lui, Jésus bénit le pain et le vin selon la forme juive, la Barakhah, une prière eucharistique ou d'action de grâces. La première génération chrétienne garda cette forme au moins substantiellement. C'est notre anaphore, d'où le nom d'eucharistie. La Barakhah tout entière était considérée comme forme de la consécration. C'est à cette forme que fait allusion Justin, *I apol.*, LXVI, 2.

Plus tard, on oublia quelque peu cette forme primitive, ou du moins on la crut insuffisante, et on y ajouta une prière à Dieu pour qu'il voulût consacrer et envoyer son Verbe. C'est à cette nouvelle forme que ferait allusion Irénée, *Adv. hær.*, v, 2, 3. Il en est resté quelques traces en Espagne, en Gaule, dans l'Orient. Au IVe siècle, le Saint-Esprit remplace le Verbe et produit l'épiclèse de la troisième personne [2].

Il paraît incontestable qu'au IVe siècle les discussions trinitaires — et en particulier les controverses sur le Saint-Esprit — eurent pour effet de faire préciser cette doctrine et l'on affirma plus vigoureusement dans l'épiclèse l'action vivifiante et transformatrice de la troisième personne. C'est le Saint-Esprit qui est désormais à peu près partout nommé dans l'épiclèse; on le prie, non plus seulement de sanctifier les fidèles par la participation au sacrement, mais encore on lui attribue la transformation des éléments.

Sous cette dernière forme, l'épiclèse se trouve dans toutes les liturgies orientales, presque sans exception, se glisse même dans des liturgies latines. Rome résiste à cet entraînement et la forme de son épiclèse a si peu de relief qu'on peut soutenir encore que l'épiclèse est absente dans la messe romaine; en tout cas, le Saint-Esprit n'y est pas nommé et aucune allusion n'est faite à son action sur les éléments.

Étudier le style des épiclèses serait se lancer dans une étude comparative de toutes les liturgies. Cette étude serait assurément utile et instructive, mais elle dépasserait le cadre de cet article. On pourrait alors se rendre compte des imitations, additions ou modifications que l'épiclèse présente à travers les âges et les liturgies diverses. Cette étude sera faite quelque jour, nous l'espérons, et amènera à des conclusions intéressantes. Dès maintenant les grandes lignes en ont été tracées, l'on peut se rendre compte de son évolution [3].

XI. Fondements scripturaires de l'épiclèse. — D'après Salaville, ces fondements scripturaires se réduiraient à trois, et encore, sur les trois, il en est deux dont les applications sont douteuses [4]. Commençons par ces derniers.

Probst, dans le discours de la cène, Joan., XIV-XVII, cherche des rapprochements avec la prière eucharistique ou l'anaphore ancienne qui se serait inspirée de ce discours (souvenir de la passion, de la mort, de la résurrection, de l'ascension et de la Pentecôte). Il y est fait mention de l'opération du Saint-Esprit et de son œuvre de sanctification. Ce serait la partie correspondant à l'épiclèse. Mais ces rapprochements sont vraiment trop subtils, ou plutôt ils sont trop vagues pour qu'on puisse y voir autre chose que des idées générales dont la liturgie a pu s'inspirer, mais qui ne sont qu'en relations assez indirectes avec les formules [5].

Cependant Salaville rapproche de ce discours une épiclèse syriaque qui s'inspire d'un texte de saint Jean, XVI, 14.

Le second fondement scripturaire de l'épiclèse serait les passages de saint Matthieu et de saint Luc [6] qui expriment l'opération du Saint-Esprit dans la conception surnaturelle de Jésus. Dans ces textes, l'œuvre de l'incarnation est appropriée à la vertu du Saint-Esprit. Or l'eucharistie est comme le prolongement et le renouvellement de l'incarnation. On voit donc comment on était amené en quelque sorte logiquement à attribuer le mystère de la transsubstantiation à l'opération du Saint-Esprit. Ce parallèle entre l'incarnation et l'eucharistie, opérées l'une et l'autre par la vertu du Saint-Esprit, se rencontre très fréquemment chez les Pères. Ce qui est intéressant pour nous, c'est qu'on le trouve aussi indiqué dans quelques épiclèses. Le P. Salaville cite les cas suivants: *Spiritus tui Sancti... QUI IN SINUM PURUM VIRGINIS SANCTÆ DESCENDIT et CORPUS FORMAVIT VERBO TUO EJUS SOCIO ... ut ipse ille DESCENDAT ETIAM NUNC super hæc mysteria... et ILLABENS faciat panem quidem istum corpus sanctum Christi tui...* [7].

[1] *Op. cit.*, n. 142, 143. — [2] Buchwald, *Die Epiklese in der Röm. Messe*, dans *Widenauer Studien*, 1906, t. I, p. 21-56. Cette thèse a été justement contestée par Salaville, *L'épiclèse*, dans *Revue augustinienne*, 15 mars 1909, et surtout par Ed. Bishop, *The liturgical homilies of Narsai*, p. 133, 147, 148, et *Journal of theological studies*, p. 594. — [3] Cf. en particulier Woolley, *loc. cit.*, p. 96-118, et Srawley, *loc. cit.*, p. 206-209. — [4] *Les fondements scripturaires de l'épiclèse*, dans *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 1-14; cf. aussi son article *Épiclèse*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 222 sq. — [5] F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrh. und der Reform*, Munster, 1893, p. 9-16. — [6] Matth., I, 18-20; Luc., I, 35. — [7] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 512, 513.

...Tu vere ille ignis es... qui inlibatæ virginis in utero quondam membra, in qua verbum caro fieret quibus hoc rite sacrificium competeret, immaculata formasti, in CUJUS SIMILITUDINEM *hæc munera corporis et sanguinis ingerimus...* [1]. Nous avons nous-même, dans le présent article, souligné quelques autres cas semblables dans les formules liturgiques.

Enfin on peut citer encore, comme fondement scripturaire, l'Épître aux Hébreux (IX, 14) : *Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum* (le grec porte διὰ πνεύματος αἰωνίου) *semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi* [2]; c'est donc par l'Esprit-Saint (et non par le feu ou le fer, comme les victimes de l'ancienne loi) que Jésus s'est offert à son Père. Mais c'est là même l'idée qui fait le fond des épiclèses, le sacrifice du Christ, par l'opération du Saint-Esprit. Le P. Salaville cite aussi quelques épiclèses qui mettent mieux en lumière ce rapprochement :

Domine, veniat SPIRITUS TUUS SANCTUS *requiescatque per gratiam tuam, sanctificet et* PERFICIAT SACRIFICIUM HOC *quod coram nobis propositum est,* ET NOBIS ILLUD PURIFICATIONEM ESSE FACIAT [3].

Tu vere ille ignis es, qui patrum nostrorum acceptans sacrificia divinitus consumpsisti... DIVINITATIS TUÆ IGNE SALVIFICO *omnium peccatorum nostrorum affectionem exurens...* [4].

Visitet ea munera Spiritus Sanctus, qui IN SIMILITUDINEM FLAMMÆ *Manues dona suscepit... qui per vaporem incendii Heliæ prophetæ holocaustum adsumpsit...* [5].

De ce texte de l'Épître aux Hébreux, il faut rapprocher celui-ci [6] : Εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ πρόσφορα τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Les termes mêmes λειτουργὸν ἱερουργοῦντα, πρόσφορα, εὐπρόσδεκτος sont entrés dans le vocabulaire liturgique. Cette offrande des païens, qui est agréée et sanctifiée dans l'Esprit-Saint, rappelle le rôle du Saint-Esprit dans l'eucharistie. Aussi ce texte est-il visé dans ce que Salaville appelle une prolepse d'épiclèse ou proépiclèse [7].

Enfin il faudrait ajouter à ces textes celui de I Tim., IV, 5 : ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· Ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, auquel Origène et saint Grégoire de Nysse font allusion au sujet de l'épiclèse [8].

XII. AUTRES ÉPICLÈSES DANS LE BAPTÊME, LA CONFIRMATION, ETC.— L'épiclèse de l'eucharistie n'est aussi célèbre qu'à cause des questions qu'elle soulève. Mais il faut remarquer que d'autres sacrements et d'autres cérémonies rituelles ont aussi leur épiclèse [9]. Nous n'avons pas à nous arrêter longuement sur ce sujet, qui est plutôt du domaine de la théologie, néanmoins nous devons signaler quelques-unes de ces épiclèses.

Celles du baptême et de la confirmation sont les plus connues. Théophile d'Alexandrie, dans un texte que nous avons cité, rapproche l'épiclèse eucharistique de l'épiclèse baptismale :

Quod asserens (sc. *Origenes*) *non recogitat aquas in baptismate mysticas adventu Sancti Spiritus consecrari, panemque dominicum... per invocationem et adventum Sancti Spiritus sanctificari* [10]. Ce rapprochement prouve bien l'importance que l'on attachait alors à l'épiclèse baptismale. Mgr Batiffol fait justement remarquer à ce propos que la doctrine professée en Afrique par les rebaptisants impliquait un parallèle entre l'épiclèse du baptême et celle de l'eucharistie. Le principal argument des rebaptisants est celui-ci : les hérétiques n'ayant pas le Saint-Esprit, qui est l'Esprit de sanctification, ne peuvent pas sanctifier les eaux du baptême. C'est la doctrine de saint Cyprien. Tant vaut l'épiclèse baptismale pour le baptême, tant vaut l'épiclèse eucharistique pour la consécration de l'eucharistie. Mais le pape Etienne, en condamnant la rebaptisation, semblait condamner par là même cette théorie [11]. Il faut remarquer que ces analogies entre l'intervention du Saint-Esprit dans le baptême et dans l'eucharistie ont été souvent relevées par les Pères et par les écrivains postérieurs.

De son côté, saint Cyrille de Jérusalem établit un parallèle entre le pain de l'eucharistie, qui, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus du pain simplement, mais le corps du Christ, et l'huile de l'onction, qui, après l'invocation n'est plus une huile ordinaire, car elle est devenue charisme du Christ, et par la présence du Saint-Esprit elle possède l'énergie de sa divinité. « Cette huile symboliquement oint ton front et tes sens, ajoute-t-il; par l'huile qui se voit ton corps est oint, par le saint et invisible Esprit ton âme est sanctifiée [12]. »

W. C. Bishop attire notre attention sur la *consecratio fontis* de la liturgie romaine et sur ses ressemblances avec le canon romain. On retrouve, en effet, dans l'une et l'autre les mêmes éléments qui se présentent dans le même ordre. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur le tableau suivant :

BENEDICTIO FONTIS.	CANON ROMAIN.
Préface.	
Dominus vobiscum.	Dominus vobiscum.
Sursum corda.	Sursum corda.
Gratias agamus.	Gratias agamus.
Vere dignum.	Vere dignum...
Qui invisibili potentia.	Qui...
. . . . .	. . . . .
per Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum qui te in Cana...	per Christum Dominum nostrum.. . . . .
Institution.	
et discipulis suis jussit ut credentes baptizarentur in te dicens :	Qui pridie quam pateretur .... dedit discipulis suis dicens :
Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris....	Hoc est enim corpus meum...
Anamnèse.	
Hæc nobis præcepta servantibus, tu, Deus omnipotens, clemens, adesto.	Hæc quotiescumque feceritis. Unde et memores, Domine, nos servis tui...
Épiclèse.	
Descendat in hanc plenitudinem fontis, virtus Spiritus Sancti totamque hujus aquæ substantiam, regenerandi fœcundet effectio.	

W. C. Bishop établit un parallèle entre ces deux compositions liturgiques, pour montrer que, logique-

[1] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 620. Cf. Salaville, *op. cit.*, p. 11 sq. — [2] Nous avions déjà cité ce texte à propos de l'ANAPHORE, t. I, col. 1913. — [3] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2e édit., Francfort, 1847, t. II, p. 289; cf. p. 278, 264, 246, etc., t. I, p. 48, 242, etc. — [4] *Post pridie* mozarabe, dans *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 620. — [5] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 604, 605. — [6] Rom., XV, 16. — [7] Brightman, *op. cit.*, p. 47, liturgie grecque de saint Jacques; cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 97, note 225, et Salaville, *Épiclèse eucharistique*, dans *Dict. de théol.*, t. V, col. 223. — [8] Srawley, *op. cit.*, p. 120. — [9] Le P. Salaville dit qu'il y a en réalité des épiclèses analogues (à celle de l'eucharistie) pour tous les sacrements. *Dict. de théol.*, t. V, col. 279. Mais je ne vois pas, pour mon compte, d'épiclèse proprement dite pour l'extrême-onction, la pénitence et le mariage, au moins dans le rituel actuel. — [10] *Inter Hier. epist.*, XCVIII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 801. — [11] Batiffol, dans *Revue du clergé français*, 1908, t. LV, p. 525-529. — [12] *Catechesis Mystagogica*, III, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092.

ment, après l'anamnèse du canon romain, devait arriver une épiclèse, à peu près dans les termes de l'épiclèse de la consécration des fonts. Il donne ce fait comme un argument en faveur de son système, que la formule romaine d'épiclèse *Supplices te* n'est qu'un substitut qui aurait remplacé une épiclèse plus expressive et plus conforme à l'épiclèse orientale [1].

Nous avons apprécié ailleurs cette opinion; nous ne donnons ici ce rapprochement que pour citer le *Descendat* de la consécration des fonts, qui est incontestablement un exemple d'épiclèse non eucharistique.

Aujourd'hui encore, dans le rituel du baptême, l'exsufflation est accompagnée de ces paroles : *exi ab eo spiritus immunde et da locum Spiritui Sancto paraclito. Accipe Spiritum bonum per ipsam insufflationem et Dei benedictionem.*

Dans la confirmation, l'imposition des mains se fait avec cette formule : *Spiritus Sanctus superveniat in vos et virtus altissimi custodiat vos a peccatis.*

Dans les ordinations on trouve des formules comme celles-ci : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo* (ordination du diacre). *Emitte in eos, quæsumus, Domine Spiritum Sanctum in opus ministerii...*

Exaudi nos... et super hos famulos tuos benedictionem Sancti Spiritus, et gratiæ sacerdotalis infunde virtutem... Accipe Spiritum Sanctum. Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et inclinato super hunc famulum tuum cornu gratiæ sacerdotalis, benedictionis tuæ in eum effunde virtutem.

Enfin il faut remarquer que le *Veni Creator* et d'autres prières au Saint-Esprit sont des épiclèses au sens large.

XIII. Bibliographie. — Adam, *Die Eucharistie Lehre a. hl. Augustin*, Paderborn, 1908. — Leo Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis consensione*, Coloniæ, 1648, l. III, c. xv. — Petrus Arcudius, *Libri septem de concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, Paris, 1626, l. III, c. xxviii. — Batareith, *La forme consécratoire de l'eucharistie d'après quelques manuscrits grecs*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. viii, p. 459-476. — Batiffol, *L'eucharistie*, 3e édit., Paris, 1906; divers articles dans la *Revue du clergé français*, t. lv, p. 522-524; t. lx, p. 518-530; notamment, t. lvi, p. 641 : *La question de l'épiclèse eucharistique*. — Baumstark, *Eine ægyptische Mess u. Taufliturgie vermutlich des vi Jahrh.*, dans *Oriens christianus*. — Joannes Benedictus, *Antirrheticum*, Romæ, 1740 (contre Le Brun et Renaudot). — Bessarion, *De sacramento eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficiatur*, *P. G.*, t. clxi, col. 494-515. — Ed. Bishop. *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909; dans *Texts and Studies*, 1909, t. viii, p. 128 sq. — W. C. Bishop, *The primitive form of the eucharist*, dans *Church quarterly review*, 1908, t. lxvi, p. 384-440. — Blank, *Die Lehre des heil. Augustinus vom Sakramente der Eucharistie*, Paderborn, 1906. — Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, Paris, 1710, n. vi, xlv. — P. Bougeant, *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, 2 vol., Lyon, 1729; *Réfutation de la dissertation du P. Le Brun*, Paris, 1727. — E. Bouvy, *Les Églises orientales, traditions et liturgies eucharistiques*, dans *Congrès eucharistique de Reims*, 1894, p. 756; et *Revue augustinienne*, t. i, p. 469. — Buchwald, *Die Epiklese in der römischen Messe*, Vienne, 1907. — Nic. Cabasilas, *Expositio liturgiæ*, *P. G.*, t. cl., col. 429. — M. Chaine, S.J., *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien*, in-8°, Rome, 1910; cf. *Échos d'Orient*, t. xiii, p. 372. — J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, t. i, p. 273. — Drews, *Epiklese* dans *Realencyclopädie für die protest. Theologie*, 1898, t. v; *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons*, Tubingen, 1902. — Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris, 1896. — E. S. Ffoulkes, *Primitive consecration*, 1885. — J. Th. Franz, *Der eucharistische Consecrationsmoment :* I. *Der Consecrationsmoment im Speisesaal zu Jerusalem*, Würzburg, 1875; II. *Die eucharistische Wandlung u. die Epiklese der grieschischen u. orientalischen Liturgien*, Würzburg, 1840. — Card. Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Romæ, 1887. — Halusynsky, *De nova illustratione epicleseos*, dans *Acta I conventus Velehradensis*, Prague, 1908, p. 68, 69. — C. Henke, *Die katolische Lehre uber die Consecrationswork der heil. Eucharistie*, Trèves, 1850. — Hergenröther, *Photius*, t. iii, p. 601, 769. — Höfling, *Das Sakrament der Taufe*, Erlangen, 1846, p. 470 sq. — L. Hoppe, *Die Epiklesis der Griechischen u. oriental. Liturgies u. der römische Consekrations-Kanon*, Schaffhausen, 1864. — Jugie, *L'épiclèse et le mot antitype dans la messe de saint Basile*, dans *Échos d'Orient*, 1906, p. 193 sq. — Karabinow, *Eskaritcheskaia molitva....* (Sur l'origine de l'anaphore, sur l'épiclèse et l'intercession, examen de quelques anaphores), Pétrograd, 1898. Cf. *Échos d'Orient*, 1910, t. xiii, p. 306. — Kraus, *Epiklesis* dans *Realencyclopädie*, Freiburg, 1882, t. i. — Lamy, *Dissertatio de Syriorum fide et disciplina in re eucharistica*, Lovanii, 1859. — A. Langhorst, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. xxi, p. 200, 599. — Fr. Lauchert, *Die Lehre der heiligen Vater Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johanes Chrysostomus u. Johannes von Damaskus, von der Eucharistie*, dans la *Revue internationale de théologie*, Berne, 1894. — P. Le Bachelet, *Consécration et épiclèse*, dans les *Études*, 1898, t. lxxv, p. 477. — Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du ve siècle*, dans les *Études*, 1908, Paris, t. cvii, p. 477-497. — Le Brun, *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de consécration de l'eucharistie*, Paris, 1727; *Lettre qui découvre l'illusion des journalistes de Trévoux dans le jugement de la défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, Paris, 1728; *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1860, t. iii, p. 212 sq., 613 sq. — Paul Lejay, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. vii, p. 278-280. — Lievin-Baurain, *L'épiclèse*, dans *Revue augustinienne*, 15 oct. 1902, p. 460. — E. Lingens, *Die eucharistische Consecrationsform*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theologie*, Innsbrück, 1897. — Loofs, *Abendmahl*, dans *Realencyclopädie* de Hauck, 1896, t. i. — Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, p. 30-40, 469-492. — Maltzew, *Die gottlichen Liturgien unserer hl. Väter Johannes Chrysostomus*, etc., Berlin, 1890 (Dissertation sur l'épiclèse à la fin de l'ouvrage). — Markovic, *Ueber die Eucharistie mit besonderer Ruchsicht der Epiklese*, Agram, 1874. — Petrus Magilar, *Confessio orthodoxa* (1643), dans Kummel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, Ienæ, 1850. — Fr. K. Meier, *Versuch einer Gechischte der Transsubstantiations lehre*, Heidelberg, 1832. — Moureau, *Canon*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. ii., col. 154 sq. — Aug. Naegle, *Die eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus*, Freib. im Breisgau, dans *Strassburger Theolog. Studien*, t. iii. notamment p. 47, 127, 134, 143. — J. M. Neale, *A history of holy eastern Church*, London, 1850, t. i, p. 492. — Orsi, *Dissertatio theologica de liturgica Spiritus incarnatione*. Mediolani, 1731. — P. de Puniet, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, dans *Revue bénédictine*, t. xxvi, janv. 1909, p. 34-51; *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, dans *XIXe Congrès eucharistique*, Westminster, 1908, p. 396, 398. — G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs*

[1] *The Church quarterly review*, juillet 1908, t. lxvi, p. 399 sq.

Jahrh. der Kirche, Freiburg in Br., 1908. — I. Quandt, *Divinitas Spiritus Sancti, ex* ἐπικλήσει *in consecratione eucharistiæ demonstrata*, Regiomonti, 1743. — Renaudot, *La perpétuité de la foi dans l'Église touchant l'eucharistie*, Paris, 1711. — Gummey Riley, *The consecration of the eucharist*, London, 1908. — S. Salaville, *Les fondements scripturaires de l'épiclèse*, dans *Échos d'Orient*, 1909, p. 5 sq.; *Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balizeh*, dans *Échos d'Orient*, nov. 1909. — *L'épiclèse dans le canon romain de la messe*, dans *Revue augustinienne*, 1909, t. XIV, p. 303-318, 547-568; *La liturgie décrite par saint Justin et l'épiclèse*, dans *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 129 sq., 222 sq.; *L'épiclèse d'après saint Jean Chrysostome*, dans *Échos d'Orient*, 1908, p. 101 sq.; *Consécration et épiclèse d'après Chosrov*, dans *Échos d'Orient*, 1911, p. 10 sq.; *Formules orientales analogues aux oraisons* Supra quæ *et* Supplices te *du canon romain*, dans *Revue augustinienne*, 1909, p. 303-318; art. *Épiclèse*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 194 sq.; *Doctrina de Spiritus Sancti ex filio processione in quibusdam Syriacis epicleseos formulis*, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, Prague, 1909, t. V, p. 165-172. — Th. J. Scheeben, *Studien über den Messcanon*, dans *Katholik*, 1866, t. II, p. 56 sq., 679 sq.; *Mysterien des Christenthum*, Freiburg, 1865, p. 489. — Schell, *Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III, p. 539; cf. F. Muller, dans *Zeitsch. für kath. Theologie*, 1894, p. 704, et *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1896, t. I, p. 546. — Dr. Schermann, *Die Gottheit der heil. Geister nach den Greischischen Vatern des Vierten Jahrh.*, Freiburg im Br., 1901; *Die pseudo-Ambrosius Schrift.* de Sacramentis, dans *Römisch. Quartalschrift*, 1903, t. XVII, p. 249; *Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh*, dans *Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1910, t. XXXVI. — Aloys Schmid, *Epiklesis*, dans *Kirchenlexicon*, t. IV. — S. Scholliner, *Ecclesiæ orientalis et occidentalis concordia in transsubstantiatione historiæ consecrationis a D. Rudolpho Kislingio fictæ opposita*, Ratisbonnæ, 1759. — C. Schöttzen, *De notione et usu* τῆς ἐπικλησέως *Ecclesiæ græcæ ad Spiritum Sanctum in eucharistia*, in-4°, Starg, 1723. — Severus, *The sixt book of the select letters of Severus patriarch of Antioch*, London, 1904. — Sorg, *Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie u. die Transubstantiation*, dans *Theolog. Quartalschrift*, Tubingen, 1897. — G. E. Steitz, *Die abendmahlslehre der Grieschischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Gotha, 1864-1868, t. IX-XIII. — Ad. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910; *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, Vienne, 1905. — Syméon de Thessalonique (XVI^e siècle), *Responsa ad Gabrielum*, *P. G.*, t. CLXI, col. 931. — Théodore d'Antida, Προθεωρία κεφαλαιώδης, dans Mai, *Nova Patrum collectio*, t. VI, p. 572 sq. — Théodore de Mélitène (XIV^e siècle), *Ethicon*, dans Mai, *Nova Patrum collectio*, p. 475 sq. Cf. *P. G.*, t. CXLIX col. 946. — Toutée, *Introductio ad opera S. Cyrilli Hieros.*, dissert. III, p. 236 sq. — Varaine, *L'épiclèse eucharistique*, Paris, 1910. — J. Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl u. seine Geschichte*, in-8°, Heidelberg, 1896. — G. Zattoni, dans *Revista storico critica delle scienze theolog.*, avril 1905; cf. *Revue du clergé*, 1^er nov. 1905, p. 519. — P. Zorn, *De* ἐπικλήσει *veterum ad Spiritum Sanctum in S. cæna*, Rostochii, 1705. Cf. *Dictionn. d'archéologie et de liturgie*, t. I, col. 1885, 1896, 1899, 1915.

F. CABROL.

ÉPICURÉISME. Au cimetière de Prétextat, il arriva qu'un jour les *fossores* chrétiens débouchèrent dans le caveau d'un hypogée préparé pour un prêtre de Sabazius et quelques-uns de ses disciples, caveau qui communique librement aujourd'hui avec la catacombe [1] (voir *Dictionn.*, t. I, col. 838, 1507, fig. 355). L'inscription principale d'une tombe dont les fresques représentent la mort d'une femme enlevée par Pluton, sa descente aux enfers sous la garde de Mercure psychopompe, son jugement et son admission au banquet des bienheureux, est ainsi libellée [2]:

PLVRES ME · ANTECESSERVNT, dit la défunte, OMNES EXPECTO · MANDVCA VIBE [3] LVDE ET VENI AT ME · CVM VIBES · BENEFAC · HOC · TECVM FERES. Cette formule est épicurienne dans sa teneur, mais on l'a méconnu pour y découvrir une touchante exhortation à la bienfaisance : *cum vibes, benefac*, qui ne s'y trouve qu'à la condition qu'on l'y mette. Le complément *hoc tecum feres* qui suit immédiatement met sur la voie de l'interprétation définitive, puisqu'il s'agit ici d'un emprunt textuel à Pétrone [4]. On lit, dans le *Satyricon*, ce détail sur les mœurs de Chrysante : « Il avait, dit Philéros, convive de Trimalchion, une santé de fer, et était noir comme du poil de corbeau. Je l'ai eu, dans le temps, comme mignon; et, vieux, il était encore fier et gaillard. Il n'aurait pas respecté, je crois, le chien de la maison. Il aimait aussi la fillette et faisait flèche de tout bois, » et Philéros ajoute : « Je me garderai bien de blâmer en lui ces fredaines. C'est tout ce qu'il a emporté de ce monde. » *Hoc enim solum secum tulit* [5].

On rencontre l'équivalent de cette dernière phrase sur deux marbres païens [6]. Là encore c'est le défunt qui prend la parole : QVOD · EDI BIBI · MECVM HABEO, dit-il, QVOD RELIQVI PERDIDI. Et ailleurs : QVOD COMEDI · ET · EBIBI TANTVM MEV · EST.

Dans un sermon destiné à exposer et à défendre le dogme de la résurrection, saint Augustin s'exprime ainsi : « Les gentils et ceux qui se rient de la résurrection ne cessent de murmurer à nos oreilles : *Manducemus et bibamus, cras enim moriemur.* Ils se moquent aussi de ceux qui affirment la résurrection des morts, en leur disant : Voyez celui-là, il est descendu au tombeau, entendez-vous sa voix? Il ne saurait parler. Entendrais-je la voix de mon père, de mon aïeul, celle de mon bisaïeul? Qui s'est jamais relevé de la tombe? Qui a pu dire ce qui se passe aux enfers? Faisons-nous du bien tant que nous vivons : *Bene nobis faciamus cum vivimus* [7]. » Ce sont des termes analogues à ceux de l'inscription de l'hypogée; cepen-

[1] R. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, dans C. Cahier et A. Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1856, t. IV, p. 1-54. — [2] E. Le Blant, *D'une acception épicurienne du verbe « benefacere »*, dans *Revue archéologique*, 1875, I, p. 359. — [3] *Bibe* et non pas *vive*. — [4] J. Beaurredon, *Lettre*, dans *Revue archéologique*, 1875, II, p. 407. — [5] *Satyricon*, c. XLIII : *Corneolus fuit, niger tanquam corvus; noveram hominem olim molliorem, et adhuc salax erat. Non, me Hercules, illum puto in domo canem reliquisse. Imo etiam puellarius erat. Annis Minervæ homo. Nec improbo: Hoc enim solum secum tulit.* — [6] Noël Des Vergers, *Lettre à M. Letronne sur quelques inscriptions de l'Ombrie et du Picenum*, p. 21, extrait de la *Revue de philologie*, 1845, t. I; Steph. Borgia, *Memorie storiche della città di Benevenio*, Roma, 1763-1769, t. II, p. 232. — [7] S. Augustin, *Serm.*, CCCLXI, *De resurrectione mortuorum*, 4, 6, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1601. « Quand nous ne serons plus, ajoute-t-il (le païen), ce que nos parents, nos amis pourront apporter à notre tombe, ce sera pour eux qui seront en vie et non pour nous qui seront morts. » On voit que les païens du V^e siècle avaient complétement oublié la doctrine ancienne, celle qui, du temps de Lucien, regardait les libations, les mets apportés au tombeau, comme les seuls aliments des défunts.

dant celle-ci dit simplement : CVM VIBES (*vivis*) BENEFAC, saint Augustin dit de façon plus explicite : *Bene nobis faciamus cum vivimus*, et le régime qui manque au verbe dans la légende sépulcrale de Rome pourrait laisser l'interprétation douteuse. Mais nous lisons ceci dans l'Ecclésiaste : *Et cognovi quod non esset melius nisi lætari et facere bene in vita sua*, verset dont le suivant précise le sens matérialiste : *Omnis enim homo qui comedit et bibit et videt bonum de suo labore, hoc donum est Dei* [1].

L'histoire des idées épicuriennes dans le christianisme ne peut être appréciée avec exactitude qu'à la condition de tenir compte de l'ambiance, de la routine, afin de ne pas exagérer quelques formules sans conséquence. Nous avons montré que l'emploi du sigle D. M. ne prouvait d'aucune manière l'affiliation, le souvenir, la culture païenne des fidèles qui laissaient ces lettres compromettantes au sommet de leur épitaphe, ils n'y prêtaient plus même attention. De même certaines affirmations épicuriennes leur paraissaient sans inconvénient, à force de les avoir entendu employer autour d'eux. Il faut reconnaître que la société païenne n'y regardait pas de bien près. *Non fueras, nunc es, iterum nunc desines esse*, lit-on sur une inscription africaine [2] et, en Italie : *nec scio quit nunc sim nec scio quit fuerim* [3]. Sur des épitaphes grecques : οὐκ ἤμην, γενόμην· ἤμην, οὐκ εἰμί· τοσαῦτα ‖ εἰ δέ τις ἄλλ' ἐρέει· ψευσεται · οὐκ ἔσομαι [4]; ou bien encore : εὐψυχῶ Νικομήδης, ὅστις οὐκ ἤμην, καὶ ἐγενόμην, οὐκ εἰμὶ καὶ οὐ λυποῦμαι [5].

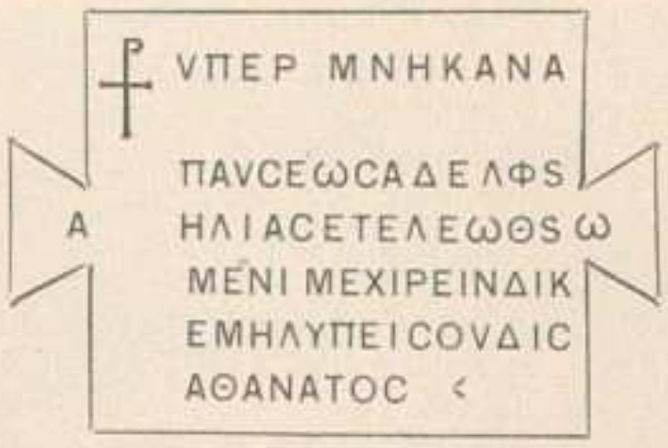
Environnés de gens pour lesquels ces formules étaient d'un usage quotidien, les chrétiens ne s'en abstenaient pas. Tertullien lui-même écrit : *qui non eras factus es, quum iterum non eris, fies* [6] et la formule : NON FVI, FVI, NON SVM, NON CVRO était si commune qu'on la représentait par les seules initiales. Une sylloge épigraphique [7] du XII[e] siècle indique *in ecclesia Lateranensi*

Quisquis ades qui morte cades sta perlege plora
Sum quod eris, quod es ante fui, pro me precor ora,

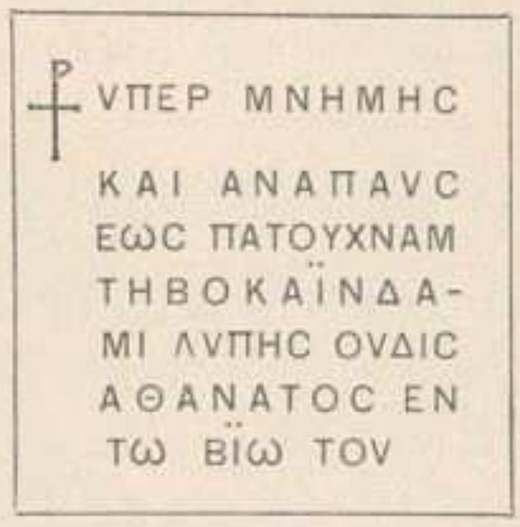
distique qui rappelle celui-ci, à peu près de la même époque [8] :

Vos qui transitis nostri memores rogo sitis
Quod sum hic eritis, fuimus quandoque quod estis.

C'est surtout en présence du spectacle de la mort frappant et brisant sans pitié que l'épicuréisme s'affirmait comme une bravade et une revanche; parfois c'était une sorte de résignation stoïque : « Personne n'est immortel. » Cette affirmation se lit sur un grand nombre de tombes chrétiennes, à Rome, en Chypre, en Syrie, en Égypte, en Décapole, en Nubie. Dans les carrières situées derrière les temples de Kélabscheh, on lit [9] :



et cette deuxième sur laquelle la formule se développe [10]:



on la retrouve chez les Juifs [11] et sur les plus anciennes inscriptions chrétiennes [12] :

ΘΑΡΟΙ ΑCΚΜΕ
ΟΥΔΙC ΑΘΑ
ΝΑΤΟC

Souvent on rencontre la même pensée : *Heu tu viator lasse qui me pretereis ‖ cum diu ambulareis tamen hoc veniundum est tibi* [13]; *Dolere noli matrem faciundum fuit* [14]; *Amici nolite tristare quia omnes morituri sumus* [15], et bien d'autres variantes encore [16]. Au cimetière de Prétextat, à une date où le grec est encore d'un usage rare à Rome, on trouve sur une épitaphe [17] :

Εὐψύχει Σεκοῦνδα
οὐδεὶς ἀθάνατος Ῥηγιτᾶνα

mais bientôt on s'avise que cette formule a besoin d'un correctif et on ajoute ἐν τῷ βιῷ τουτῷ comme à Kalabscheh, ou bien εν τωι κοσμωι τουτωι, ou encore ὑπὲρ γῆς; ce qui revient à dire : Personne n'est immortel dans cette vie, ou bien : dans ce monde; et à sous-entendre : mais nous le serons dans l'autre (voir ÉGYPTE, col. 2520-2521). Plus tard, on traduit la formule [18]:

[1] Eccl., III, 12,13. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2885; cf. *ibid.*, t. V, n. 1939; t. VI, n. 9258; t. VIII, n. 3463. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 3415. — [4] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 6745. — [5] G. Kaibel, *Inscriptiones græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 595; cf. C. Cavedoni, *Museo del Catajo*, in-8°, Modena, 1842, p. 116; Furlanetto, *Antichi lapide del museo d'Este*, in-8°, Padova, 1837, p. 145; Allmer, dans *Revue épigraphique du midi de la France*, 1882, p. 322, 323; Mommsen tient pour moderne l'inscription du *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 377*i. — [6] *Apologeticum*, c. XLVIII. — [7] Ms univers. Heidelberg, scrin. IX, 23; cf. De Rossi, *Inscript. christ.*, 1888, t. II *a*, p. 223; cf. *Archivio della Societa patria*, t. II, p. 361 sq. — [8] *Jahrbücher d. Vereins d. Alterthumsfr. in Rheinlande*, 1875, t. LVI, p. 213. — [9] Sayce, *Inscriptions et papyrus grecs d'Égypte*, dans *Revue des études grecques*, 1894, t. VII, p. 296; G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, 1908, n. 619; *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1903, p. 81, n. 26; voir *Dictionn.*, t. III, col. 2877, 3036; E. Le Blant, *Tablai égyptiennes à inscriptions grecques*, n. 21, 22, 23; Lee Pitcairn, *Greek inscription from the Decapolis*, dans *Palestine Exploration fund. Quarterly statement*, 1911, p. 56 sq. — [10] Sayce, *ibid.*, p. 296; G. Lefebvre, *op. cit.*, n. 620. — [11] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 6447; *Mélang. d'archéol. et d'histoire*, 1892, t. XII, p. 459 sq. — [12] G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani*, in-4°, Roma, 1785, p. 130; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. XXXI, n. 78. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4111. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 19989. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7149. — [16] G. Marini, *Iscriz. antiche delle ville e de' palazzi Albani*, 1785, p. 129-130; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 21278; t. X, n. 6771; cf. E. Caetani-Lovatelli, *Thanatos*, dans *Atti della reale Accademia dei Lincei, anno. CCLXXXIV*, 1887, série 4°, *classe di sc. mor. stor. e filologiche*, t. III, p. 49, note 4. — [17] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vetro*, p. 168; Boldetti, *Osservazioni*, p. 382; Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. III, p. 27; Merklin, dans *Archäol. Zeitung*, 1849, p. 106; *Corpus inscriptionum græcarum*, t. III, n. 6523*b*; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LIX, n. 10, Cf. O. Marucchi, *Kleine Mittheilungen*, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XII, p. 281; Amico, *Catana illustrata*, 1741, part. I II, p. 275. — [18] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1782, p. 735, n. 475.

NEGOTIAS COIVGI SVAE
IVSSE NEMO INMORTALIS N
LVS DEVS DOMINE QVI DEDISTI O
CERSITIONE SVSCIPE ANIMA
ANT TV NOMENTVNT QV
QVE FECIT CVM CONI
A·XI·D·XXV

Dans le même ordre d'idées nous rencontrons une formule brève et amère (fig. 4140) : « C'est la vie! » ou bien « Voilà la vie ! »

Cette inscription, où le latin se mélange avec le grec et qui se termine par une série de symboles, est conservée au musée de Latran. On y fait la mémoire d'une certaine famille composée de *Beratius Nicator Lazaria et Julia et Onesime cum filios. Benemerentes;* l'énumération et l'éloge s'achèvent par ces mots: ὁ βιός ταῦτα [1].



4140. — Épitaphe du musée du Latran.
D'après O. Marucchi, *I monumenti*, pl. LVII, n. 8.

Cette formule est tout à fait exceptionnelle dans l'épigraphie chrétienne. Sur une inscription chrétienne de Tanagra, on lit ce seul mot : TAYTA [2], et sur une inscription de la catacombe de Calliste on voit deux époux se préparant de leur vivant une tombe [3] :

....*us et*.....NA EIVS
*uxor vivi fecer*uNT
TAV
TA

Ici encore la formule se contracte en un mot unique, mais écrit en caractères latins; elle était cependant d'importation hellénique, car ce Beratius, gentilice unique à Rome, est certainement un étranger, peut-être un Galate, puisque nous connaissons en Galatie un Beratius qui compose à sa femme une épitaphe terminée par ces mots O BIOC TAYTA [4]. La coïncidence est trop remarquable pour être fortuite; de plus, le cubicule isolé de Beratius entre les voies Appienne et Latine se trouve près de nombreuses tombes d'Asiates. Quant à cette formule ὁ βιὸς ταῦτα, elle est fréquente chez les païens [5].

Rappelons encore le μετὰ πάντα τοῦτο d'une inscription de Palestine [6], et, sur une inscription de Syrie dont le christianisme est discuté : ὅταν κάμῃς, τοῦτο τέλος [7].

Enfin, à Arles une inscription compare la vie trop brève d'une fillette de trois ans au parfum des fleurs si vite évaporé [8] :

Jacet·sub·hoc·signno·dulcissima·Secundilla
que rapta·parentibus reliquit dolorem.
ut tam dulcis erat tanquam aromata.
desiderando semper mellea vita
que·vixit·annis·III·men·VI·die·XVI.
Ἀρωμάτι, ταῦτα

H. Leclercq.

ÉPILER (Pinces a). Nous mentionnerons seulement quelques-uns de ces petits objets dont la destination n'exige pas de description. On a mentionné déjà celle d'Envermeu (voir ce mot) [9]. H. Baudot en trouva cinq à Charnay, dont une en fer et quatre en bronze, les tiges faisaient ressort et avaient conservé leur élasticité [10]. Également à Herpes (Charente) dans des sépultures de femmes, et parfois avec la tranche coupante [11]; enfin dans les localités suivantes : Andernach, Benouville, Brissy-Hamegicourt, Caranda, Charnay, Criteuil, Engers, Envermeu, Épave, Freschaux, Harmignies, Herpes, Lenglay, Londinières, Manneville, Meckenheim, Menoux, Noiron-lès-Cîteaux, Obrigheim.

H. Leclercq.

ÉPINAL (Manuscrit d'). Sans offrir un intérêt liturgique, le manuscrit *68* de la bibliothèque d'Épinal mérite une notice, à raison des secours qu'il fournit pour l'étude de la paléographie mérovingienne [12]. Ce manuscrit contient 209 feuillets de parchemin mesurant 0 m. 27 sur 0 m. 23; il porte la date suivante :

[1] R. Garrucci, *Monumenti del museo Lateranense*, in-fol., Roma, 1861, pl. L, p. 110, fig. 3; *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. III, pl. 184, n. 10; De Rossi, *Triplice omaggio*, pl. XIV, n. 8; E. Le Blant, dans *Revue archéologique*, 1877, p. 280; *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, préf., p. XXXIII; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 16-17; Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturgica*, 1901, t. I, n. 2883; O. Marucchi, *Monumenti del museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1910, pl. LVII, n. 8. — [2] L. Duchesne, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1879, p. 144, 145. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 336, pl. XXIX, n. 9. — [4] G. Perrot, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie*, in-fol., Paris, 1861, p. 379. — [5] G. Marini, *op. cit.*, p. 97-99; Amati, dans *Giornale Arcadico*, t. XXXII, p. 118; Estrangin, *Description de la ville d'Arles*, in-8°, Aix, 1838, p. 170; W. Frœhner, *Inscriptions grecques du musée du Louvre*, in-8°, Paris, 1865, n. 278; G. Perrot, *Inscriptions d'Asie Mineure et de Syrie*, dans *Revue archéologique*, 1877, p. 59; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 4075. — [6] Allen, dans *American journal of philology*, 1885, t. VI, p. 206, n. 27. — [7] Waddington, *Inscriptions de Syrie*, n. 1936. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n, 874; Kaibel, *Inscript. græcæ*, n. 2475. — [9] Cochet, *Normandie souterraine*, in-8°, Caen, 1854, p. 219; Barrière-Flavy, *Arts industriels*, 1901, t. I, p. 202-204; p. 203, fig. 73, pince d'Envermeu. — [10] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures barbares de Bourgogne*, 1860, p. 72-73, pl. XVIII, fig. 15,16,17, — [11] Lindenschmidt, *Handbuch des deutschen Abterthumskunde*, p. 321. — [12] Michelant, *Manuscrits de la bibliothèque d'Épinal*, dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, in-4°, Paris, 1861, t. III, p. 427, n. 68; L. Delisle, *Sur un manuscrit mérovingien de la bibliothèque d'Épinal*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et bellet.*, 1877, série IV, t. V, p. 274-276; *Notice sur un manuscrit mérovingien de la bibliothèque d'Épinal*, in-fol., Paris, 1878; Edm. M. Thompson, *An introduction to greek and latin palæography*, in-8°, Oxford, 1912, p. 363, 367, fac-similé n. 131; *The new palæographical Society*, pl. 207, 208.



LE COURONNEMENT D'ÉPINES

Fresque de la Catacombe de Prétextat *(IIe Siècle)*.

Imp. G. Dieterque Paris

Ainricus hunc librum scribere abba rogavit, anno III regni Childirici regis. Quicunque legerit, obsecro ut pro ipso et obœdientiam implentibus orare dignetur.

Ruinart [1] et Mabillon [2] ont hésité sur la lecture du premier mot : ...*vicus*, écrit Ruinart; ...*ricus*, écrit Mabillon; J. Matter est moins embarrassé, il écrit *Clodovicus* [3]; Michelant ne l'est pas du tout, car il omet le mot litigieux, que Léopold Delisle lit : *Ainricus*. Cette souscription est mérovingienne, ainsi qu'on peut s'en convaincre par l'observation des *c* allongés des mots *quicunque* et *Childerici*, et dans la liaison de la lettre *e* avec les lettres *r*, *c* et *n*, dans les mots *scribere*, *obsecro*, *obœdientiam* et *implentibus*. L'authenticité de cette souscription est à l'abri du soupçon [4].

L'abbé Henri (?) a fait copier le livre en la troisième année du règne de Childéric. Il peut s'agir de Childéric II, en 662, ou de Childéric III, en 744. Mabillon et Delisle se rangent à cette dernière date, mais Delisle fait observer que, « dans l'état actuel de nos connaissances, il serait difficile de donner des raisons péremptoires en faveur de l'une ou de l'autre date. Mais, que le manuscrit soit de l'année 662 ou de l'année 744, il n'en doit pas moins être cité comme un des exemples les plus authentiques et les plus curieux de l'écriture mérovingienne à la fin du VII[e] ou au commencement du VIII[e] siècle [5]. » Nous avons ici un nouvel exemple de l'usage adopté à l'époque où ce livre fut transcrit, de recourir à plusieurs scribes auxquels on confiait un certain nombre de cahiers [6]. On obtenait un résultat peu flatteur, un même volume présentait une grande variété d'écritures, depuis l'onciale jusqu'à la cursive; en outre, il fallait raccorder les cahiers et, pour cela, surcharger certaines pages tandis que d'autres restaient à moitié blanches [7]. On ne peut que mettre au compte d'une époque mal civilisée ces méthodes trop rudimentaires; il semble qu'avec un peu de soin, il n'eût pas été impossible d'appareiller des équipes de scribes sachant tracer des caractères peu dissemblables, particulièrement pour l'onciale et la semi-onciale, qui réduisent au minimum l'individualisme de la main. De tout ceci on ne se préoccupait nullement.

Le contenu du manuscrit d'Épinal, analysé par L. Delisle, ne se rapporte pas à nos études.

H. LECLERCQ.

ÉPINES (COURONNEMENT D'). Dans une crypte du cimetière de Prétextat, deux parois ont été décorées de fresques vers la moitié du II[e] siècle. Chaque paroi avait quatre scènes, mais sur les huit sujets quatre seulement sont conservés et certains d'entre eux ne le sont qu'en partie. Parmi les sujets représentés nous avons déjà fait connaître la Vierge à l'enfant (voir *Dictionn.*, t. II, pl. hors texte, au mot CATACOMBES *(Art des)*; nous mentionnons aussi, d'une façon particulière, le couronnement d'épines. Cette représentation est unique en son genre dans l'ancien art chrétien. Au centre, le Christ, debout, vêtu du pallium et non de la chlamyde de pourpre dont parle l'Évangile; deux soldats en tunique et chlamyde se tiennent à sa droite; un de ces soldats tient un bâton à la main, l'autre un roseau, dont il frappe la tête du Sauveur, ainsi qu'il est dit dans l'Évangile : *(milites) percutiebant caput ejus arundine*. On voit la trace d'un oiseau perché sur un arbre (fig. 4141, hors texte).

H. LECLERCQ.

ÉPINGLE. Cet objet de toilette féminine ne concerne l'archéologie chrétienne que par les trouvailles faites dans les catacombes et dans les cimetières. Il est vraisemblable que les artisans qui fabriquaient des épingles pour soutenir la coiffure songèrent à flatter leur clientèle chrétienne en ciselant des sujets destinés à lui être agréables. Pour se faire quelque idée de l'infinie variété des motifs, autant vaudrait entreprendre le classement et la description des épingles en usage chez nos contemporaines. Une élégance et un goût exquis rivalisaient avec une technique habile; les métaux précieux, l'ivoire, l'os, les minéraux étaient mis à contribution. Boldetti a fait connaître quatre épingles trouvées dans les catacombes [8] (fig. 4142, n. 5, 6, 7, 8). M. Greppo possédait un objet de ce genre spécialement intéressant par cette inscription tracée sur trois faces de l'épingle, qui est hexagonale [9] (fig. 4142, n. 4) :

+ ROMVLA
VIVAS IN DEO
SEMPER

Ces épingles en métal étaient offertes en présent et c'est ce qui explique la présence d'un nom gravé. Nous en avons un autre exemple; sur une épingle de bronze trouvée à Senorbi, en Sardaigne, on lit [10] :

SENARIA IN DEO BIBAS

Cette épingle est conservée au musée de Cagliari, ainsi que celle-ci, en bronze, sur laquelle on lit [11]:

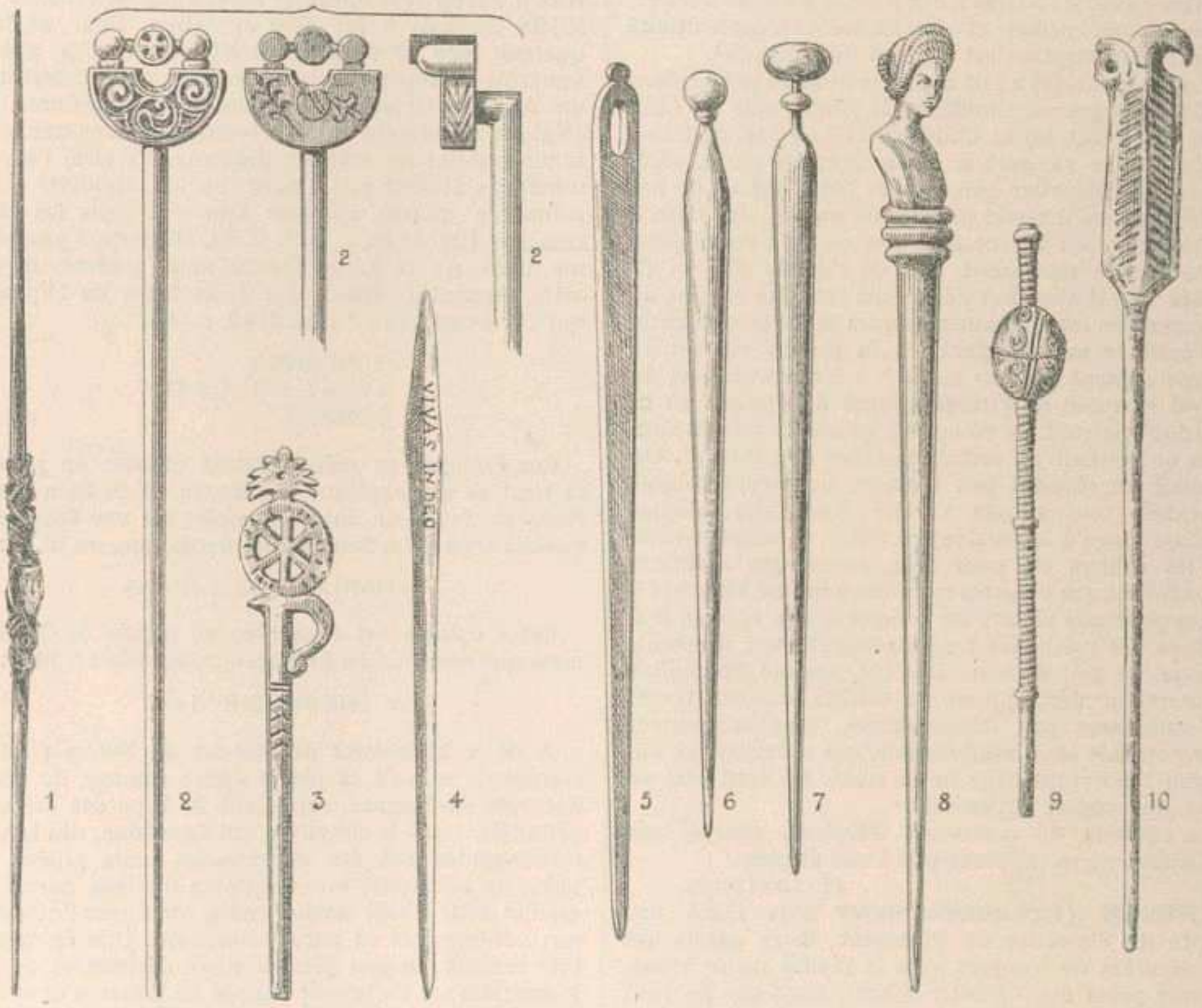
+ THEDVOSIA VIVAS

A deux kilomètres au sud-est de Penne (Lot-et-Garonne), se voit la petite église romane de Saint-Saturnin-de-Magnac, rappelant le type des oratoires primitifs. Dans le cimetière qui l'avoisine, des tombes intéressantes ont été découvertes mais pillées. En 1890, on découvrit une vingtaine d'auges, parmi lesquelles celle d'une femme riche, ainsi que l'attestent son vêtement et sa parure luxueuse. Une épingle de tête mesure un peu plus de deux décimètres de longueur; elle est en argent plaqué de lames d'or sur un tiers de sa surface. Elle est ornée d'un renflement ou nœud polyèdre, dont les faces principales sont des losanges coupés par une croix de Saint-André, gravée, ou par deux barres en forme de V, avec des remplissages de petits traits. Les arêtes des losanges et des triangles sont striées. La netteté de toutes ces entailles accuse l'emploi du burin. Le revêtement d'or est complètement orné de filets délicats. Cette épingle, qui est une fort belle œuvre d'orfèvrerie, avait sans doute pour tête une boule d'or. La sépulture n'est pas antérieure au VII[e] siècle [12].

[1] *Iter litterarium in Alsat. et Lotharing.*, dans *Œuvres posthumes de Mabillon et de Ruinart*, t. III, p. 469. — [2] *Annales ordinis sancti Benedicti*, t. II, p. 200; B. Hauréau, *Gallia christiana*, t. XV, col. 537. — [3] J. Matter, *Voyage littéraire en Alsace par dom Ruinart*, in-8°, Strasbourg, 1829, p. 119. — [4] L. Delisle, *Notice*, p. 5 et pl. IV, en bas, fac-similé de la signature. — [5] *Ibid.*, p. 6. — [6] Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot ÉCRITURE, col. 2014; cf. L. Delisle, *Notice sur un manuscrit mérovingien contenant des fragments d'Eugyppius*, in-fol., Paris, 1875. — [7] Ainsi, la moitié de la dernière page du cahier XXVII (fol. 195 v°) est restée en blanc; la portion écrite se termine par la syllabe *ma*, commencement du mot *maxime*, dont les deux dernières syllabes *xime* sont en tête de la première page du cahier XXVIII (fol. 196). — [8] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, pl. III, n. 18, 19, 20, 21; cf. Martigny, *Dictionn.*, 1865, p. 467; 1877, p. 532, Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. I, fig. 100; A. Nicaise, *Notice sur des épingles en os découvertes à Lyon dans le cimetière romain de Saint-Just*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1888, p. 239. — [9] Martigny, *op. cit.*, p. 532; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. XX, n. 5. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 8072[18]; A. Héron de Villefosse, *Une épingle à cheveux*, dans *Pro Alesia*, 1908, tiré à part, p. 11. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 8072[19]. — [12] G. Tholin, *Découverte de bijoux antiques*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1891, t. LII, p. 135-137..

En Écosse, une épingle mesurant 0 m. 16 et figurant une croix dans un cercle, croix grecque à branches épatées, entre deux petits globes; au-dessous, un panneau émaillé, de style celtique (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2952, fig. 2330) (fig. 4142, n. 2) [1].

En Égypte, nous trouvons des épingles de métal, d'ivoire, d'or et même de bois [2] (fig. 4143). Le sujet varie; sauf un dauphin, quelques coqs et des oisons qui ne semblent pas disposés à se laisser déterminer avec plus de précision, ce n'est guère qu'une sphère arrondie ou ovulaire, parfois rayée à la manière d'une pomme de pin. La tige est plus ou moins longue, et effilée; quelquefois à la partie supérieure quelques cercles tracés, pour donner prise en saisissant l'objet.

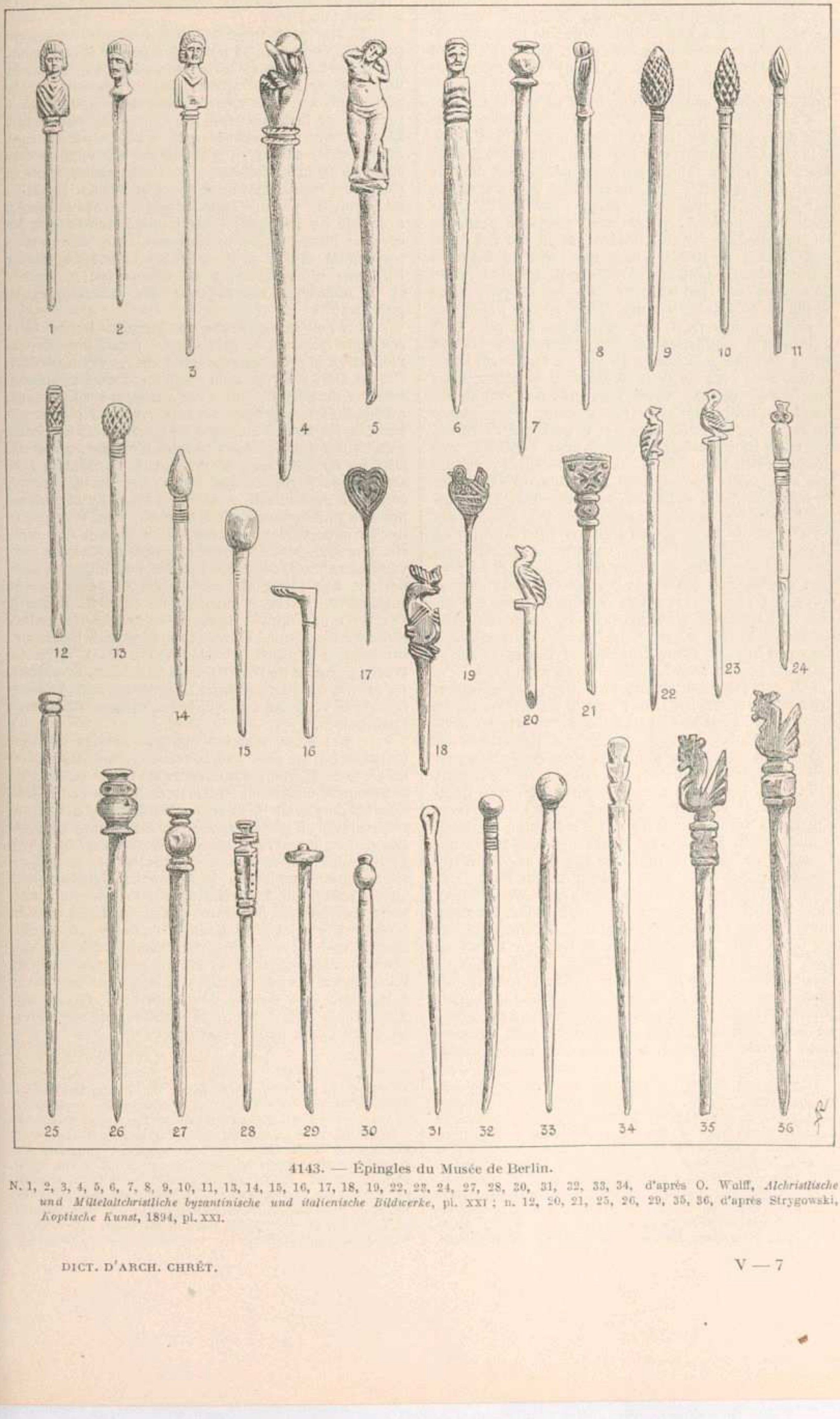


4142. — Épingles.

1. D'après O. Wulf, *Altchristliche und Mittelalterliche Bildwerke*, 1909, pl. XI, n. 307. — 2. D'après J. Anderson, *Scotland in early christian times*, 2e série, 1881, p. 39, fig. 26. — 3. D'après Kaufmann, *Handbuch der christliche Archæologie*, 1913, p. 627, fig. 255. — 4. D'après L. Perret, *Les Catacombes de Rome*, t. IV, pl. 20, n. 5. — 5, 6, 7, 8. D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 502. — 9, 10. D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples de la Gaule*, 1901, t. I, p. 101, fig. 33-34.

Nous ne trouvons dans les anciens auteurs aucune indication technique sur la coiffure des femmes chrétiennes autres que celles qui ont été citées déjà (voir *Dictionnaire*, t. III, col. 1307). Chez les Francs nous ne sommes pas fort bien renseignés. Les jeunes filles devaient porter les cheveux flottants, d'où le texte *in capilis esse* employé dans les lois germaniques, pour désigner leur état civil. Les femmes mariées les relevaient vraisemblablement en forme de nœud sur le haut de la tête [3]. Beaucoup de tombes de l'époque barbare ont fait rencontrer un objet qui tient du poinçon, du stylet à écrire et dont la destination a été d'abord méconnue. Cette tige de bronze est exclusivement constatée dans les sépultures de femmes, ce qui est déjà significatif; cet objet est presque constamment posé, dans les tombes, soit sur la poitrine, soit près de la tête. Les uns voient des épingles à cheveux dans ces tiges en bronze, souvent argentées ou dorées, terminées par une boule sphérique ou polyédrique avec grenats incrustés, ou bien par une tête d'oiseau de proie. L'abbé Cochet n'hésite pas [4], d'après ses trouvailles personnelles et les communications de ses amis, notamment Roach Smith [5]. M. A. Gosse a recueilli une épingle en bronze sur la tête d'une femme à La Balme et « l'oxydation avait retenu quelques-uns des cheveux dans lesquels elle avait séjourné [6]. » M. J. Pilloy a recueilli l'épingle dans une position différente. A Séraucourt-le-Grand l'épingle reposait invariablement sur la poitrine ou sous le menton; tandis qu'à Montigny-en-Arrouaise elle se trouvait

[1] J. Anderson, *Scotland in early christian times*, 9e *series. The Rhind lectures of archæology for 1880*, in-8°, Edinburgh, 1881, p. 39, fig. 26; J. Romilly Allen, *Celticpagan and christian art*, p. 222. — [2] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. XIX, n. 8882-8902; O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche Bildwerke*, Berlin, 1909, pl. XI, n. 307, pl. XXI, pl. LV, n. 1077, 1078. — [3] A. G. Schayes, *La Belgique et les Pays-Bas avant et pendant la domination romaine*, in-8°, Bruxelles, 1858, t. I, p. 172. — [4] Cochet, *La Normandie souterraine*, 1854, p. 300. — [5] Roach Smith, *Collectanea antiqua*, 1853-1868, t. II, p. 210. — [6] Gosse, *Suite à la notice sur d'anciens cimetières de Savoie*, 1855, p. 13.



4143. — Épingles du Musée de Berlin.

N. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, d'après O. Wulff, *Altchristliche und Mittelaltchristliche byzantinische und italienische Bildwerke*, pl. XXI ; n. 12, 20, 21, 25, 26, 29, 35, 36, d'après Strygowski, *Koptische Kunst*, 1894, pl. XXI.

constamment sur la tête des femmes. Dans une tombe de dame franque au Jardin-Dieu de Cugny, l'épingle en argent doré, à tête conique ornée de filigranes, reposait sous le crâne de la défunte [1]. Opinant d'abord pour l'épingle à cheveux. J. Pilloy s'est rangé ensuite à l'opinion de Haigneré, qui y voit l'épingle-broche, mais en gardant néanmoins un doute [2].

« Frédéric Moreau rencontra soixante-quinze épingles dans une sépulture de femme à la villa d'Ancy, il la regardait comme une tombe de coiffeuse [3]. L'abbé Haigneré, qui a fouillé plusieurs nécropoles dans le Boulonois, est d'un avis différent, et cela s'explique par la place occupée par ce même objet sur les corps qu'il a exhumés. L'épingle était toujours posée en travers sur la poitrine. C'étaient, selon lui, des épingles-broches destinées à fixer une sorte de fichu ou saie croisé sur la poitrine; car Tacite dit que les femmes germaines attachaient leur saie au moyen d'une fibule où, à défaut, avec une épine : *sagum fibula aut, si desit, spina consertum* [4]. Toutes ces épingles, écrit l'antiquaire boulonois, étaient placées en travers sur la poitrine, au-dessous du cou [5] ». Quicherat, sans entrer dans plus de considérations à ce sujet, dit : Une grande épingle, située tout près de la fibule du manteau, semble indiquer que quelque chose comme un fichu leur couvrait le cou et la poitrine [6]. » Enfin, M. D. Van Bastelaer propose, pour l'épingle, une double attribution et M. C. Barrière-Flavy estime que sa manière de voir peut parfaitement être prise en considération. « Les styles rencontrés fréquemment dans les tombes franques, écrit-il, étaient des styles romains importés ou compris dans le butin de la guerre et que les femmes barbares utilisaient soit pour leur chevelure, soit pour leur vêtement. La plupart des auteurs regardent ces petits objets comme épingles à cheveux, d'autres comme épingles à attacher les vêtements. Nous pensons que ces deux usages d'occasion étaient admis. Nous l'avons même constaté dans nos fouilles, ayant trouvé le style parfois sur la poitrine, parfois sous la nuque de la morte [7]. »

« Il est rationnel d'admettre, pour ces épingles, deux usages distincts. D'une part, il est certain qu'on éprouva la nécessité de rattacher sur la tête les boucles abondantes d'une chevelure qui pouvaient, en bien des cas, devenir gênantes, et alors des épingles de moindre dimension, moins ornées que les autres étaient suffisantes. On devait ensuite ajouter à l'édifice quelques-unes de ces riches épingles, telles que certains cimetières francs nous les ont révélées, à Caranda (collection F. Moreau, au Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye) et Ambleny (musée de Soissons), dans l'Aisne; à Douvrend [8], Envermeu, Londinières, Nesle-Hodeng (musée de Rouen), dans la Seine-Inférieure; à Éprave, Samson, La Buissière (musée de Namur), Fontaine Valmont (musée de Charleroi), Harmignies (collection du baron de Loë, à Bruxelles), et autres lieux, en Belgique; à Nesles-lez-Verlincthun, à Hardenthun (musée de Boulogne-sur-Mer), dans le Pas-de-Calais; à Chaffois (musée de Besançon), dans le Doubs; à Charnay (musée de Saint-Germain), dans la Saône-et-Loire; à Andernach (musée de Bonn), à Bingen (fig. 4142) (musée central de Mayence) et dans maint autre cimetière des bords du Rhin.

« D'autre part, le port de ces brillants colliers en perles de verre émaillé autorise à penser évidemment que le haut du corsage de la femme était suffisamment ouvert pour laisser voir la parure reposant sur la gorge nue. Or, bien que la coquetterie soit de tout temps pour la femme une impérieuse loi, elle devait bien se trouver dans la nécessité de l'enfreindre durant la mauvaise saison en plaçant sur ses épaules une sorte de fichu d'étoffe plus ou moins riche, selon sa condition, lequel était alors croisé et fixé sur le milieu de la poitrine par une belle épingle argentée ou dorée, à double ou triple renflement ciselé, tandis que les diverses fibules rondes ou à rayons, d'un luxe parfois surprenant, étaient principalement affectées à retenir les pans d'un vêtement de dessus, ou à donner et à maintenir sur la robe des plis souples et gracieux [9]. »

« Plus l'on se rapproche des premiers temps de la conquête franque, et plus simple, plus sobre d'ornementation se présente l'épingle à cheveux. En général, elle est alors pourvue d'un renflement médial, oblong, cubique ou polyédrique, avec quelques traits gravés, quelquefois incrustés de grenats. Avec les bijoux gothiques, les fibules à rayons ou byzantines, les beaux colliers, les remarquables boucles d'oreilles, apparaissent les épingles sans renflement, mais dont la tête est formée parfois d'une boule d'or ou de cristal, comme à Andernach, à Alzey, à Charnay et autres; mais, le plus souvent, d'un bouton en or, soit polyédrique avec verroteries, semblable à celui des boucles d'oreilles, soit en forme de calice ou de cône renversé et cannelé, délicatement ciselé ou filigrané, supportant une pierre de couleur tantôt seule, tantôt entourée de perles de verre ou de nacre lui donnant l'aspect d'une minuscule fibule ou broche byzantine, comme à Pincthun, à Hardenthun (musée de Boulogne-sur-Mer), à Barleux (collection Th. Eck), à Nesle-Hodeng (musée de Rouen), à Nœux, etc. [10]. D'ailleurs, les formes de la boule varient beaucoup, mais la décoration, le style sont toujours les mêmes, cabochons et filigranes.

« Il faut citer quelques épingles à têtes ornithomorphes qui ne sont que la reproduction des fibules de cette catégorie, comme celles d'Herpes (Charente) entièrement cloisonnée [11], et celle de Samson, en bronze avec œil de grenat [12], et celle d'Envermeu, qui représente plutôt un griffon (musée de Rouen); de Chaffois (Doubs), en argent doré (musée de Besançon) (fig. 4142). de Sigmaringen, de Bassecourt (Suisse) [13], plus grossières, moins délicates. Enfin, nous signalerons, à titre d'exception, l'extrémité de trois épingles à cheveux figurant des haches et des croix. Elles sont en bronze et le sujet n'est pourvu d'aucune ornementation. L'une est une simple francisque, elle provient de Wancennes (musée de Namur), les deux autres, recueillies à Eprave [14] (Belgique), ont l'une une hache à marteau et à double développement, l'autre une arme toute semblable à la précédente, surmontée en outre d'une belle francisque [15]. »

H. Leclercq.

[1] J. Pilloy, *Études sur d'anciens lieux de sépulture de l'Aisne*, 1886, t. I, p. 56-86-88-90; 1895, t. II, p. 23-251. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 112. M. Mathon, *Épingle à cheveux de l'époque mérovingienne trouvée à Marseille (Oise)*, dans *Mémoires de la Société académique d'archéologie, sciences et arts du département de l'Oise*, 1856, t. III, p. 44. — [3] F. Moreau, *Album Caranda*, nouv. série, pl. LXXV. — [4] Tacite, *De morib. German.*, c. XVII. — [5] Haigneré, *Quatre cimetières mérovingiens du Boulonois*, 1866, p. 24. — [6] J. Quicherat, *Histoire du costume en France*, 1875, p. 47. — [7] D. Van Bastelaer, *Le cimetière franc de la Buissière*, 1890, p. 14; *Le cimetière franc de Fontaine-Valmont*, 1895, p. 34 sq. — [8] Cochet, *La Normandie souterraine*, p. 401, pl. XVIII, n. 3; l'épingle de Douvrend longue de 0 m. 20, présente un animal fantastique, argent doré, orné de grenats et de rubis. — [9] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, 3 vol. in-4°, Paris-Toulouse, 1901, t. I, p. 81-83. — [10] *Ibid.*, Album, pl. LXII, LXIII, LXIV, LXV. — [11] *Ibid.*, Album, pl. LXIV, fig. 1. — [12] *Ibid.*, Album, pl. LXII, fig. 10. — [13] *Ibid.*, Album, pl. LXIV, fig. 11. — [14] *Ibid.*, Album, pl. LXIII, fig. 2, 3. — [15] *Ibid.*, t. I, p. 101-102.

ÉPIPHANIE. — I. Histoire. II. Liturgie. III. Archéologie.

I. Histoire. — L'Épiphanie est une fête d'origine orientale. Les grecs et les latins se sont ingéniés à lui appliquer différents noms, mais aucun n'a prévalu contre celui qu'a adopté la piété chrétienne. Saint Fulgence de Ruspe l'appelle « la manifestation [1] » et saint Léon le Grand « la déclaration », les grecs ne sont pas en retard et leur trouvaille : « fête des lumières», est charmante, c'est tout ce qu'on en peut dire.

La plus ancienne mention de la fête de l'Épiphanie nous est donnée par Clément d'Alexandrie [2]. La secte gnostique des basilidiens célébrait le jour du baptême du Sauveur par une solennité précédée d'une vigile; mais tandis que les uns la fixaient au 15 Tubi (= 10 janvier), les autres préféraient le 11 du même mois (6 janvier). On ne sait où Jean de Nicée a pris, à moins que ce ne soit dans sa cervelle, que l'établissement de cette fête remontait aux disciples de saint Jean [3]. Nonobstant cette origine très recommandable, la fête rencontra d'abord peu de faveur chez les orthodoxes, car vers le milieu du IIIe siècle, à Alexandrie, Origène la passe sous silence [4]. En l'année 304, nous savons que l'Épiphanie était célébrée en Thrace. La *Passio* de saint Philippe, évêque d'Héraclée, écrite à une date très rapprochée du martyre, fait mention de cette fête : *De Ecclesia non recedens, et ad tolerandi patientiam singulos fratres docta oratione confirmans. Epiphaniæ dies sanctus incumbit* [5]. Vers la même époque, saint Grégoire de Néocésarée prononce un sermon sur cette fête [6]. Enfin, on peut rappeler le papyrus du Fayoum que nous avons déjà publié et commenté (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2440-2443). Le *Testamentum Domini* est trop tardif pour être utilement appelé en témoignage [7], et si l'auteur nomme à deux reprises l'Épiphanie sur le pied des fêtes les plus solennelles de l'année, il n'y a pas lieu d'en être surpris, vu la date à laquelle il écrit.

Le choix du 6 janvier pour commémorer la fête du baptême du Christ combinée avec la fête de sa nativité, n'est pas assez évident pour s'imposer. Les basilidiens n'avaient en vue que la commémoration du baptême : τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι. La « manifestation » n'était pas selon eux l'apparition du Christ dans la chair, mais le début de sa mission publique parmi les hommes, lorsqu'une voix se fit entendre : « Tu es mon fils bien-aimé, je me suis complu en toi [8]. » C'est aussi le baptême qui faisait l'objet principal de la solennité dans la plupart des Églises orientales.

Il n'y a pas trace de solennité du 6 janvier en Occident avant le IVe siècle. L'Occident avait, de bonne heure, célébré l'anniversaire de la Nativité; l'Orient s'en arrangea et, de son côté, amena les latins à adopter la fête du baptême. Dans le courant du IVe siècle, à une date qui ne peut être précisée, il y eut échange et les deux fêtes *commencèrent* alors à être célébrées partout. Le calendrier philocalien de 354 ne fait aucune mention de l'Épiphanie; on ne saurait dire avec certitude sous quel pontificat elle obtint à Rome droit de cité, mais elle est sûrement postérieure à 243 et antérieure à 336. Cependant on la célébrait en Italie aux environs de l'an 400, saint Paulin de Nole y fait allusion [9]. En Gaule, elle est attestée quarante ans plus tôt; Ammien Marcellin rapporte que, en 361, Julien César, déjà en hostilité avec l'auguste Constance, mais dissimulant encore ses sentiments païens, assista publiquement au service religieux chrétien à Vienne, le jour de l'Épiphanie : *feriarum die quem celebrantes mense januario christiani Epiphania dicitant* [10].

Au début du IVe siècle, l'Épiphanie était inconnue en Occident, notamment dans l'Église d'Afrique, où les donatistes se séparent des catholiques en 313. Un siècle plus tard, saint Augustin leur reprochait une dissidence qui les entraînait à écarter une fête que leurs fondateurs n'avaient pas célébrée du temps où ils étaient dans l'Église. S'ils n'ont pas l'Épiphanie, disait-il, c'est « parce qu'ils n'aiment pas l'unité et ne sont pas en communion avec l'Église orientale [11]. » Mais, dès 380, le concile de Saragosse réglemente l'Épiphanie comme une des fêtes les plus solennelles de l'année : *XXI a XVI kal. jan. usque in diem Epiphaniæ qui est VIII id. jan. continuis diebus, nulli liceat de ecclesia absentare.* Vers la fin du IVe siècle et le début du siècle suivant, à l'exception des donatistes, les fêtes de Noël et de l'Épiphanie étaient acceptées partout en Occident [10].

En l'an 400, Arcadius et Honorius interdisent les jeux du cirque le jour de la fête de l'Épiphanie et Justinien lui donne le caractère de jour férié. Vers les dernières années du IVe siècle, Etheria assiste à Jérusalem à la fête de l'Épiphanie, qui jouit d'un éclat particulier et s'enrichit d'une octave. L'évêque et son clergé remplissaient ces huit jours par des processions dans les différents sanctuaires et de pompeuses cérémonies. On visitait successivement les basiliques dites de Bethléem, de la Croix, de la Résurrection pendant trois jours, ensuite, le quatrième jour, la procession se rendait à l'Eleona, le cinquième au Lazarium, le sixième à l'église de Sion, le septième à l'Anastasis, le huitième à la Croix.

A partir du Ve siècle, la fête de l'Épiphanie est devenue une institution universellement adoptée dans l'Église, en sorte que l'histoire de ses origines prend fin vers cette date.

Nous avons vu que la coutume de célébrer le baptême du Christ apparaît au IIe siècle parmi la secte basilidienne [12] et il n'est pas impossible que, dès cette époque, semblable commémoraison ait été pratiquée dans quelques Églises orientales. Dès le IVe siècle, l'Épiphanie rappelle le baptême de Jésus dans les Églises de Palestine, de Syrie, d'Asie Mineure. A cette époque, il règne encore une incertitude générale sur la date de la Nativité, tandis que presque partout le baptême est rattaché au 6 janvier [13]. A Jérusalem, on réunit les deux fêtes le même jour, 6 janvier [14], et on

[1] S. Fulgence, *Sermo*, *P. L.*, t. LXV, col. 732. — [2] *Stromata*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 888. — [3] Combefis, *Historia hæres. monothelit.*, 1648. — [4] Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, c. XXII, *P. G.*, t. XI, col. 1549. — [5] *Passio*, n. 2, dans *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3812. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 1546. — [7] *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, 1899, p. 28, 67, 101. — [8] Marc., I, 11. — [9] *Carmen* XXVII, *Natale*, IX, vers 47, *P. L.*, t. LXI, col. 649. — [10] Ammien Marcellin, l. XXI, c. II. — [11] S. Augustin, *Serm.*, CCII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1035. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, p. 458, attribue aux donatistes une inscription de Sétif qui porte, dit-il, une mention oisive et même absurde de la part d'un catholique; cette mention revient à ceci : *VIII kal. jan. natale Domini*, ce qui doit se lire : 25 décembre, fête de Noël. Il n'y a rien là qu'un catholique ne puisse écrire sans absurdité. — [12] M. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurtheilung der christlichen Theologen der 4 ersten Jahrhunderte*, in-8°, Leipzig, 1896 ; H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. I. *Das Weihnachsfest*, Bonn, 1889; L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1890, p. 41-47; G. Braendli, *La fête de l'Épiphanie, son origine et ses rapports avec le baptême de Jésus*, in-8°, Genève, 1899; E. Vacandard, *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie*, dans *Revue du clergé français*, 1907, t. LII, p. 593-615; 1907, t. LIII, p. 5-24, et dans *Études de critique et d'hist. relig.*, 1912, t. III, p. 3-56; Gassisi, *L'Epifania nella Chiesa greca*, dans *Roma e l'Oriente*, t. V, p. 23-31, 167-178, 286-302. — [13] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 888. — [14] *Ibid.*; S. Épiphane, *Adv. hæreses*, c. LI, fixe le *Theophania* au 6 janvier; il y voit la fête de la Nativité. — [15] S. Jérôme, *Homilia de nativitate Domini*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III, p. 396-397.

en donne pour prétexte qu'au moment de son baptême, le Christ *erat incipiens quasi annorum triginta* [1]. Nous avons dit que l'Orient et l'Occident procédèrent à un échange, l'Orient accepta la Nativité au 25 décembre, l'Occident accueillit l'Épiphanie au 6 janvier et les deux fêtes *commencèrent* à être célébrées partout. On procéda, ou du moins on dut alors procéder à un allégement de la fête du 6 janvier, de laquelle on élimina les allusions à la Nativité, sauf à en tirer parti le 25 décembre [2]. Sauf toutefois là où la Nativité n'avait jamais obtenu que l'honneur d'une mention tacite; il est possible qu'il en fut ainsi à Antioche et à Constantinople, où saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze parlent de la fête récemment dédoublée, sans qu'on aperçoive aucun indice d'un changement quelconque de la signification de l'Épiphanie depuis que la Nativité en a été séparée [3].

Au nom de baptême ou fête du baptême, un autre vocable fut préféré, ἡ Ἐπιφάνεια, τὰ Ἐπιφάνεια ou τὰ Θεοφάνια, et ces termes, qui étaient d'un usage répandu parmi les païens, notamment les théophanies, τὰ Θεοφάνια, pour désigner la fête de l'apparition d'Apollon, n'impliquaient pas, malgré l'emploi du pluriel, l'évocation de plusieurs objets différents pour la même fête. Il ne s'agit pas d'une fête « des Manifestations [4] », mais de la fête de la manifestation divine. On note cependant quelque incertitude parmi les Pères grecs, qui appliquent le mot ἐπιφάνεια soit à la naissance de Jésus, soit à son baptême, soit à sa mission parmi les hommes. Certains d'entre eux ont maintenu à l'Épiphanie le vocable de τὰ φῶτα, « les Lumières [5] », réservant à la fête nouvellement instituée le mot τὰ Θεοφάνια; mais l'usage a fini par prévaloir, en Orient comme en Occident, de donner à la fête du 6 janvier le nom d'Épiphanie.

L'opinion générale en Orient est que cette fête glorifie la manifestation par excellence. « Nous donnons à ce jour le nom d'Épiphanie ou apparition, dit saint Jean Chrysostome, parce que la grâce salutaire du Seigneur s'est manifestée à tous les hommes. Or, pourquoi n'est-ce point le jour où il est né mais bien celui où il a reçu le baptême que nous appelons Épiphanie? C'est que sa manifestation à tous les hommes ne date pas de sa naissance, mais de son baptême; car, jusque-là, beaucoup l'avaient ignoré [6]. » Les *Constitutions apostoliques* nous redisent par deux fois que l'Épiphanie est le jour où la divinité du Christ a été révélée au monde par le témoignage solennel de Dieu le Père [7] et saint Jérôme identifie l'Épiphanie avec le baptême du Christ, même il l'oppose à la Nativité, qui demeura cachée et pour ainsi dire secrète [8].

Manifestation du fils de Dieu, illumination des fils des hommes, telle est la manière préférée des Pères d'envisager la fête de l'Épiphanie. Cette illumination consiste dans la connaissance de Dieu manifestée par son Fils; on voit le thème que les orateurs développeront infatigablement. « Le Christ apparaît au monde, dit Proclus de Constantinople; il l'illumine et le remplit de joie; il sanctifie les eaux et répand sa lumière dans les âmes des hommes. Le soleil de justice apparaît et dissipe les ténèbres de l'ignorance. Le Fils unique du Père nous est manifesté et il nous donne par le baptême la qualité de fils de Dieu [9]. »

L'Épiphanie demeura, pour l'Église grecque, la fête exclusive du baptême du Christ; le souvenir des mages fut rattaché à la Nativité. L'office de l'Épiphanie est entièrement consacré au baptême. La cérémonie de la bénédiction de l'eau, μέγας ἁγιασμός, rappelle également le baptême du Sauveur. C'est là un rite ancien, dont on rencontre diverses attestations dès le v[e] et même dès le IV[e] siècle. Dans l'euchologe actuel cette pièce est précédée d'un prologue qui s'y est trop étroitement soudé. Si on se reporte à l'édition du rituel arménien on rencontre un texte complet de cette formule d'après quatre manuscrits anciens, dont l'exemplaire oncial de la bibliothèque Barberini, du VIII[e] siècle. Dans l'Église arménienne, cette composition poétique était reçue dès le v[e] siècle et passait pour un chant angélique auxquelles les voix humaines étaient invitées à se joindre. Dans l'Église grecque, on la récitait sur un ton plus solennel que le reste : Ἄρχεται ὁ ἱερεὺς μεγαλοφώνως, dit la rubrique : οὐκ ἐκφωνεῖ ἀλλ' ἄρχεται μετὰ φωνῆς μεγάλης, ou bien : ἄρχεται ὁ ἱερεὺς λαμπρᾷ τῇ φωνῇ τὴν εὐχὴν ταύτην [10].

L'hymne avec son prologue factice porte le titre de ποίημα Σωφρονίου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων. Saint Sophrone est l'auteur des idiomèles du jour et l'hymne en question semble avoir si bien été composée pour la bénédiction du Jourdain que, d'après les Arméniens, Basile l'aurait rédigée à Jérusalem vers l'an 377 pendant un pèlerinage qui se rapporterait à la septième année de son épiscopat. D'après le vieux typicon de Saint-Sabas, on constate que cette longue prière n'était pas récitée dans les églises de Constantinople et du mont Athos. C'est encore là une présomption en faveur de son origine hiérosolymitaine, Sophrone étant un des réformateurs des usages liturgiques de saint Sabas. Aujourd'hui l'hymne en question est employée dans toutes les églises du rite byzantin [11].

En Occident, l'objet de la solennité ne fut pas conservé tel qu'on le recevait d'Orient. Il fut bien question sans doute d'honorer la manifestation de la lumière divine, mais une commémoraison historique donna à la fête de l'Épiphanie un caractère nouveau, et son écart d'avec la Nativité sembla même prendre une valeur chronologique. Saint Augustin, qui consacre cinq sermons à la fête de l'Épiphanie, ne souffle pas mot du baptême. Pour lui, la solennité n'a d'autre objet que l'apparition de l'étoile et l'adoration des

[1] Luc, III, 23. — [2] L'Arménie adopta, vers 440 la fête du 25 décembre, mais s'en repentit et revint par la suite à l'ancien usage de fusionner les deux fêtes le 6 janvier. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 512. — [3] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, 1, *P. G.*, t. XXXVI, col. 336; S. Jean Chrysostome, *Homil. de baptismo Christi*, 2, *P. L.*, t. XLIX, col. 365. — [4] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3[e] édit., 1903, p. 259, l'affirme, à tort. — [5] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, εἰς τὰ ἅγια φῶτα, 1, *P. G.*, t. XXXVI, col. 336; *Orat.*, XL, 1, *ibid.*, col. 360; S. Grégoire de Nysse, *Homilia in baptismum Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 580; S. Astère d'Amasée, *Homil.*, IV, *P. G.*, t. XL, col. 217. Saint Théodore Studite, vers l'an 800, emploie encore le terme Θεοφανία pour la nativité, mais dit Ἐπιφάνια pour le 6 janvier. Cotelier, *Patres apostolici*, Anvers, 1698, t. I, p. 312, note 30. — [6] S. Jean Chrysostome, *Homil. de baptismo Christi*, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 365-366; cf. *Homil.*, V, *in epist. ad Titum*, *P. G.*, t. LXII, col. 689. — [7] *Constit. apostol.*, l. V, c. XIII; l. VIII, c. XXXIII, dans F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones*, 1906, t. I, p. 269, 540. — [8] S. Jérôme, *In Ezechielem*, I, 3, *P. L.*, t. XXV, col. 18-19. — [9] S. Proclus, *Homilia in sancta Theophania*, I, 5, *P. G.*, t. LXV, col. 757, 761. — [10] Conybeare, *op. cit.*, p. 428, 431. — [11] *La fête de l'Épiphanie et l'hymne du baptême au rite grec*, dans *Rassegna gregoriana*, 1906, t. V, col. 497-514; A. Baumstarck, *Die Wasserweihe an Epiphanie nach der koptische Ritus*, dans *Die Kirchenmusik*, 1909, p. 1-5; F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905; K. von Arnhard, *Liturgie zum Tauffest der æthiopischen Kirche*, in-8[o], München, 1886; M. A. Colonna, *Hydralogia sive de aqua benedicta*, in-4[o], Romæ, 1586, p. 505-528; Bute and E. A. Budge, *The blessing of the waters on the eve of the Epiphany*, in-18, London, 1901; C. Respighi; *La benedizione dell' acqua*, dans *Rassegna gregoriana*, janv.-févr. 1911, col. 51-58; *Formulaire grec de l'Épiphanie dans une traduction latine ancienne*, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 29-30.

mages [1]. Saint Léon n'envisage pas la fête autrement [2], non plus que le sacramentaire gélasien. L'illumination symbolique se matérialise dans le rayonnement mystique de l'étoile. Si le souvenir du baptême du Christ est parfois rappelé, c'est d'une façon passagère chez Sedulius, dans son poème *A solis ortus cardine*, et chez Paulin de Nole, dans son *carmen XXVII*; simple façon d'évoquer la mention des mages et le miracle opéré aux noces de Cana. Désormais les différentes liturgies latines consacreront ce triple souvenir, avec une prépondérance marquée pour celui des mages. Le long voyage, l'entrevue avec Hérode paraissaient expliquer à merveille le délai entre le 25 décembre et le 6 janvier; on n'entreprenait pas d'ailleurs de fixer le point de départ des trois voyageurs. Quant à l'accumulation de trois événements le même jour, sans ombre de vraisemblance historique, on ne s'en préoccupait guère. Au Ve siècle, saint Maxime de Turin écrivait : *Licet de solemnitate diei hujus veterum sit diversa traditio, una tamen sanctæ devotionis est fides. Et quanquam nonnulli hodie Dominum... stella duce... Magis æstiment adoratum; alii autem asserant eum aquas in vina mutasse; quidam vero baptizatum illum... confirment, in omnibus Dei Filius creditur, in omnibus est nostra festivitas* [3]. Rien ne permet de supposer sur l'ombre même d'une apparence que, malgré le sentiment de Baronius et quelques autres, le baptême du Christ ait eu lieu le 6 janvier. On n'en sait rien et on n'en saura jamais rien.

Certaines Églises d'Occident ont aussi connu l'usage d'une bénédiction solennelle le jour de l'Épiphanie. L'ensemble de formules, collectes, exorcismes et bénédictions de provenances diverses que l'on rencontre avec quelques variantes dans les manuscrits sous le nom de *Benedictio major*, et plus tard dans les rituels imprimés, n'ont rien de commun avec la tradition orientale. On trouve dans le manuscrit *lat. 820* de la Bibliothèque nationale, à Paris, transcrit au XIe siècle, une traduction latine du μέγας ἁγιασμός, tel qu'on le rencontre dans les eucologes du Xe siècle. Au début on lit ce titre : *Benedictio aquarum sanctarum Theophaniarum secundum ordinem orientalium ecclesiarum*, c'est-à-dire selon l'usage de la seule Église byzantine. C'est un essai d'adaptation d'un *ordo* byzantin à la liturgie latine. En premier lieu vient une hymne qui est celle que nous avons rencontrée chez les grecs sous le nom de Sophrone ou de Basile; ensuite vient un appel au Saint-Esprit, enfin — et ceci est une particularité de la traduction latine — à la suite d'une brève bénédiction conforme au texte original, on a substitué, au psaume et au tropaire qui terminent l'office grec, la lecture d'un passage de saint Luc (III, 21 sq.), et le chant du *Te Deum* [4].

III. Archéologie. — Voir *Dictionn.*, au mot Mages.

H. Leclercq.

ÉPIS. Le symbolisme de l'épi de blé, devenu inséparable de celui de la vigne, remonte à une haute antiquité. La *Didaché*, les *Constitutions apostoliques* y font de rapides allusions, à propos de l'eucharistie. Malgré la défiance qui s'impose à l'égard des anciens dessinateurs du XVIe au XVIIIe siècle, qui prétendent reproduire ce qu'ils ont vu dans les catacombes, on doit mentionner des épis peints à la voûte d'un cubicule du cimetière de Pontien et dans la catacombe de Calliste [5]. Naturellement nous ne disons rien ici du cubicule de l'Annone (voir t. I, col. 2267-2279). Une fresque que nous avons interprétée, d'un songe de la martyre Perpétue, nous montre un champ d'épis (voir *Dictionn.*, t. II, col. 151, fig. 1229), mais ici il n'y a plus d'allusion au blé servant à préparer l'eucharistie.

Sur le sarcophage de Junius Bassus (voir *Dictionn.*, t. II, col. 609, fig. 1460), nous voyons Adam et Ève après le péché et, à côté d'Adam, une gerbe qui indique l'obligation du travail agricole. Sur d'autres sarcophages, notamment en Gaule, on retrouve la gerbe auprès d'Adam et la toison de brebis à côté d'Ève (voir *Dictionn.*, t. I, col. 510), notamment sur le sarcophage d'Adelphia à Syracuse (voir fig. 102). Nous voyons aussi Abel offrir à Dieu une gerbe d'épis (voir fig. 23). Un verre doré représente une femme avec des épis, probablement Cérès (voir *Dictionn.*, t. I, col. 3021, fig. 1052); Garucci en fait la figure de l'Église [6].

H. Leclercq.

ÉPISCOPAT. — I. Origines. II. Presbyteros. III. Episcopos. IV. Proïstamenos. V. Synonymie de episcopos et presbyteros. VI. Ignace d'Antioche. VII. IIIe siècle. VIII. Archiépiscopat. IX. Patriarcat. X. Bibliographie.

I. Origines. — En Palestine, à Jérusalem, pendant les dernières années de l'empereur Tibère (30-37), on signala l'existence et on constata la présence d'un groupe d'individus se réclamant du nom et de la doctrine de Jésus de Nazareth. Autour de ce nom et à l'occasion de cette doctrine, des incidents singuliers et des phénomènes merveilleux attiraient l'attention des autorités et de la foule sur les orateurs, d'ailleurs inoffensifs, qui racontaient d'étranges histoires à propos de leur chef disparu. Doué de toutes les séductions de la parole et de la bonté, corrigeant les uns, soulageant les autres, commandant à la nature, il avait un moment entraîné les foules à sa suite et aurait pu faire figure d'agitateur; mais il prescrivait l'obéissance au prince, le respect envers la loi, la soumission aux autorités et, après avoir paru en état de faire échec au procurateur lui-même, il avait été soudain la victime d'une intrigue : accusé, livré, condamné, supplicié, sans le moindre effort de sa part pour éviter son sort lamentable, sans un appel jeté à ceux qu'il avait séduits, conquis, et qui fussent accourus prendre sa défense. Ce n'était là, peut-être, qu'un exemple frappant de l'inconstance des foules et des revirements de la destinée. Mais l'événement avait eu une suite. Les partisans du supplicié assuraient l'avoir vu, et entretenu, et touché après sa résurrection. Prodige admirable dont, cependant, ils ne s'étonnaient guère, le jugeant dû à celui qu'ils considéraient comme le Messie, le Fils de Dieu, chargé d'en établir le royaume sur la terre. Traversé dans sa mission par le succès obtenu par ses ennemis, il ne renonçait pas à la remplir et c'est pourquoi, avant de retourner auprès de son Père céleste, il avait délégué ses représentants et institué ses fondés de pouvoirs. A ceux-ci incombait le rôle d'établir administrativement le royaume.

Ces fondés de pouvoirs étaient hommes de leur temps et de leur pays, sans moyens transcendants. Il leur fallut quelque temps pour se faire à l'idée du rôle pour lequel ils avaient été choisis; certains parmi eux ne se haussèrent jamais jusque-là. Nous ne savons pas si la préférence que leur avait témoignée leur Maître n'avait pas en même temps excité contre eux de mesquines jalousies; auquel cas elles avaient pu se satisfaire en constatant que, dans cette élite de douze sujets, un avait trahi et livré, un autre avait renié, un seul avait accompagné Jésus

[1] S. Augustin, *Serm.*, CCIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1035. — [2] S. Léon, *Sermones*, XXXIII-XXXVIII; cf. *Epist.*, XVI, *ad episc. Siciliæ*, 1-6, *P. L.*, t. LIV. — [3] S. Maxime de Turin, *Homil.*, XXXIV, *in Epiphania*, *P. L.*, t. LVII, col. 297; cf. *Homiliæ*, XXII-XXIII, *ibid.*, col. 269-275. — [4] *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 30-48. — [5] Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, pl. LXVIII; t. II, pl. LV. — [6] Garrucci, *Vetri ornati di figure di oro*, pl. XXXIX, n. 3.

jusqu'à la croix et jusqu'à la sépulture. L'événement de la résurrection et la période qui suivit jusqu'à l'ascension du Sauveur les avait montrés pas toujours à leur avantage. Cependant c'étaient ces hommes qui, après avoir complété leur nombre, allaient assumer cette organisation administrative du royaume. Comment ils s'y prendraient? C'était là qu'on allait pouvoir se convaincre que certains d'entre eux n'avaient pas envisagé le royaume autrement que comme une expansion plus ou moins limitée du judaïsme. Pour l'apôtre Jacques, en particulier, les observances mosaïques subsistaient, le Temple demeurait le centre de la foi et de l'adoration, le sacerdoce n'avait qu'à accueillir la croyance que le Messie était venu sur la terre en la personne de Jésus. La propagande commençait à embrigader les convertis en assez grand nombre et c'est à l'encadrement de cette société nouvelle que les fondés de pouvoir du Maître allaient expérimenter les méthodes d'où sortira l'épiscopat chrétien.

Mais on n'y vint pas soudainement et, pour ainsi parler, d'un seul bond. Les avances faites par Jacques et son groupe, soucieux par-dessus tout de ménager le judaïsme, même aux dépens des destinées du christianisme, ces avances ne rendaient pas, il s'en fallait de beaucoup, ce qu'on en avait attendu. Désireux de bien marquer leur conservatisme, les prêtres juifs rudoyaient les apôtres, leur faisaient infliger des châtiments corporels, sans grand résultat; un jour vint où le sanhédrin saisit une occasion et fit lapider selon les formes traditionnelles un dignitaire chrétien nommé Étienne. L'émoi fut vif, mais dura peu de temps; après une courte dispersion, on se réunit de nouveau; seulement il devenait manifeste que le développement escompté ne se réalisait pas. Les apôtres, aidés de sept auxiliaires, n'étaient pas parvenus à incorporer dans la communauté les Juifs palestiniens; non seulement les autorités religieuses faisaient bonne garde, mais l'opinion générale leur résistait. Cette contrariété fut un bienfait. Parmi les fidèles auxquels le supplice d'Étienne donna l'idée de voyager, beaucoup parcoururent la Palestine et abordèrent même la Phénicie, la Syrie, l'île de Chypre. Certains poussèrent jusqu'à Damas,et dans le royaume d'Arabie. Tous ou presque tous emportaient au cœur une foi ardente, le goût du prosélytisme et l'impatience de s'essayer à convaincre autour d'eux des vérités dont ils se savaient dépositaires. Leur départ de Jérusalem, avait dû être fort précipité et la nouveauté de cette dispersion n'ayant pas été prévue ni organisée, ils se trouvèrent abandonnés à leur inspiration, marchèrent de l'avant et firent de leur mieux, répandant la bonne nouvelle, sauf à faire savoir aux apôtres, quand le calme serait revenu, les organismes qui se seraient ébauchés sous leur impulsion. On doit croire que ces rapports ne furent pas tous bien accueillis. L'admission du centurion Corneille et de son groupe fit scandale parmi les conservateurs demeurés à Jérusalem et saint Pierre ne put justifier ce qui s'était fait qu'en se couvrant d'une intervention divine.

Le mouvement centrifuge était donné. Des noyaux s'étaient formés qui, en peu de temps, devinrent des Églises. En face de Jérusalem s'éleva Antioche; rapidement l'élément juif semblait devoir être submergé sous l'afflux des gentils et les grandes et lointaines missions s'esquissaient déjà. Paul et Barnabé s'y élancèrent les premiers. Ce n'étaient plus des fugitifs qui s'entretenaient avec leurs hôtes de passage, mais des missionnaires qui suivaient un itinéraire, marquaient leurs séjours par la création d'une communauté chrétienne, distincte de la communauté juive et organisée sous la conduite d'*anciens (presbyteri)* installés par eux.

Ces Églises offraient entre elles des traits de ressemblance; c'est immanquable; mais elles devaient être bien loin de présenter cette unité typique de construction ecclésiastique sous laquelle on a essayé de nous les montrer. Rien ne permet de soutenir que Jésus eût discuté et recommandé à ses apôtres un genre d'organisation, à l'exclusion de tous les autres ou même de préférence à certains autres. Sur ce point il avait laissé, semble-t-il, l'œuvre à l'expérience des ouvriers. Pierre serait le chef, la tête, le fondement de la société nouvelle, le centre du royaume; mais la parousie attendue, le retour imminent du Christ et la conflagration universelle laissaient une certaine latitude à l'institution et à l'exercice des pouvoirs disciplinaires. C'est ainsi que, sur une question essentielle, celle de l'accueil à réserver aux convertis de la gentilité, l'entente n'existait pas. Or, cette question touchait à l'avenir et à l'organisation des communautés; un parti très décidé voulait maintenir la circoncision et, par ce moyen, établir dans l'Église une élite et des parias, c'était la communauté à deux étages. Pierre, tiraillé, commença par se déclarer pour l'unification, ensuite il la repoussa et s'attira de graves reproches de Paul, en ces temps quasi fabuleux où la sagesse pouvait gourmander l'autorité. La solution préconisée par saint Paul triompha et fut appliquée dans les Églises. Les grandes missions commençaient, les grandes Églises, prospères et audacieuses, se multipliaient, il fallait à tout prix sortir de l'état inorganique. L'Église de Jérusalem avait fait peu de choses dans ce but. L'institution des diacres n'a peut-être, à cette première heure, qu'une intention plutôt utilitaire que hiérarchique. Les sept ne sont pas des intermédiaires entre l'autorité spirituelle détenue par les apôtres et le peuple, ils sont des intendants, des administrateurs, des surveillants en vue d'un service déterminé.

II. Presbyteros. — Les premiers conflits avec saint Paul ont précisément ce résultat de faire sortir la communauté de l'état inorganique et amorphe. A Jérusalem, on vivait sans préoccupations à longue échéance; à Antioche, on préparait la conquête du monde. L'Esprit de Dieu n'était ni moins pur ni moins brûlant à Antioche, mais il était plus méthodique dans le choix des moyens, plus pénétrant dans la désignation des hommes, plus prévoyant dans l'utilisation des ressources. A la tête de l'Église de Jérusalem se trouvait l'apôtre Jacques, assisté d'un corps de notables ou d'anciens, les πρεσβύτεροι. On a beaucoup écrit sur ces personnages mentionnés à diverses reprises dans les livres du Nouveau Testament. On les rencontre à Jérusalem [1], à Éphèse [2], en Crète [3], dans les Églises fondées par saint Paul [4], dans celles auxquelles écrit saint Jacques [5] et aussi saint Pierre [6]. Quels sont-ils? Les *anciens* de la communauté; bonnes gens assagis par l'âge sinon par l'expérience, ils bénéficiaient de cette réputation de prudence et de circonspection qui est l'une des formes — la plus sympathique à coup sûr — de la timidité des vieillards. L'âge constituait une supériorité sur le mérite moins tardif, c'était une déférence touchante que cette façon d'attribuer au déclin de la vie des prérogatives que la maturité et la jeunesse, en leur verdeur, n'avaient point toujours su conquérir. Ces groupes restreints étaient, de très loin seulement, les émules des corps politiques dont le recrutement exigeait la dignité du grand âge chez les titulaires : *anciens* d'Israël, *gerousia* de Sparte, *senatus* de Rome. L'idée de choisir, en vue d'une magistrature honorifique,

[1] Act., xi, 30; xv, 2, 4, 6, 22, 23 (41); xvi, 4; xxi, 18. — [2] Act., xx, 17; I Tim., iv, 14; v, 17, 19. — [3] Tit., i, 5. — [4] Act., xiv, 22. — [5] Jac., v, 14. — [6] I Petr., v, 1, 5.

un certain nombre de vieillards, était ancienne parmi les juifs et, avec le temps, à l'époque du Nouveau Testament, les anciens du peuple se trouvaient être quelque chose comme les assesseurs du sanhédrin [1]; même dans la communauté civile juive, on rencontre ces anciens [2] chargés de fonctions administratives et judiciaires; ils étaient, en certaine façon, les conseillers municipaux et comme leur compétence s'étendait au temporel du culte, ils étaient tout ensemble conseillers municipaux et marguilliers.

Parmi la communauté naissante de Jérusalem, on attribua le nom de πρεσβύτεροι à une catégorie de notables, associés dans une mesure quelconque au gouvernement de la communauté. De là, le mot se répandit dans les Églises, où il fut employé tantôt au pluriel pour désigner un corps, tantôt au singulier, en guise de titre [3]. En réalité, on est réduit aux conjectures en ce qui les concerne: le livre des Actes ne décrit pas leurs fonctions, mais il nous apprend que, sous l'épiscopat de Jacques, et d'accord avec lui, ils jouissaient d'une grande autorité. C'étaient des hommes assez revêches pour que saint Paul pût appréhender leur accueil au moment même où il leur apportait les aumônes recueillies par lui. Jacques gouvernait l'Église d'accord avec eux, accord d'autant plus étroit que l'étroitesse même d'une idée en était la base. Paul se présenta chez Jacques le lendemain de son arrivée, y trouva réuni le conseil des « anciens » et leur rendit ses comptes, raconta ses voyages et, après les remerciements qu'on n'osa lui marchander, s'entendit rappeler les récriminations qui couraient sur son compte. Nous retrouvons les *anciens* dans une circonstance plus importante encore : au concile de Jérusalem [4]. Ils y occupent un rang éminent et prennent rang immédiatement après les apôtres; en somme, on voit, dans une question jugée assez capitale par les apôtres pour que plusieurs d'entre eux prétendent la régler au nom et sous l'invocation de l'Esprit-Saint, les presbytres faire partie du conseil et du tribunal suprême de la chrétienté naissante, par une analogie certaine avec le grand sanhédrin de Jérusalem. La dénomination même de οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι, qu'emploie à plusieurs reprises l'auteur des Actes pour désigner la réunion qui a délibéré ici, rappelle les formules usuelles qu'on rencontre dans les Évangiles et dans Flavius Josèphe pour désigner le sanhédrin de Jérusalem (ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοί, — ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί, — ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι). Les chefs de la communauté de Jérusalem aspirent visiblement au rôle de conseil directeur de toutes les communautés chrétiennes de la dispersion, c'est-à-dire au rôle que remplissait le sanhédrin pour tous les Juifs. Le décret est rendu au nom τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ [5].

Ils ne s'en tiennent pas là. L'épître adressée par saint Jacques aux douze tribus de la dispersion nous montre encore les anciens et, cette fois, dans une fonction nouvelle : « Quelqu'un parmi vous est-il malade, qu'il mande les πρεσβύτεροι de l'Église, afin que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur [6]. » S'agit-il du même collège de marguilliers que nous avons rencontré à Jérusalem? On peut le croire; le vocable est identique et, si la fonction diffère, elle n'est pas incompatible avec celle de conseiller. Mais ce qui est notable, c'est que ces πρεσβύτεροι se rencontrent dans toutes les Églises, puisque Jacques prescrit sans hésitation de s'adresser à eux. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris que Paul et Barnabé, dès leur premier voyage, instituent et ordonnent des anciens dans les communautés fondées par eux [7]. Nous ne savons pas si Paul agit de même au cours de ses voyages postérieurs; toutefois nous avons lieu de le croire; les Actes font mention d'anciens pour l'Église d'Éphèse, or il a séjourné trois années presque sans interruption à Éphèse, où il a fondé l'Église; on est dès lors porté à croire que ces anciens ne se sont pas institués sans son consentement et son initiative. A l'heure où Paul s'éloigne définitivement, ces anciens lui donnent la conduite jusqu'au port de Milet et, avant de se séparer d'eux, l'apôtre leur rappelle les devoirs qui leur incombent : veiller sur les fidèles comme font les pasteurs sur le troupeau [8]. Dans sa lettre à Timothée, Paul indique cette règle à suivre : « Que les πρεσβύτεροι qui président bien soient jugés dignes d'honoraires doubles, surtout s'ils s'appliquent à la prédication et à l'enseignement. » Ce sont les anciens d'Éphèse qui recevront cette bonne promesse adressée à leur évêque et parmi eux un certain nombre devaient avoir fait le voyage de Milet et reçu l'instruction relative à ceux qui veillent sur la communauté. Comme dans cette même lettre nous entendons Paul rappeler à Timothée qu'il a reçu l'imposition des mains du corps des anciens [9], et que nous ignorons en quel lieu le fait se passa, nous devons retenir cette fonction nouvelle et l'attestation d'un collège d'anciens non localisé. S'ils imposaient les mains, c'est apparemment qu'eux-mêmes avaient reçu cette imposition, et on peut croire que cette ordination était accompagnée de prières et de jeûne; c'est du moins ce que nous pouvons constater pendant la mission de Paul et Barnabé. Dans une lettre adressée à Tite, établi en Crète, il lui prescrit d'établir des anciens dans toutes les villes et qu'il fasse choix d'individus d'une réputation irréprochable, mariés une seule fois, ayant des enfants fidèles, purs et soumis [10]. Nous sommes mal renseignés sur le procédé en usage pour recruter les anciens des premières Églises, il ne peut en être autrement et c'est déjà un ensemble d'indications positives très appréciable que les notions qui viennent d'être établies. On en pourrait tirer parti pour rédiger les conditions réclamées des candidats et ce serait s'exposer à une grave erreur. Rien ne nous permet de savoir si ces règles s'appliquaient uniformément dans toutes les Églises. C'est même le contraire qui est probable. Ensuite, le terme de candidat est bien contestable aussi longtemps que nous ignorons le mode adopté pour constituer, compléter, renouveler le collège presbytéral. La seule chose qu'on puisse tenir pour certaine, c'est que le nom de πρεσβύτεροι ne désigne pas nécessairement des hommes âgés, — pas plus que les dénominations semblables usitées chez les Grecs, γερουσία, γέροντες. « Ce n'est pas l'âge, mais une vie louable, dit Philon, qui fait le véritable ancien. »

Les πρεσβύτεροι sont essentiellement des notables et dans la lettre aux Galates nous les voyons qualifiés δοκοῦντες, ce qui [11] concorde bien avec ce que nous avons lu dans l'épître à Timothée. Mais il y a plus encore. La première lettre de Pierre adressée aux communautés d'Asie Mineure répandues dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie (proconsulaire), la Bithynie, interpelle directement, dans chaque Eglise, les anciens : « Je supplie les πρεσβυτέρους qui sont parmi vous, moi leur collègue, συμπρεσβύτερος. Paissez le troupeau de Dieu qui est parmi vous, veillant sur lui, ἐπισκοποῦντες, non par contrainte, mais volontairement,... étant les modèles du troupeau [12]. » A

[1] Matth., XVI, 21; XXI, 23; XXVIII, 47, 57; XXVII, 1, 3, 12, 20, 41; XXVIII, 12; Marc, VIII, 31; Luc, XX, 1; Act., IV, 5, 8. — [2] Luc., VII, 3. — [3] I Tim., V, 17, 19; I Petr., V, 1; II Joh., 1; III Joh., 1. — [4] Act., XV; Gal., II. — [5] Act., XVI, 4. — [6] Jac., V, 14. — [7] Act., XIV, 22. — [8] Act., XX, 17-35. — [9] I Tim., VI, 14. — [10] Tit., I, 5. — [11] Gal., II, 6. — [12] I Petr., V, 1.

ce titre, ils partagent la responsabilité et ressentent les hostilités qui sont réservées à tout supérieur. Lorsque, vers l'an 95, le chef de l'Église de Rome, Clément, admoneste l'Église de Corinthe, il lui reproche de s'être soulevée contre les πρεσβυτέρους [1]. Ceux-ci sont et doivent rester inamovibles : « Ceux qui ont été établis, τοὺς καταστάθεντας, soit par eux (les apôtres), soit après par les autres hommes illustres, ce n'est pas sans injustice qu'on les chasse de leur fonction ; » cependant ils peuvent démissionner volontairement : « Celui qui est généreux dira : Si cette sédition a éclaté à mon occasion, je m'en irai où il vous plaira, et je ferai ce que la communauté voudra m'imposer, mais il est nécessaire que le troupeau du Christ jouisse de la paix avec ses anciens établis [2]. »

Tels sont les textes les plus anciens concernant l'essai d'organisation des Églises. Les historiens étrangers aux préoccupations confessionnelles et aux méthodes de l'exégèse biblique admettent presque unanimement la contemporanéité de ces documents avec les communautés chrétiennes du Ier siècle. Ces termes d'*anciens* et de *presbyteri* (prêtres) sont malheureusement plus expressifs qu'on ne le voudrait. De même qu'on se représente les *anciens* sous l'aspect de vieillards, de même on imagine les *presbyteri* sous la figure de prêtres et on leur attribue du même coup un rang intermédiaire entre l'apôtre ou l'évêque et les diacres. Ainsi, d'un coup de baguette, surgit la communauté chrétienne primitive avec sa hiérarchie, entre les mains de laquelle il ne manque plus qu'à déposer un exemplaire du catéchisme du concile de Trente. Il faut bien prendre garde de se laisser piper par les mots. Ces personnages, ces notables revêtent toujours quelque apparence trompeuse suivant qu'on les nomme : anciens, presbytres, marguilliers ou tout ce qu'on voudra. Ils sont tout cela, mais pas comme les mots semblent inviter à le croire, et ils sont encore autre chose, ils sont dans l'ordre de l'histoire un spécimen aboli dont nous savons quelques particularités mais sans pouvoir en déterminer avec assurance le caractère essentiel.

Prenons une communauté sinon typique, au moins bien vivace et pourvue de ses organes. Après la période des tâtonnements inévitables, des premiers débuts au cours desquels on se cherche, on s'interroge, période inorganique qui semble avoir peu duré, l'Église de Jérusalem nous apparaît de bonne heure pourvue d'un triple conseil : douze apôtres sous la présidence de l'un d'entre eux, Pierre; des anciens, dont le nombre n'est pas spécifié; des diacres, au nombre de sept. Nous sommes, ici, à la période où l'inorganique se dissipe rapidement, on n'en peut assigner la durée, mais c'est quelques années au plus qu'il faut compter. Plus tard, un « frère » du Seigneur, Jacques, se détache du groupe des douze apôtres et prend un relief individuel bien marqué. Il est associé à leur titre, à leur prestige, à leur pouvoir et, dès que les circonstances ont amené la dispersion des Douze, il se substitue à eux, demeure sur les lieux d'où ceux-ci s'éloignent et prend le gouvernement de l'Église locale. Ce gouvernement, il l'exerce conjointement avec les anciens et, à l'occasion, il accueille encore ses anciens collègues les apôtres de passage à Jérusalem dans une occasion importante. Qu'on le veuille ou non, cette hiérarchie hiérosolymitaine ressemble, à s'y méprendre, à la hiérarchie qui s'établira généralement dans les Églises.

En est-il de même dans chacune de celles-ci dès sa fondation ou peu de temps après? Les indications font le plus souvent défaut. Antioche ne possède un évêque connu de nous nominalement qu'à l'aurore du IIe siècle [3] ; il fait figure en regard de son collègue de Jérusalem. Ignace et Siméon ont chacun un entourage de presbytres et de diacres. Donc Jérusalem n'est pas une anomalie, un cas isolé, c'est un type qu'on reproduit volontiers. Nous avons vu saint Paul calquer celui de ses communautés naissantes sur le type hiérosolymitain. « Cependant ces chefs locaux, ces presbytres, sont rarement mentionnés dans ses lettres. Les plus anciennes parlent plutôt d'actes exercés que de fonctions constituées [4], ou, s'il s'agit de fonctions, celles de l'apostolat itinérant, œcuménique, sont plus clairement visées que celles du gouvernement local. C'est ainsi que l'épître aux Éphésiens [5] énumère en même temps les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs; ces termes ne sont pas tous techniques, et les trois premiers n'ont rien à voir avec l'organisation locale de l'Église. Il ne faut pas croire, du reste, que, dans ces groupes de néophytes, les dignitaires puissent avoir, aux yeux des apôtres, un relief bien prononcé. Tous étaient des convertis de fraîche date, à peine dégrossis du paganisme; les véritables chefs étaient encore les ouvriers directs de l'évangélisation [6]. »

Ceux-ci procèdent à l'organisation du royaume sans s'embarrasser des imaginations superfines qu'on leur prête généreusement. Ils croient en Jésus, ils préparent son retour et répandent sa doctrine; mais en même temps ils établissent des groupes et leur transmettent les vérités spirituelles dont ceux-ci doivent vivre. Cependant la foi vacille, la docilité hésite, l'inspiration de l'Esprit-Saint est contestée, tiraillée, obscurcie; alors il devient manifeste que chaque groupe local requiert des soutiens appropriés, une organisation extérieure, munie d'une juridiction et d'un pouvoir de coercition. C'est dans l'épiscopat, c'est-à-dire l'autorité agissant au nom de Dieu et prétendant canaliser par des conduits humains l'action de l'Esprit divin, que la chrétienté naissante, et déjà menacée dans l'intégrité de sa croyance et la rectitude de sa conduite, cherche et trouve l'organisation permanente dont elle a besoin. L'épiscopat est ainsi, dès la première heure, comme le noyau solide autour duquel la masse branlante et mouvante s'affermit, se coagule et forme une société durable et organisée. L'épiscopat a été la cellule de l'institution ecclésiastique, elle s'est amplifiée d'autant plus puissamment qu'elle assimilait plus résolument tout ce qui se trouvait à portée de son action. Soit suggestion mystérieuse de son divin fondateur, soit géniale découverte de ses premiers organisateurs, une hiérarchie embryonnaire était trouvée et appliquée, si heureusement adaptée à l'institution naissante qu'elle a traversé les temps sans modifications essentielles; et, trouvaille non moins surprenante, les mêmes termes sont demeurés en possession de désigner les mêmes fonctions. Dans l'intitulé de sa lettre aux Philippiens, saint Paul s'adresse « aux saints du Christ qui sont à Philippes, avec les évêques et les diacres ». En quittant Éphèse, il s'était entretenu avec les « prêtres » et leur avait recommandé cette Église dont le Saint-Esprit les avait constitués « évêques ». Ici apparaît déjà l'indistinction des prêtres et des évêques dans le gouvernement collégial de l'Église. Comme celle de Philippes, l'Église d'Ephèse est dirigée par un groupe de personnages qui sont à la fois prêtres et évêques. Cela paraît arranger tout le monde. Les documents que nous avons énumérés déjà nous montrent la persistance de cette situation, qu'atteste encore, tout à la fin du Ier siècle, la lettre de saint Clément le Romain et aussi la *Didaché*. A cette date, pas plus qu'au temps

[1] I Cor., XLVII, 6. — [2] I Cor., LIV, 2. — [3] Évode, son prédécesseur, est moins assuré. — [4] I Thess., V, 12, 13; I Cor., XII, 28. — [5] Ephes., IV, 11. — [6] L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 87.

de l'apôtre, nulle protestation ne s'élève et cependant les survivants de la première génération chrétienne sont encore nombreux et en position de se faire écouter. Ce silence devient tout à fait significatif à qui songe qu'il existe encore dans les chrétientés de très nombreux disciples ayant recueilli directement la prédication apostolique et que saint Jean lui-même a prolongé son existence jusqu'au déclin du siècle : ce silence semble plus démonstratif encore à qui le compare aux protestations que feront entendre plus tard les Églises asiates pour la défense de leurs traditions sur la célébration de la fête de Pâques. Ne serait-il pas plus sage de voir dans l'établissement de l'épiscopat un développement naturel plutôt qu'une brusque évolution? Après tout, la tradition ecclésiastique n'a jamais présenté les évêques que comme les successeurs des apôtres : il n'y a pas lieu de s'étonner que les successeurs ne paraissent qu'après les prédécesseurs. Le gouvernement épiscopal se montre lorsque prend fin le gouvernement des apôtres, c'est-à-dire après la période de fondation : de même, encore de nos jours, dans les pays nouvellement évangélisés, ce n'est pas du premier coup qu'apparaît l'évêque, même sous la forme du vicaire apostolique.

Si l'on songe que douze apôtres, en leur adjoignant les disciples, ne pouvaient guère suffire à l'œuvre immense d'évangélisation qui leur était assignée, on entrevoit pour chacun de ces fondateurs la nécessité de ne pas s'attarder outre mesure dans une ville, mais, aussitôt le groupe constitué, de le pourvoir du noyau administratif nécessaire à sa perfection et, cela fait, de s'éloigner. Dès lors, ces apôtres n'avaient le choix que parmi des néophytes instruits, pieux, pleins de promesse et offrant toutes les garanties désirables. Leur gestion se ramenait à ce que nous ont appris les textes cités à propos des anciens : prédication, préparation au baptême, célébration de l'eucharistie, direction des assemblées, administration du temporel. Il ne se trouvait là rien d'exceptionnellement compliqué à quoi ne pût suffire un converti intelligent et, le prestige de la vertu ou de la fortune aidant, chaque jeune communauté présenta un lot d'hommes capables d'en assumer la direction. La transition aura pu être parfois difficile et amener des conflits; les IIe et IIIe épîtres de l'apôtre Jean semblent conserver l'écho des tiraillements issus de cette substitution d'un pouvoir d'origine locale à un pouvoir apostolique, mais que ces jeunes communautés eussent un seul évêque à leur tête, ou qu'elle en eussent plusieurs, l'opération s'accomplit plus ou moins pacifiquement et les évêques se trouvèrent, en fait comme en droit, les successeurs des apôtres.

Des historiens se sont donné beaucoup de peine pour imaginer, d'autres pour réfuter, la théorie d'un épiscopat monarchique, naissant dans les Églises d'Asie Mineure et, de là, se répandant dans toutes les Églises au cours du IIe siècle. La simple réalité des faits incontestables ne favorise pas cette explication. Si on recherche un exemple vraiment primitif d'épiscopat monarchique, on n'a aucune chance d'en découvrir un plus ancien et mieux caractérisé que celui de l'Église mère de Jérusalem, au temps de saint Jacques. Au début du IIe siècle, dans l'Église d'Antioche, l'évêque Ignace n'hésite pas à recommander aux Églises d'Asie une extrême soumission *au chef* de l'Église locale, afin de mieux résister au péril de l'hérésie. Cet épiscopat monarchique n'offre à ses yeux rien de nouveau et de contestable, il ne prend aucun soin de le faire accepter par ses correspondants auxquels il recommande de s'attacher à une organisation traditionnelle. Et, de fait, entre ce que nous avons constaté a Jérusalem et ce que nous observons à Antioche, il y a place pour le témoignage identique de l'Apocalypse, grâce à laquelle nous savons que sept, au moins, parmi les Églises asiates du dernier quart du Ier siècle, possédaient un évêque, assez relevé et responsable entre tout son clergé pour s'attirer, à lui seul, les gronderies du vénérable apôtre Jean.

Est-ce autre chose et mieux qu'une facétie, cette affirmation, que l'Église de Rome a, la première de toutes, pratiqué et organisé l'épiscopat monarchique? A l'époque où Clément le Romain écrivait à l'Église de Corinthe, on nous assure que ces deux Églises ne connaissent encore que les évêques multiples; mais peu d'années plus tard, exactement entre 100 et 110, Rome installe l'épiscopat monarchique, sous l'influence des idées d'autorité et de gouvernement dont s'inspire cette lettre de Clément et qui va leur donner une dernière impulsion. La preuve de tout ceci se trouve dans le fait que les listes épiscopales des évêques de Rome ne prennent un caractère historique qu'avec le commencement du pontificat d'Alexandre Ier (103-114?) ou au plus tard avec Sixte Ier (114-124). D'où il résulte qu'Alexandre Ier ou, à son défaut, Sixte Ier est le premier évêque monarchique de Rome. Il suffit d'exposer cette argumentation pour justifier le qualificatif de facétie que nous avons donné; et il faudrait en dire autant d'une prétendue chronique épiscopale romaine contemporaine de Marc-Aurèle, à laquelle seraient venus s'approvisionner saint Irénée et tous les chronologistes. Mais ce premier *Liber pontificalis* n'a jamais existé que dans l'imagination d'un historien [1], qui l'a reconstitué avec d'autant plus de ressemblance à l'original que celui-ci ne se retrouvera jamais. D'après ce système, c'est Anicet qui ouvre la liste des évêques monarchiques; reste à expliquer comment on aurait pu, quelques années après celui-ci, le présenter comme le successeur de toute une série d'évêques et faire accepter cela tant au public local qu'à des visiteurs de marque qui s'appelaient Hégésippe, Irénée, Tertullien, Hippolyte. A Rome, la succession épiscopale était si bien connue, si bien classée chronologiquement qu'elle servait, comme l'eussent fait des fastes consulaires, à dater les événements. On distinguait les hérésies par le pontificat sous lequel elles s'étaient produites : sous Anicet, sous Pie, sous Hygin. Dans la querelle à propos de la Pâque, Irénée datait de la même façon en remontant plus haut encore, jusqu'à Télesphore et Sixte Ier, c'est-à-dire jusqu'au temps de Trajan et de saint Ignace. La succession remonte jusqu'au fondateur du siège, l'apôtre Pierre, sans soulever de protestation. On ne possède ni un fait, ni un indice, ni rien de recevable qui autorise l'affirmation d'un changement de régime, d'une révolution administrative faisant passer la direction de la communauté du régime collégial au régime monarchique. Le gouvernement d'un grand nombre d'Églises se centralisait aux mains d'un titulaire d'assez bonne heure pour que le touriste Hégésippe, allant d'Église en Église, pût recueillir en plusieurs endroits des listes épiscopales remontant aux apôtres, d'après des souvenirs et des documents locaux.

Concluons que l'épiscopat monarchique existait déjà, dans les pays situés à l'occident de l'Asie, au temps où furent écrits des livres comme le *Pasteur* d'Hermas, la *Ia Clementis*, la *Didaché* et que, par suite, les témoignages donnés par ces vieux textes à l'épiscopat collégial ne sont nullement exclusifs de l'épiscopat monarchique. La *Didaché* donne, pour sa part, un témoignage tout à fait formel en faveur de l'épiscopat collégial, au moins pour la Syrie-Palestine. Après avoir formé une catégorie des apôtres (les Douze étaient alors disparus), les prophètes et les

[1] M. Ad. Harnack.

didascales, qui remplissent des fonctions spirituelles, elle nomme les épiscopes et les diacres aux fonctions proprement administratives. Les épiscopes sont des dignitaires essentiellement locaux, élus par les fidèles, exerçant l'administration, l'intendance et la surveillance, mais pouvant à leur gré remplir les fonctions spirituelles de l'enseignement. La *Ia Clementis* atteste également le fonctionnement de l'épiscopat collégial à Rome et à Corinthe. Clément n'y parle jamais des épiscopes qu'au pluriel, par conséquent l'Église de Rome n'aurait connu l'épiscopat monarchique qu'à une date postérieure à cette lettre, et la liste épiscopale ne signifierait rien du tout avec sa succession d'évêques remontant aux apôtres. Cependant, puisqu'il est admis que l'avènement de l'épiscopat monarchique à Rome est contemporain du premier quart du IIe siècle, il restera à expliquer comment, dans les dernières années de ce siècle, l'auteur du Canon de Muratori peut écrire, en parlant d'Hermas, que cet auteur avait écrit tout récemment, sous l'épiscopat de son frère Pie : *nuperrime, temporibus nostris, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus.* Ainsi Hermas ne semble connaître que l'épiscopat collégial et pourtant il écrit à Rome, sous un évêque monarchique, qui est son propre frère. Vers le temps de l'empereur Commode, un docteur modaliste comparaît à diverses reprises devant l'autorité ecclésiastique de Smyrne. Hippolyte, qui raconte le fait, emploie l'expression « les prêtres », οἱ πρεσβύτεροι. Il est pourtant bien sûr que Symrne avait alors un évêque.

« Du reste, l'épiscopat collégial, par lequel on a sûrement commencé dans plus d'un endroit, ne pouvait être considéré comme une institution définitive; il dut se transformer de très bonne heure. On ne gouverne avec une commission que quand elle est présidée par un chef qui la tient dans sa main, qui l'inspire, la dirige et agit pour elle. Il est vraisemblable que les collèges épiscopaux de ces très anciens temps comptaient un peu plus, à côté de leurs présidents, que les chanoines de nos jours auprès de leur évêque. D'après certains souvenirs un peu confus que nous a transmis la tradition, ils auraient conservé assez longtemps le pouvoir d'ordination, caractéristique actuelle de la dignité épiscopale. Les prêtres d'Alexandrie pourvoyaient au remplacement de leur évêque défunt, non seulement en élisant, mais aussi en consacrant son successeur. Cet état de choses remontait sans doute à un temps où l'Égypte n'avait d'autre Église que celle d'Alexandrie; il ne serait pas étonnant que la même situation eût porté les mêmes conséquences à Antioche, à Rome, à Lyon, partout où les Églises locales avaient un ressort extrêmement étendu.

« Et l'on s'explique ainsi l'usage de comprendre président et conseillers dans une dénomination commune. Nous disons le clergé, les prêtres de la paroisse, bien qu'il y ait entre le curé et ses vicaires une grande différence d'autorité. De même on pouvait, en parlant des prêtres de Rome ou des évêques de Corinthe, réunir dans une seule expression les deux degrés supérieurs de la hiérarchie. Mais le progrès naturel des choses allait à une concentration de l'autorité entre les mains d'un seul; ce changement, si changement il y eut, était de ceux qui se font tout seuls, insensiblement, sans révolution. Le président du conseil épiscopal avait, à Rome, à Alexandrie, à Antioche et bien ailleurs, assez de relief au milieu de ses collègues pour que son souvenir se soit conservé isolément et facilement. « L'Église de Dieu qui habite Rome » pouvait avoir hérité collégialement de l'autorité supérieure de ses fondateurs apostoliques; cette autorité se concentrait dans le corps de ses prêtres-évêques; l'un d'eux l'incarnait plus spécialement et l'administrait. Entre ce président et l'évêque unique des siècles suivants il n'y a pas de diversité spécifique [1]. »

Chacun demeure libre d'exploiter la prétendue opposition entre un épiscopat collégial et un épiscopat monarchique en vue d'intérêts de controverse et d'opinions confessionnelles. Ce qui ne peut être toléré, c'est de manipuler les textes afin d'en tirer des constatations par trop aventureuses. L'un imagine faire honneur de l'épiscopat monarchique à l'Asie Mineure, un autre en fait grief à Rome, et c'est par cet aspect que cette question doit nous retenir un moment encore.

Dès l'âge apostolique, la prépondérance de la communauté romaine s'affirme, mais par des moyens qui vont fausser l'institution chrétienne — je résume la conception de M. Sohm. — Quand les hommes de peu de foi, pour sauver la croyance et la discipline de l'Église, cherchent l'abri d'une organisation extérieure, quand l'Église devient une société dont les membres sont répandus dans tout le monde connu, la communauté chrétienne de la capitale du monde se trouve être naturellement la portion la plus importante, parce que la plus signalée, de cette société. Déjà au temps de saint Paul l'influence de la communauté romaine était considérable : elle deviendra prépondérante après la chute de Jérusalem. Remarquez que son développement fut favorisé par cette vieille idée du christianisme, d'après laquelle toute assemblée de chrétiens représenterait l'assemblée de la chrétienté tout entière : la communauté la plus puissante de la chrétienté sut habilement exploiter ce principe. Aussi, dès le dernier quart du Ier siècle, c'est la chrétienté romaine qui dirige l'Église entière; Rome enseigne toutes les Églises et n'est enseignée par aucune; Rome se préoccupe des intérêts particuliers de chacune des Églises; Rome sépare de sa communion les chrétientés indociles ou rebelles, et elles cessent d'appartenir à l'Église. C'est ainsi que, dans cette immense société des fidèles, Rome, à force d'audace, d'intrépidité et d'esprit d'entreprise, est devenue le centre de l'unité. Mais elle n'est arrivée à ce résultat qu'au prix d'une transformation essentielle, elle est devenue l'Église catholique, c'est-à-dire un organisme administratif, et elle n'en est venue là qu'en introduisant et en imposant dans les autres Églises le type sur lequel elle s'est modelée elle-même. Ce type n'est autre que l'épiscopat monarchique.

III. Episcopos. — Il est arrivé au mot *episcopos* une mésaventure pareille à celle qui advint au mot *presbyteros;* on l'a traduit et interprété dans le sens de l'usage et de la fonction moderne, sans trop rechercher si ce sens s'appliquait aux écrits apostoliques. Au IIe siècle, on rencontre le titre d'ἐπίσκοπος réservé au fonctionnaire ecclésiastique titulaire et responsable du gouvernement d'une Église; de là à lui imposer le même sens dès le Ier siècle la tentation est si grande qu'on n'y a guère résisté. Cependant la chose n'allait pas d'elle-même. Vers la fin du IIe siècle, saint Irénée s'y était aheurté [2]; comme il expliquait un passage du livre des Actes (xx, 17, 28), dans lequel se rencontrent les deux mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, il se trouva dans l'embarras et voici comment il se tira d'affaire. « Paul, dit-il, enseigna ce qu'il savait à ses disciples et à tout son auditoire. Il convoqua à Milet les évêques et les prêtres d'Éphèse et des autres villes voisines et leur dit : Veillez sur vous et sur le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a préposés évêques pour régir l'Église du Seigneur. » Irénée a sollicité le texte qu'il avait sous les yeux. Les Actes ne font convoquer à Milet que les seuls *presbyteroi* d'Éphèse;

[1] L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 93-95. — [2] *Adv. hæres.*, l. III, c. XIV, n. 2.

Irénée leur adjoint les évêques des environs : *convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus.* Évidemment c'est qu'il a été embarrassé de voir que l'Esprit-Saint a établi des *presbyteroï* en qualité d'*episcopoï* pour régir l'Église de Dieu. Ou bien il a appréhendé des objections à rétorquer, des explications à donner; manifestement ses lecteurs, sinon lui-même, n'eussent pas compris que les *prêtres* d'Éphèse gouvernaient en qualité d'*évêques* leur Église et, très adroitement, il a convoqué les évêques des villes voisines, bien qu'en réalité ils ne s'y trouvassent pas. De cette subtilité nous pouvons conclure qu'à la fin du IIe siècle, à Lyon, une distinction d'état existait entre prêtres et évêques. C'est, dès lors, un point admis sans hésitation, que la hiérarchie existante remonte aux temps apostoliques. Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien sont affirmatifs; saint Jean Chrysostome, ayant à expliquer l'adresse de la lettre aux Philippiens, se demande ce que veut dire ce συνεπισκόποις. Y avait-il donc plusieurs évêques dans une ville ? Nullement. L'apôtre donne ce titre aux prêtres, car en ce temps les dénominations étaient indivises; les prêtres se nommaient évêques et diacres, les évêques se disaient prêtres. Cela changea dans la suite, chacun eut son titre, tel fut évêque, tel autre fut prêtre. Ainsi, pour lui, évêque, prêtre, diacre désigne la même fonction et s'applique à la même personne, qui se dit indifféremment l'un ou l'autre. Saint Jérôme, commentant le texte de l'épître à Tite, I, 5 sq., se reporte aux passages parallèles : Phil., I, 1; Act., XX, 17, 28; Hebr., XIII, 17; I Petr., V, 1-2, et en conclut que « c'est le même qui est prêtre et aussi évêque; les Églises étaient gouvernées par le conseil des prêtres. Si l'on pense, ajoute-t-il, que nous n'exprimons pas le sens des Écritures mais notre manière de voir en identifiant le prêtre avec l'évêque, sauf cette différence que des deux titres l'un désigne l'âge et l'autre la fonction, qu'on se reporte donc aux paroles adressées par l'apôtre aux Philippiens : Aux fidèles de Philippes, aux évêques et aux diacres. Philippes est une ville unique de Macédoine, et certes dans une seule ville il ne pouvait y avoir plusieurs évêques. Mais, à cette époque, on appelait les mêmes personnages soit évêques, soit prêtres, c'est pourquoi Paul emploie indifféremment le nom d'évêques pour celui de prêtres. »

On a fait observer maintes fois que les Pères de l'Église, bien qu'ils aient vécu à une époque relativement rapprochée de celle dont ils parlent, ne paraissent pas avoir supposé ni su que les institutions ecclésiastiques de leur temps avaient subi des transformations avant d'exister telles qu'ils les voyaient; c'est ce qui fait dire à saint Jean Chrysostome : Y avait-il plusieurs évêques dans cette ville ? Nullement; et à saint Jérôme : Dans une seule ville il ne pouvait y avoir plusieurs évêques. Saint Irénée, trop voisin des temps apostoliques pour oser se permettre ces affirmations intrépides, tournait la difficulté comme nous l'avons fait voir. Saint Épiphane n'a pas été plus perspicace. Dans la réfutation qu'il consacre à l'hérésie d'Aérius, qui niait la supériorité des évêques sur les prêtres, l'évêque de Salamine, oubliant les ἐπίσκοποι de l'Église de Philippes, explique que les apôtres n'ont pu tout organiser ni tout improviser du premier coup. « Le besoin de prêtres et de diacres se fit d'abord sentir : par ces deux ordres ils étaient en mesure de pourvoir aux nécessités des Églises. Là où ne se rencontrait aucun sujet digne de l'épiscopat on se passa d'évêque. Là où le besoin s'en faisait sentir et où on en avait sous la main, on en établissait. Enfin, dans les petites communautés qui n'eussent pas fourni un seul prêtre, on mettait un évêque. Comme l'évêque a besoin d'un diacre, l'apôtre Paul leur en accorde et à ces heures de début, l'Eglise n'ayant pas encore une organisation complète, on s'arrangeait le mieux possible et sans grande uniformité. Théodoret ne voit dans épiscopes et presbytres que des prêtres; quant aux évêques, il leur attribue le titre d'ἀπόστολος, apôtre. « Paul, écrit-il, donne aux prêtres le titre d'évêques, car à ce moment ils portaient ces deux noms », et après avoir allégué Actes, XX, 17, 28, et Tite, I, 5-7, il continue : « Il est évident que Paul appelle les prêtres évêques; en nommant Épaphrodite leur apôtre, il enseigne clairement que celui-ci était revêtu de la charge épiscopale, puisqu'il portait le nom d'apôtre. » Dans son commentaire sur la Ia Tim. III, il reprend son affirmation. « Paul nomme le prêtre ἐπίσκοπος et après les prescriptions concernant les évêques, il passe à celles qui ont trait aux diacres, laissant les prêtres. Jadis on appelait les mêmes dignitaires prêtres ou évêques, et ceux que nous nommons aujourd'hui évêques, on les nommait apôtres. Mais dans la suite on réserva le titre d'apôtres aux seuls Douze et on affecta le titre d'évêques à ceux qui précédemment jouissaient de celui d'apôtres. »

Voici ce qu'au IVe et au Ve siècle on savait et on enseignait sur cette question de l'ἐπίσκοπος. Voyons ce qu'on en faisait au Ier siècle. Que le nom d'ἐπίσκοπος ne fût pas une invention des chrétiens, c'est indiscutable. Il était usité dans le langage administratif des Grecs. Les personnages nommés par les Athéniens pour réorganiser les villes alliées étaient appelés ἐπίσκοποι. Ce nom se rencontre aussi dans les inscriptions des associations religieuses grecques, avec le sens de « surveillant » chargé de la gestion des fonds et de l'application des décrets votés par la société. Mais cela ne signifie pas du tout que le nom d'ἐπίσκοπος ait été imposé, pour ainsi dire, par l'usage qu'en faisaient les Grecs, aux chrétientés naissantes pour désigner leurs administrtaeurs [1]. Car précisément l'usage était très loin d'en être général. Le terme ἐπιμελητής, dont la signification est très approchante, était infiniment plus répandu dans les sociétés privées aussi bien que dans la vie politique des Grecs [2]. Mais il est tout de même permis de conclure de la préférence donnée à ce mot ἐπίσκοπος que les membres de l'Église de Philippes pourvus de ce titre y devaient remplir des fonctions identiques ou très analogues à celles que remplissaient dans les associations grecques les personnages gratifiés du titre d'épiscopes. Si, chez les Grecs proprement dits, le mot épimélète est beaucoup plus usité que son synonyme épiscope, il en est tout autrement chez les juifs helléniques. Dans la version des Septante notamment, les mots ἐπίσκοπος, ἐπισκοπεῖν, ἐπισκοπή reviennent maintes fois avec le sens de surveiller, conduire, être préposé. On voit dès lors très bien quelle idée éveillait le mot d'ἐπίσκοπος dans l'esprit d'un juif helléniste tel qu'était saint Paul, nourri de la lecture de l'Ancien Testament, et dans l'esprit de ses disciples, juifs hellénistes pour la plupart. Certains membres de l'Église de Philippes furent en quelque sorte instinctivement et pour ainsi dire automatiquement appelés ἐπίσκοποι parce qu'on leur voyait remplir les fonctions désignées par ce nom et par celui d'ἐπιμεληταί dans les organisations voisines, en d'autres termes parce qu'ils administraient les biens de l'Église et veillaient à l'observation des règles de l'association. L'emploi se trouve encore justifié par le fait que l'épître aux Philippiens a été écrite pour remercier cette communauté des subsides qu'elle avait envoyés à l'apôtre Paul. Pareil secours faisait l'éloge de la gestion des biens de la société par

[1] Haussoullier, *Episkopos*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. II. — [2] Glotz, *Epimeletai*, dans Saglio, *op. cit.*, t. II.

ses administrateurs, les épiscopes, dont le nom au pluriel n'offrait rien de malsonnant aux contemporains, puisque les associations grecques possédaient ordinairement plusieurs épiscopes.

Cette identité peut d'ailleurs être contestée. Une adaptation quelconque ne coïncide jamais si exactement qu'on s'efforce de le montrer, il y reste toujours du *jeu;* mieux vaut donc s'adresser aux documents chrétiens. Parmi ces derniers, la version de l'Ancien Testament par les Septante jouissait d'une autorité singulière et elle habituait ses lecteurs au titre d'ἐπίσκοπος donné à des magistrats, à des officiers supérieurs, aux préfets, aux gouverneurs, aux chefs de troupe, aux lévites, inspecteurs des architectes qui réparent le temple, à des dignitaires, à des princes. Au nom de Jahveh, Isaïe promet au peuple de bons princes : « Je te donnerai des archontes, ἀρχοντάς, qui feront régner la paix et des gouverneurs, ἐπισκόπους, qui maintiendront la justice » (LX, 17).

Si on passe à l'étude des documents proprement chrétiens, il devient nécessaire à l'historien de prendre parti sur la valeur des sources qu'il exploite. Ces documents appartiennent au Nouveau Testament; épîtres pauliniennes, Actes, épître de Pierre, épîtres pastorales, que les exégètes tiraillent en tous sens, dans le texte desquels ils découvrent des retouches, des additions, des suppressions, des coupures qui leur permettent d'opérer un plaisant travail de marqueterie, au moyen duquel tout ce qui dérange leur théorie se trouve apocryphe et relégué dans la nécropole des textes mal famés, quoique pour peu de temps, car il se trouve d'autres exégètes qui exhument ces débris, en font la toilette, leur découvrent des caractères si antiques et si authentiques qu'on est en droit de se demander lequel — d'eux ou de leur contradicteur — se moque du lecteur. Nous prenons pour ce qui nous concerne ces textes prétendus contaminés pour des textes authentiques, contemporains du Ier siècle; c'est moins arbitraire, moins aisé et plus sincère.

En se séparant des πρεσβύτεροι d'Éphèse, saint Paul leur dit : « Prenez garde à vous et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis comme épiscopes », ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους. Et voici qui est clair. Ce sont des dignitaires établis par l'Esprit-Saint, ils gardent tout le troupeau parce qu'ils en sont les ἐπίσκοποι. On objecte que ces paroles ont été transcrites par saint Luc, qui a pu changer un mot pour un autre et faire employer par Paul un mot que celui-ci n'a pas employé. Avec cette méthode on peut et on doit se résigner à renoncer à toute étude historique, parce qu'il n'est pas d'auteur ancien ou moderne, de mémorialiste, de chroniqueur, dont on puisse désormais invoquer le témoignage. Pourquoi saint Luc aurait-il prêté à saint Paul un mot que celui-ci n'a pas employé? Pourquoi saint Paul n'aurait-il pas employé ce mot qu'il connaît et dont il fait usage dans ses lettres? Et quelles preuves en apporte-t-on?

Les πρεσβύτεροι d'Éphèse sont en même temps des ἐπίσκοποι; il faut en prendre son parti. En outre, les fonctions ne sont pas restreintes à l'administration du contentieux, les conseils qui leur sont donnés s'adressent à des hommes dont la responsabilité n'est pas celle de simples caissiers ou de gérants : ils prêchent et ils enseignent, ils sont en nombre. A Philippes également. S'il ne s'en trouve pas dans toutes les Églises fondées par Paul, en voici au moins deux qui en sont pourvues et on ne conteste pas que l'organisation de ces Églises ne soit, dès lors, assez avancée. Si les épiscopes de Philippes sont l'objet d'une mention particulière, c'est peut-être pour les remercier d'avoir envoyé Épaphrodite avec un fonds de secours, mais comme Paul ne le dit pas, ce n'est rien de mieux qu'une conjecture. On ne peut pas avancer raisonnablement que la mention des épiscopes prouve qu'ils existaient à Philippes et non ailleurs, car la lettre aux Éphésiens ne les nomme pas, quoique cette Église en possède; il est vrai que la lettre aux Ephésiens passe pour être une encyclique sans rien de personnel à Éphèse, mais il n'est pas douteux un seul instant que les Églises auxquelles écrivaient saint Paul, saint Clément, saint Ignace possédaient une hiérarchie : or nulle part celle-ci ne fait l'objet d'une mention spécifique analogue à celle qui ouvre l'épître aux Philippiens.

Dans les Épîtres pastorales — deux lettres à Timothée et une à Tite — les détails se précisent. On y rencontre l'ἐπίσκοπος qui, une fois encore, se confond avec le πρεσβύτερος, ce qui est d'autant moins fait pour surprendre que Paul s'adresse à Timothée, chef de cette Église d'Éphèse aux presbytres-épiscopes de laquelle il avait, à Milet, adressé ses recommandations. Les mêmes qualités sont exigées de l'épiscope (I Tim., III, 1-7) et des presbytres (Tit., I, 5, 6). Est-ce à dire qu'un changement grave se soit produit dans cette Église d'Éphèse entre la date du départ de Paul, qui embrassait tendrement les ἐπισκόποι, et la date de la lettre à Timothée, chef de cette même Église à un moment où il n'est déjà plus question que d'ἐπίσκοπος? Ce serait donc à Éphèse et aux environs de la période 55-66 que nous saisirions la transformation de l'épiscopat collégial en épiscopat monarchique. C'est bien séduisant, mais c'est bien invraisemblable. Il n'est pas nécessaire de supposer que Timothée s'était débarrassé de tous ses co-évêques afin d'expliquer comment la lettre de Paul ne connaît plus qu'un seul évêque. Dans ce collège épiscopal où on s'appelait tantôt presbytre, tantôt épiscope, il y avait nécessairement un président, l'épiscope, que son mérite ou sa situation ou sa science ou son bien plaçait à la tête de ses confrères, dans un rang plus signalé, reconnu, admis, bien qu'il ne fît pas l'objet d'un titre particulier[1].

Quant aux fonctions de ce personnage, on peut les déduire des passages de nos lettres où sont énumérées les qualités requises et les tares réprouvées chez le parfait épiscope. Marié une fois seulement, ayant ses enfants chrétiens, de bonnes mœurs et de réputation sans tache. Sobre, prudent, grave, hospitalier, point ergoteur mais capable d'enseigner, désintéressé, ayant su rendre sa vie privée et sa famille aussi respectables que doivent l'être celles de l'homme qui ambitionne d'être l'administrateur, le contrôleur, l'intendant de Dieu, Θεοῦ οἰκονόμος (Tit., I, 7); ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται (I Tim., III, 5). Voilà une belle charge, καλὸν ἔργον, et qui entraîne avec elle des hommages dont l'encens pourrait troubler un simple néophyte. Somme toute, l'épiscope aura la gestion du contentieux et la direction financière, la garde de la règle et de la tradition, l'exemple de la conduite et la science requise pour défendre la doctrine et fermer la bouche aux contradicteurs, οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν. Évidemment le temps a marché depuis les premiers jours que nous appelions l'époque inorganique; les idées d'ordre, de discipline, de gouvernement ont fait des progrès marqués, surtout ces idées se sont cristallisées dans la notion de sacerdoce, qui incarne le principe d'autorité dans l'Église.

La première épître de Pierre, qu'on n'a aucune bonne raison de lui retirer et qui, de toutes façons, a été écrite de Rome aux environs de l'année 63, ne

[1] Au reste, c'est de nos jours la même façon de procéder. Dans un sénat, tous les membres sont sénateurs, le président lui-même n'est que sénateur; dans un ministère, le président du conseil n'est que ministre parmi d'autres ministres.

renferme pas la mention d'un ἐπίσκοπος de l'Église de Rome, non plus d'ailleurs que de toute autre Église. Le seul passage de cette épître où il soit parlé de conducteurs ecclésiastiques se trouve au début du chapitre v : « J'exhorte les presbytres qui sont parmi vous, moi qui suis presbytre comme eux, ὁ συμπρεσβύτερος...; paissez le troupeau de Dieu parmi vous, exerçant la surveillance, ἐπισκοποῦντες, non par contrainte, mais avec bonne volonté selon le Seigneur. » Ainsi les presbytres — et Pierre s'en donne le titre — sont essentiellement, comme dans l'épître aux Éphésiens et dans les Actes, des ποίμενες, des bergers qui veillent sur les fidèles. Quant au titre et à la fonction d'ἐπίσκοπος, il est en ce moment, dans l'Église de Rome, exercé par les presbytres. Les chefs de l'Église de Rome sont essentiellement des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, comme s'exprime l'épître. Il ne s'ensuit pas que tous les presbytres exercent simultanément la totalité des fonctions administratives et disciplinaires. Par leur nature même, quelques-unes de ces fonctions ne conviennent pas à une collectivité. Il faut donc admettre qu'on choisissait parmi les presbytres des personnages qui, sous le nom d'épiscopes, recevaient les attributions propres que n'avait pas le collège entier des presbytres. Dans tous les cas, il n'est pas sans intérêt de constater que cette toute primitive Église de Rome était une de celles où le plus sûrement les fonctions épiscopales étaient exercées par les presbytres, en d'autres termes, où le gouvernement presbytéral paraît avoir été le plus fortement organisé.

La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens est une véritable charte de l'Église de Rome et du gouvernement catholique. Elle est anonyme et adressée par l'*Église* de Rome à l'*Église* de Corinthe : Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον. Dans les écrits chrétiens de cette époque, l'absence du nom de l'auteur est un fait très ordinaire, d'où il serait abusif de conclure que cette omission dans le cas présent prouve que l'Église de Rome n'a pas encore un évêque unique. L'attribution à Clément est donc simplement traditionnelle, mais bien appuyée; en tout cas, c'est un personnage important de la communauté de Rome qui a écrit la lettre. Cette lettre offre le double avantage de nous renseigner sur deux Églises importantes. Elle nous apprend que des désordres se sont élevés dans l'Église de Corinthe. Un conflit est né entre les anciens et les autres membres de la communauté, il ne semble pas que la théologie y fût pour rien, ce seraient plutôt des questions liturgiques ou des rivalités personnelles. Quoi qu'il en soit, la lettre de Clément a pour but d'amener les mécontents à se soumettre à leurs presbytres. Il les tient pour des séditieux, donc il faut qu'ils se repentent et qu'ils cèdent, « non à nous, dit la lettre, mais à la volonté de Dieu ». Quels sont ces chefs de l'Église de Corinthe auxquels est due l'obéissance? Clément nomme les ἡγούμενοι, les πρεσβύτεροι, les ἐπίσκοποι, et les διάκονοι. Une fois encore l'assimilation des presbytres aux épiscopes est manifeste, mais ce qui importe plus encore c'est que : 1° les épiscopes exercent, en principe, des fonctions à vie; 2° la communauté a le droit de les destituer dans des circonstances absolument exceptionnelles. Ce que nous devons en outre constater, c'est que les séditieux de Corinthe ont destitué plusieurs de leurs épiscopes, ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε; nous ignorons s'il s'en trouvait un plus signalé, un président, qui ait partagé leur sort, on ne nous le dit pas. A Rome, où, une trentaine d'années auparavant, l'apôtre Pierre ne revendiquait pour lui que le titre de presbytre, nous ne voyons pas une situation hiérarchique mieux dessinée. Nulle part l'épître, dans un seul des soixante-cinq chapitres dont elle se compose, ne fait mention ni allusion à un évêque unique; elle insiste au contraire sur l'obéissance due par les fidèles à « leurs anciens » et à « leurs conducteurs » au pluriel. A moins qu'on n'invoque l'argument d'une vacance du siège, sans pouvoir en apporter ni preuve ni indice, il faut admettre que le régime existant à l'époque de la lettre de Pierre ne s'est pas essentiellement modifié, l'épiscopat collégial continue à diriger cette Église, mais en même temps — et il serait presque impossible qu'il en fût autrement — dans ce collège un homme s'impose, un nom s'affirme, une volonté prédomine, une responsabilité se met en avant. Parmi ses copresbytres, Pierre prend la plume et parle au nom de l'Église; parmi ses coépiscopes, l'anonyme prend la plume et parle au nom de l'Église. Il se trouve si bien, en fait, supérieur à ses égaux en titre que son nom seul survivra, toute une floraison légendaire s'épanouira autour de ce nom, les catalogues épiscopaux de son Église lui feront une place, ce sera Clément.

Ce sont précisément ces catalogues épiscopaux qu'on oppose dans leur rigidité onomastique à l'imprécis anonymat de la lettre. Mais ces catalogues, pour anciens qu'on les reconnaisse, n'en sont pas moins postérieurs, et de beaucoup; les éléments les plus primitifs entrés dans leur composition sont de plus de cinquante ans postérieurs à la lettre aux Corinthiens. Les plus anciennes listes épiscopales de l'Église de Rome remontent à Hégésippe et à Irénée, qui tous deux les ont mises par écrit à la fin du IIe siècle. Toutes les autres listes sont postérieures. Les catalogues qui ont été utilisés par le rédacteur du *Liber pontificalis* sont du IVe siècle et plus tard. Ces catalogues ont tous été composés par des auteurs convaincus *a priori* que chaque Église avait été de tout temps gouvernée par un évêque unique, et que le salut de l'orthodoxie, dans sa lutte contre les hérétiques, était intéressé à la reconstitution des successions épiscopales linéaires dans chaque Église. Évidemment l'autorité de ces documents est grande, mais elle ne prévaut pas, elle n'infirme rien contre le témoignage d'écrits contemporains, tels que l'épître de Pierre et celle de Clément.

Nonobstant la constatation qui ressort de ces deux documents, nous voyons que l'épiscopat collégial se condense dans un personnage plus représentatif, mieux doué ou plus habile, mais qui imprime le mouvement et inculque l'esprit de l'Église de Rome, esprit de gouvernement, de prépondérance qui s'affirme par la sollicitude à l'égard d'autrui autant que par le souci de lui imposer ses conceptions et ses règlements. Clément, ou l'auteur quel qu'il soit de la lettre, ne s'embarrasse pas dans la revendication de son droit à gourmander et à instruire, il affirme d'abord l'idée de la succession et de l'origine apostolique au nom de laquelle il intervient et il insinue très clairement le devoir de la soumission envers lui.

IV. Προϊστάμενος. — Vers l'an 52, l'apôtre Paul écrit aux Thessaloniciens : « Nous vous recommandons de considérer ceux qui travaillent parmi vous et qui sont à votre tête dans le Seigneur, προϊσταμένους ὑμῶν ἐν Κυρίῳ et qui sont vos guides, νουθετοῦντας ὑμᾶς. » Ce sont donc ceux qui sont à la tête, ceux qui dirigent, ceux qui président. A ce titre, ils possèdent un caractère administratif et appartiennent à une Église déterminée. Peut-on entreprendre de déterminer leurs fonctions? Assurément, il suffit pour cela de s'abandonner à l'imagination. C'est pourquoi il paraît sans utilité d'établir que les προϊστάμενοι de Thessalonique sont bonnement ceux que nous nommons πρεσβύτεροι à Éphèse. Il est tout aussi arbitraire d'imposer aux προϊστάμενοι les πρωεστῶτες

en qualité de successeurs. Quant aux ἡγούμενοι que nous rencontrons dans la lettre de Clément, le Pasteur d'Hermas et l'épître aux Hébreux, tous documents d'origine romaine, nous voyons assez nettement que ce titre a dû s'appliquer à ceux qui gouvernent, à ceux qui dirigent. Ils sont en nombre, on leur doit déférence et obéissance.

D'une Église à l'autre on correspond, on s'avertit, on se communique ce qui fait l'objet des préoccupations et on fait usage du vocabulaire courant, comme si tous les lecteurs devaient vous entendre. Mais il n'y a pas que la postérité et les historiens qui soient arrêtés par cette multiplicité de vocables, les contemporains, les destinataires de ces précieux avertissements ont bien pu se trouver dans un pareil embarras. On leur parlait de προϊστάμενοι, reste à savoir s'ils savaient de qui ou de quoi il s'agissait. D'autres les entretenaient d'ἡγούμενοι, d'autres de προεστῶτες; rien ne nous apprend que ces appellations existassent chez eux, qui étaient censés les connaître et les employer, et encore moins qu'elles y existassent avec le même sens qu'on y attachait ailleurs. L'équivalence entre les titres d'épiscopes et de presbytres, équivalence constatée pour maintes Églises, doit nous rendre circonspects lorsqu'il s'agit d'attribuer à un mot la valeur d'une institution.

V. Synonymie d'episcopos et presbyteros? — Deux faits paraissent imposer cette synonymie. Les livres du Nouveau Testament désignent indifféremment les membres du conseil directeur des communautés sous le nom de πρεσβύτεροι et sous le nom d'ἐπίσκοποι; ces mêmes livres ne parlent nulle part des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι comme de deux ordres distincts. Enfin, dans les seuls textes où les deux termes soient employés simultanément, ils sont clairement marqués comme synonymes. C'est que ces termes furent adoptés par l'usage et ils ne furent adoptés que parce qu'ils répondaient d'une façon probablement frappante au sens général qu'ils possédaient dans le langage de l'époque et aux occupations des chefs des communautés. On transporta ces termes du langage courant, qui en usait pour désigner les administrateurs des sociétés civiles, gens graves et d'expérience reconnue. Nous n'avons pas la preuve que, partout, les fidèles aient désigné indifféremment le conseil directeur de leur communauté par ces deux noms, dont l'un, *presbyteros*, emporte une idée plutôt honorifique et l'autre, *episcopos*, éveille la pensée d'une charge. De plus, le premier a une signification plus étendue et peut s'appliquer à tous ceux qui prenaient part au gouvernement des Églises, ne fût-ce qu'à titre de conseillers officiels et réguliers, sans aucun pouvoir personnel de juridiction, tandis que le second suppose l'exercice effectif de ce pouvoir. En d'autres mots, les ἐπίσκοποι étaient les πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας, mais il pouvait y avoir d'autres πρεσβύτεροι qui ne possédaient pas cette qualité, et rien, absolument, ne permet d'affirmer que toujours et en tous lieux ces termes sont synonymes, que celui qui porte l'un a droit à porter l'autre.

La prétendue synonymie qu'on a pensé découvrir avait induit en erreur saint Jérôme, qui, après avoir tiré parti des textes contenus dans les Actes et dans les épîtres canoniques et sans invoquer un seul fait historique ni un seul document indépendant de ces sources susdites, imagina et affirma qu'à l'origine les Églises étaient gouvernées par un collège de prêtres, que des rivalités intestines et les factions qui en résultèrent firent abandonner et remplacer par un évêque unique [1]. Les textes utilisés par saint Jérôme ne disent rien de tel; on y voit des πρεσβύτεροι qui, en qualité d'ἐπίσκοποι gouvernent une Église, sans aucune mention d'un supérieur hiérarchique placé au-dessus d'eux. Il est même surprenant et tout autant regrettable que saint Jérôme n'ait pas porté son attention sur le rôle de saint Jacques dans la plus antique de toutes les Églises, celle de Jérusalem. Ce rôle est si prépondérant qu'on ne s'explique pas comment il est possible de retarder l'épiscopat dit monarchique jusqu'au début du IIe siècle. Lorsque l'apôtre Pierre — qui est un assez grand personnage — s'échappe de prison, son premier soin est de faire annoncer à Jacques cette heureuse délivrance; lorsque Pierre préside le concile de Jérusalem, c'est le même Jacques seul qui prend la parole après l'apôtre; quand Paul vient à Jérusalem, c'est à Jacques seul qu'il est présenté et ensuite, par lui, au collège des πρεσβύτεροι; dans la lettre aux Galates, on entend les députés de l'Église de Jérusalem qui se présentent de la part de Jacques. Dès lors les presbytres peuvent conserver tout le prestige désirable, ils n'en sont pas moins éclipsés par l'un d'eux, qui est vraiment évêque, au sens moderne du mot.

On peut nier que cette institution ait été pratiquée en d'autres lieux, mais on ne peut fournir la preuve de cette negation. Timothée, avec son collège de presbytres à Éphèse, se présente dans une posture à peine différente de celle de Jacques. Il en est de même pour Tite en Crète, pour les sept évêques d'Asie Mineure admonestés par saint Jean.

VI. Ignace d'Antioche. — La correspondance de l'évêque d'Antioche peut se placer aux environs de l'an 112; elle offre une importance qu'on ne saurait exagérer. Le principe de toutes les exhortations adressées par Ignace aux différentes Églises d'Asie est le sentiment profond de la nécessité pour les membres d'une même Église de vivre unis. Or, à cette époque, l'unité est on ne peut plus menacée dans les Églises par l'épanouissement des systèmes gnostiques. A Éphèse, à Tralles, à Smyrne, à Philadelphie, les Églises sont travaillées par des prédicants nombreux et dont l'origine prête aux plus graves soupçons. Le seul moyen d'échapper au péril de désunion est de se grouper autour de l'évêque. L'évêque est en effet le représentant de l'unité ecclésiastique; il est l'unité vivante. Comment le fidèle pourra-t-il se reconnaître, parmi tant de séductions qui le sollicitent? Clément de Rome l'a indiqué : « Soyez soumis à vos conducteurs», dit-il. Ignace dit sans autre périphrase : « Attachez-vous à l'évêque. » Voici qui est clair et ne laisse aucune place aux échappatoires : « Ne pas résister à l'évêque, afin d'être soumis à Dieu » (épître aux Éphésiens); « Celui qui honore l'évêque est considéré par Dieu; celui qui agit en dehors de l'évêque sert le diable » (aux Smyrniens); « Ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (aux Philadelphiens), etc. Au surplus, les presbytres et les diacres ont également droit au respect et à l'obéissance des fidèles, mais ils n'en sont pas moins des coopérateurs d'un rang inférieur.

Dans quelques passages de la correspondance, l'évêque est seul nommé en qualité de représentant de l'autorité à laquelle la communauté des fidèles emprunte son caractère d'unité : « Tous ceux, dit-il aux Philadelphiens, qui appartiennent à Dieu et à Jésus-Christ se trouvent avec l'évêque. Ne vous y trompez pas, quiconque se met à la suite d'un schismatique, se prive de l'héritage du royaume de Dieu » (c. III). « Ayez donc soin d'être unis dans un seul banquet eucharistique. Il n'y a qu'une seule chair de Jésus-Christ un seul calice pour marquer l'unité de son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, avec le collège des prêtres et les diacres »

[1] *P. L.*, t. XXIII, col. 1193,; t. XXVI, col. 562.

(c. IV). « J'ai dit bien haut à ceux que j'ai eu l'occasion de voir : Obéissez à l'évêque et au collège des prêtres et des diacres. Quelques-uns ont cru que c'était dans la prévision d'un schisme que je parlais ainsi. Celui pour qui je porte mes chaînes m'est témoin que ce n'est pas le sens humain qui m'a donné cette connaissance. C'est l'esprit de Dieu qui a proclamé cet avis par ma bouche : Ne faites rien sans votre évêque » (c. VII). Et aux Smyrniens : « Obéissez tous à l'évêque comme à Jésus-Christ et au collège des prêtres comme aux apôtres; respectez les diacres comme établis par Dieu. Que personne ne se sépare de l'évêque en rien de ce qui tient aux assemblées religieuses. Un seul sacrifice eucharistique doit être regardé comme ayant de la valeur, celui qui est offert par l'évêque ou par celui que l'évêque aura délégué à sa place. Que le peuple fidèle se trouve là où apparaît l'évêque, comme là où se trouve Jésus-Christ, là est aussi l'Église catholique. Il n'est permis ni de conférer le baptême, ni de célébrer les agapes sans l'évêque. Il n'y a d'agréable à Dieu que ce qui se fait avec le concours de l'évêque; c'est par l'évêque que tout ce qui se fait dans la réunion des fidèles reçoit sa force et sa valeur. Celui qui rend honneur à l'évêque est lui-même honoré de Dieu; se séparer de l'évêque en quoi que ce soit, c'est porter ses services au démon » (c. VIII-IX).

A Éphèse, Ignace n'a que des louanges à adresser à l'évêque, au collège presbytéral et aux fidèles, tous étroitement unis (c. IV); à Magnésie, Ignace est encore plus explicite : « J'ai eu, dit-il, l'honneur de vous voir dans la personne de Damas votre évêque, des dignes prêtres Bassus et Apollonius et de mon coserviteur le diacre Sotion, qui m'est particulièrement cher parce qu'il est soumis à son évêque comme à Dieu et au collège des prêtres comme à la loi de Jésus-Christ » (c. II). Ce qui suit nous montre que l'évêque n'était pas nécessairement un vieillard : « Gardez-vous, dit-il encore, de faire moins de cas de votre évêque à cause de son âge peu avancé; ayez soin, au contraire, de lui témoigner le plus grand respect en considération de la puissance de Dieu votre Père. C'est ce que font, à ce qu'on m'apprend, vos saints prêtres, qui ne se permettent pas de le traiter avec dédain en voyant sa jeunesse, mais, par un sentiment de religieuse piété, lui marquent une entière déférence, considérant en lui, non la personne humaine, mais le Père de Jésus-Christ, qui est l'évêque universel » (c. III). « Je vous exhorte donc à agir en tout avec une parfaite harmonie, l'évêque siégeant au premier rang comme occupant la place de Dieu, les prêtres tenant celle du sénat des apôtres, et les diacres, mes bien-aimés, se regardant comme chargés des fonctions du ministère de Jésus-Christ » (c. VI). Aux prêtres de Tralles, il donne cet avis : « Tous, et particulièrement les prêtres, vous devez tâcher de rendre plus léger à l'évêque le poids de sa charge » (c. XII); enfin, en l'absence de l'évêque, malgré les soins des prêtres et des diacres, une Église n'a « plus d'autre pasteur que Dieu ».

Tout ceci ne révèle pas une tendance, mais un fait accompli, un organe en fonction. Il ne s'agit pas d'instituer, mais de perfectionner. L'évêque a absorbé le collège épiscopal au point qu'il l'éclipse, le remplace et l'utilise à son gré. L'évêque seul présidera l'assemblée des fidèles, seul il offrira le sacrifice eucharistique, à moins qu'il ne préfère y déléguer quelqu'un, mais ce dernier ne fait rien que par son ordre et rien au delà de cet ordre (Smyrn., c. VIII). La lettre à Polycarpe nous montre un évêque s'entretenant avec un de ses pairs et descendant à ces détails d'organisation qui achèvent et consacrent l'empire total du chef sur la communauté entière. « Ne négligez pas les veuves, lui dit-il, soyez leur tuteur après Dieu. Que les réunions des fidèles soient fréquentes, informez-vous nommément de tous ceux qui y assistent. Ne méprisez pas les esclaves des deux sexes; veillez pourtant à ce qu'ils ne se laissent pas aller à l'orgueil, mais que plutôt ils remplissent avec plus de soin les devoirs de leur humble condition pour jouir d'une liberté plus excellente auprès de Dieu, et qu'ils ne demandent pas à être rachetés aux frais de la communauté : ce serait se montrer esclave des penchants humains. — Il y a des professions indignes d'un chrétien : il faut s'en abstenir; que vos exhortations roulent particulièrement sur cette matière. Apprenez à nos sœurs à joindre à l'amour du Seigneur les sentiments d'affection et de fidélité aux devoirs du mariage que leurs maris ont droit d'attendre d'elles. Recommandez de même, au nom de Jésus-Christ, à nos frères d'aimer leurs épouses, comme le Seigneur a aimé son Église. Il est convenable aussi que les unions entre chrétiens soient sanctionnées par l'approbation de l'évêque, afin qu'elles se fassent selon l'esprit du Seigneur et non suivant les désirs de la chair » (c. IV, V).

Il n'existe donc qu'un seul évêque par ville, les campagnes n'ayant point d'existence propre se rattachant à la cité la plus proche ou la plus facilement accessible; mais en est-il ainsi partout? Voilà ce qu'on ne peut affirmer; nous nous trouvons à une période de transition où l'évêque — au sens moderne du mot — refoule et absorbe les épiscopes. Rien ne prouve que ceux-ci disparaissent comme par enchantement. Sur certains points l'épiscopat collégial a pu ne céder que pied à pied à l'épiscopat monarchique et ne se laisser abolir que par voie d'extinction. Dans la lettre aux Philippiens on lit ceci : αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους; ce qu'on peut entendre en ce sens, que « quelques Églises voisines ont envoyé leur évêque (chacune le sien), quelques-unes des presbytres ou des diacres (chacune un) » ou bien que ces Églises, ayant encore leur épiscopat collégial, y ont fait un choix ainsi que parmi les presbytres et les diacres.

Le témoignage d'Ignace porte sur les Églises destinataires de ses lettres et sur sa propre Église : Éphèse, Magnésie, Tralles, Philadelphie, Smyrne et Antioche; Rome enfin. L'épiscopat monarchique existait-il ailleurs? C'est vraisemblable, mais ce n'est pas démontré. La vigueur avec laquelle Ignace affirme, l'énergie avec laquelle il attire à l'épiscopat tout ce qui peut en relever le caractère, notamment le droit exclusif à consacrer l'eucharistie, pourrait donner lieu à penser que l'évolution monarchique n'était pas encore achevée ni même pleinement assurée de la victoire; l'analogie instituée entre le pouvoir de Dieu le Père et le pouvoir épiscopal paraît également bien agressive et cependant nulle part Ignace ne fait allusion, ne semble même soupçonner la contradiction et la persistance d'un épiscopat collégial, lequel n'était pourtant pas disparu depuis longtemps, à supposer qu'il fût disparu généralement. Lui-même n'a pas pu vivre les années de sa jeunesse sous un régime différent de l'épiscopat collégial, il semble en avoir perdu jusqu'au souvenir. Mais il faut se tenir en garde contre ces conclusions trop anguleuses et rigides. Ignace écrit à l'Église de Rome, qui, nous l'avons vu par la lettre de Clément aux Corinthiens, est en possession au moins depuis le temps de saint Pierre de πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, d'« anciens », de « conducteurs »; or l'évêque d'Antioche n'y fait même pas allusion. On dira qu'il n'en savait rien; mais on ne dira pas qu'en s'acheminant vers Rome il ignorait tout de cette Église célèbre et ce qu'il y rencontrerait. Cependant sa lettre est adressée à toute la communauté des frères, parce que c'est l'impétueuse commisération de cette grande et puissante communauté qu'il redoute; quant à ses chefs, il n'en fait même pas

mention, ce qui ne peut vouloir dire ni qu'il n'en existe pas, ni qu'il ne les reconnaît pas.

Qu'il y eût hostilité ou prévention de la part d'Ignace à l'égard des Églises moins hâtives que la sienne dans leur évolution épiscopale, on en peut douter. Mais ce dont on peut être certain, c'est que, si l'épiscopat monarchique obtenait toutes ses préférences, il pouvait en comparer l'œuvre avec celle de l'épiscopat collégial, encore bien vivace de son temps et sous ses yeux. Nous possédons une lettre de saint Polycarpe, correspondant d'Ignace, adressée à l'Église de Philippes. Jadis l'apôtre Paul avait écrit à cette même Église : « aux saints dans le Christ Jésus qui sont avec les épiscopes et les diacres »; Polycarpe, à son tour, écrit à cette Église et fait usage du mot πρεσβύτεροι au lieu du mot ἐπίσκοποι. Il recommande d'être soumis aux presbytres et aux diacres et ces presbytres remplissent le même rôle que, dans sa lettre à Polycarpe, Ignace assigne à l'évêque (Philipp., VI). Ainsi cette Église apostolique, que l'évêque de Smyrne traite avec la plus grande déférence (XI, 3), avait gardé intacte jusqu'au milieu du IIe siècle l'organisation primitive. Et avec une délicatesse charmante, Polycarpe semble appréhender quelque froissement s'il se présente en son seul et exclusif nom; aussi il enveloppe son autorité d'évêque unique et dominant dans l'évocation du presbyterion qui gravite à l'entour de lui, simple déférence à l'égard d'une Église où, semble-t-il, l'épiscopat monarchique n'a pu s'implanter que tardivement : « Polycarpe, et les prêtres qui sont avec lui, à l'Église résidant à Philippes », s'est-il contenté d'écrire. Ignace n'a pas fait allusion à une discipline différente de celle qu'il recommandait, mais il n'a pu ignorer la persistance de cette discipline. Peut-être estimait-il que « ceci tuera cela » et que, l'épiscopat collégial étant marqué pour la défaite et la disparition, mieux valait éviter les discussions et les conflits; il se contentait de pousser au triomphe de l'épiscopat monarchique. Il ignorait si peu la persistance de cette antique discipline, qu'avant de passer de Troade en Italie, lui-même avait été reçu à Philippes et traité en frère par la communauté. Il ne condamna point, peut-être n'approuva-t-il point cette persistance dans une institution désuète, mais il évita de contrister par des critiques les Philippiens, qui conservèrent de son passage et de sa personne le meilleur souvenir.

Il faut tenir compte de ce procédé d'Ignace, rempli de tolérance, de libéralisme à l'égard de ce qu'il n'approuvait certainement pas, si on veut comprendre que ses lettres passent sous silence systématiquement un état de chose qu'il souhaite voir disparaître et remplacer. Ce n'est donc pas à dire qu'à la date où il écrit la substitution de l'épiscopat monarchique à l'épiscopat collégial soit un fait admis, universel, incontesté. Si les lettres ne laissent supposer aucun tiraillement entre les épiscopes qu'on supplante et l'évêque qui supplante, il ne s'ensuit pas que les premiers se dissipent sans résistance comme s'ils prenaient conscience de leur soudaine inutilité. Autant d'Églises, autant de méthodes différentes. Si à Philippes on s'attache aux usages primitifs, ailleurs ils sont oubliés, dénigrés, négligés et prêts à disparaître au premier choc; ailleurs une dynastie conquiert le siège épiscopal, s'y cramponne. A la fin du IIe siècle, Polycrate d'Éphèse est le huitième de sa famille qui occupe le siège, qui, dans ces conditions, a dû échapper presque complètement au collège épiscopal. Ailleurs encore le péril de l'hérésie et de la rupture d'unité a dû effrayer et décider le collège à confier la défense de la foi à un homme habile, instruit, énergique. L'action dissolvante des prédications gnostiques sur des groupes insuffisamment amalgamés au point de vue administratif aura nécessairement produit des conséquences désastreuses au point de vue doctrinal, le souci d'éviter des maux plus grands, une scission plus complète aura décidé les hommes de bonne foi à reconnaître les inconvénients et même les périls d'une organisation en quelque sorte fédérale, en même temps que la nécessité de fortifier la hiérarchie en la personne d'un chef capable de centraliser l'Église, de lui inspirer un sentiment d'union, de lui inculquer une discipline et de lui appliquer une organisation vigoureuse. Pour remplir cette tâche, des hommes se rencontraient tels qu'Ignace, convaincus que l'avenir ne se trouverait assuré que par des institutions étroitement centralisées; de là cette dignité suréminente, cette immixtion méthodique de l'évêque, de qui découle et à qui aboutit toute la vie de sa communauté : prière commune, rites, culte, rien ne lui échappe de la vie spirituelle et même de la vie privée de ses fidèles.

Quel fut le procédé en usage pour la désignation de ces évêques monarchiques dont le pouvoir étendu était de nature à rendre circonspects leurs électeurs, surtout lorsque, comme c'était le cas à Magnésie, l'évêque était encore jeune [1]? Saint Ignace nous montre le plus ancien exemple de cette explication qui consiste à faire bénéficier l'élu d'une sorte de désignation surnaturelle. A l'occasion du choix de l'évêque de Philadelphie, il avance que celui-ci « ne l'est pas par sa volonté, ni par celle des hommes, mais par l'amour de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ ». On aurait mauvaise grâce d'en douter; cependant cette désignation eût offert quelque chose de si peu canonique, qu'on est en droit de douter qu'il s'agisse ici d'autre chose que d'une formule édifiante. Un évêque était donc nommé soit par l'action de ses propres intrigues ou le spectacle de ses vertus, soit par l'intervention de ses amis et partisans. Il existe aussi un autre élément. Ignace invite les Philadelphiens, les Smyrniens à déléguer un diacre à Antioche, il présentera à la communauté de cette ville leurs sympathies et collaborera à l'élection du nouvel évêque; déjà les Églises les plus rapprochées ont envoyé leur évêque, un presbytre ou un diacre.

Le mot *Église* progresse depuis le temps déjà presque lointain des réunions dans le cénacle de Jérusalem. Ce n'est alors, à Jérusalem, qu'une assemblée aux idées peu larges et surtout peu sympathiques à tout ce qui n'est pas juif de naissance, de croyance et d'espérances. Avec saint Paul, un souffle emporte au loin les paroles fécondes de l'Évangile et les dépose en des lieux souvent très éloignés les uns des autres, sans communications directes ni fréquentes, ni possibles. Des Églises naissent, grandissent, mais sujettes à de douloureuses crises de croissance qui alarment l'apôtre et dont la lettre de Clément de Rome nous donne un plus récent témoignage. Il existe dès lors une Église du Christ, mais dont beaucoup de membres ne portent pas leurs regards plus loin que les frontières de leur Église locale; c'est ce qui explique comment ils s'accommodent d'une vie de communauté très étriquée, très isolée, très différente de ce que sera la notion d'Église telle qu'elle prévaudra et ne cessera de s'étendre pendant tout le IIe siècle. Dans ces groupes que nous entrevoyons à Philippes ou à Iconium, en Bithynie ou dans le Delta égyptien, il semble que les fidèles doivent savoir que tous ceux qui, comme eux, ont la

[1] Polycarpe, en 155, dit au proconsul qu'il sert le Christ depuis quatre-vingts ans; il serait donc né en l'an 75 et, comme on peut rapporter la lettre d'Ignace aux environs de l'an 107, Polycarpe, alors âgé d'une trentaine d'années, occupait déjà le siège épiscopal de Smyrne, si nos calculs sont exacts.

foi en Jésus appartiennent à l'Église, qui est la société des frères et qui ne peut périr [1]; mais le grand nombre de judaïsants qui entrent dans la composition de ces communautés y entretient l'idée toute judaïque d'une sorte de *Diaspora* chrétienne, agrégée à l'Église centrale de Jérusalem de la même façon un peu vague dont les synagogues hellénisantes entretenaient leurs rapports de déférence avec le Temple de Dieu. On ne voit nulle part au début s'affirmer dans une communauté l'idée d'une forte Église universelle, centralisée. Le désastre de l'an 70 chasse des lieux consacrés par la passion du Sauveur l'Église de Jérusalem, qui se réfugie à Pella et y végète; Antioche n'est qu'une capitale de transition jusqu'au moment où Pierre s'installe définitivement à Rome. Après la disparition des deux apôtres Pierre et Paul, il a pu y avoir quelque incertitude dans les communautés, mais la lettre de Clément nous montre que l'Église de Rome était en position, vers la fin du Ier siècle, de revendiquer le titre de capitale et en disposition d'affirmer sa prépondérance. Ce n'est pas avec le nombre infime de documents venus jusqu'à nous que nous pouvons entreprendre de faire plus que d'entrevoir et d'esquisser les origines de la notion d'Église parmi les fidèles; mais, dès l'aube du IIe siècle, nous sommes en mesure, grâce à la correspondance de saint Ignace, de caractériser le mouvement très vif d'organisation et de centralisation de l'Église par le moyen de l'épiscopat.

L'institution épiscopale, en évoluant de la pluralité vers l'unité, donne aux Églises locales une sorte de réalité plus concrète. L'évêque unique précise le type de l'Église qu'il administre; celle-ci s'individualise en quelque façon, mais non pas du premier coup. Ignace adresse à Éphèse, à Magnésie, à Tralles, à Philadelphie, à Smyrne et à Rome un débordement d'hommages magnifiques mais vagues et impersonnels. Désormais le mot ἐκκλησία est adopté et devient d'usage courant pour désigner l'ensemble de la communauté et le lieu de ses réunions liturgiques; on parle de l'Église de Dieu, de la maison de Dieu, c'est une seule famille qui habite dans une seule maison et partage le même repas. Cette solidarité sociale et religieuse s'approfondit et se développe par la volonté et sous l'influence du chef qui en est le représentant non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes. Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne paieront de leur liberté et de leur vie l'honneur d'être les représentants officiels des communautés de ces grandes villes.

Au cours de cette évolution ascendante de l'épiscopat, que deviennent les groupes dont l'évêque se distingue? Les épiscopes sont décidément condamnés à disparaître. Leur situation est évidemment délicate, plus délicate — à cause précisément de leur nombre — que n'est de nos jours la situation d'un coadjuteur. Ils sont plusieurs, ils se réclament des usages, ils exercent certains droits et cependant, persévéramment, ils sentent une volonté qui les évince, qui les supplante, qui les annule en toute occasion. Leur titre *au pluriel*, ἐπισκόπους, commence à sonner faux, et on le remplace volontiers par quelque équivalent sans doute, mais qui ne soit pas de nature à choquer l'ἐπίσκοπος; c'est peut-être toute la raison qui fait employer tantôt ἡγούμενοι, tantôt προϊστάμενοι, tantôt προεστῶτες. Le mot épiscope tombe ainsi dans une sorte de discrédit, à moins qu'on ne l'emploie au singulier, et, par contre, πρεσβύτερος jouit d'une vogue nouvelle. Le presbyterion est l'image du collège apostolique qui entoure l'évêque, figurant Dieu le Père. Tout ceci est très flatteur et il est clair qu'au moment où l'épiscopat collégial en était réduit à des concessions aussi essentielles sur ses droits, ce n'était pas le moment de lui chicaner les grandes phrases et les nobles comparaisons. Conseillers, coadjuteurs pouvant recevoir une honorable délégation, célébrer l'eucharistie, ils n'en sont pas moins subordonnés. On peut croire qu'il leur en coûte, puisque la déférence rendue par les presbytres de Magnésie à leur jeune évêque est citée en exemple à l'usage de ceux qui ne les imitent pas ou seraient tentés de ne pas les imiter. C'est sans doute par allusion à leur nombre que ces presbytres sont comparés aux *douze* apôtres. On peut voir un indice concordant pour ce nombre et pour sa persistance dans le chapitre XVIe des *Canons apostoliques égyptiens* (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1931 sq.). On y lit la prescription formelle d'instituer un évêque dans chaque Église locale, même dans le cas « de communautés si peu nombreuses qu'il ne s'y trouve pas douze hommes qui aient droit de donner leur suffrage pour l'élection de l'évêque ». Il ne peut s'agir de communautés comptant onze hommes au plus, ce seraient les plus chétifs des hameaux et, à ce compte, les évêques eussent été multitude; ces *douze* membres sont le collège presbytéral qui élit l'évêque.

Dès le milieu du IIe siècle, l'épiscopat monarchique fonctionne dans toutes les grandes Églises du monde romain, à Rome, à Lyon, à Athènes, à Corinthe, etc. A la fin du IIe siècle, il n'y a plus sans doute une seule Église catholique qui ne soit gouvernée par un évêque unique. Seules les communautés gnostiques échappent à cette règle et restent réfractaires à l'institution de l'épiscopat monarchique. Et cela vient précisément de ce qu'elles sont désormais en dehors de la constitution, comme elles sont en dehors du dogme de l'Église catholique. L'épiscopat est, à la fin du IIe siècle, la constitution essentielle de toutes les Églises catholiques. C'est le temps d'ailleurs où Hégésippe voyage à travers les Églises pour recueillir et pour dresser partout les successions épiscopales. Il est évident que, pour Hégésippe et ses contemporains, il n'y a pas d'autre forme du gouvernement ecclésiastique, dans les Églises catholiques, que l'épiscopat unique, puisqu'il s'enquiert partout, et avec tant de soin, des traditions à l'aide desquelles on peut établir, pour chaque Église, la liste de ses évêques (et, bien entendu, de ses évêques uniques), témoignage de son apostolicité, gage de sa pureté et de l'autorité de sa foi et de sa doctrine. A Rome, en particulier, la liste dressée par Hégésippe s'arrêtait au pape Anicet (155-166?): γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου. Bien qu'Hégésippe n'ait publié ses souvenirs de voyage, Ὑπομνήματα, que sous le pontificat d'Éleuthère (175-189), le fait que la liste s'arrête à Anicet fait supposer qu'elle fut arrêtée avant l'année 166. Si cela ne prouve pas sans doute que les premiers noms recueillis sur cette liste aient été ceux d'évêques monarchiques, à coup sûr cela prouve qu'Anicet en était bien un. Même conclusion de la succession des évêques de Rome établie par saint Irénée (vers 180), et allant depuis les apôtres jusqu'au pape Éleuthère (175-189). Évidemment les contemporains d'Irénée ne soupçonnaient pas que l'Église de Rome eût jamais connu un autre régime que cet épiscopat unique, dont ils cataloguaient avec soin les titulaires. Tout cela montre, non seulement que l'épiscopat monarchique fonctionnait à Rome d'une façon sûre à la fin du IIe siècle, mais encore que, très probablement, il existait déjà quelques années auparavant, puisque, à la fin du IIe siècle, on ne concevait déjà plus qu'il ait pu y avoir une époque où il n'existait pas. On peut aller plus loin. Le fait que, à cette date, on a pu dresser une telle liste et par conséquent donner à des personnages tels que Lin, Anaclet, Clément, etc., qui n'avaient été, semble-t-il, en leur temps que des πρεσβύτεροι par-

[1] Matth., XVI, 18; XVIII, 17.

ticulièrement en vue dans l'Église de Rome, le nom et la physionomie de chefs uniques, absolus, exclusifs et d'évêques monarchiques de cette Église, ne peut s'expliquer que si l'on admet qu'effectivement, dans cette Église, longtemps avant la fin du IIe siècle et peut-être depuis le temps de l'apôtre Pierre l'usage s'était implanté et conservé d'attribuer à l'un des membres de l'épiscopat collégial une prépondérance marquée et comme une figure de chef responsable, plutôt que de président. Ceci faisait émerger leurs noms parmi le groupe de leurs collègues, et inclinait tout naturellement à cataloguer la série de ces noms le jour où, l'épiscopat monarchique étant établi, la liste épiscopale deviendrait un titre de noblesse et comme un arbre généalogique dans chaque Église.

La lettre de saint Clément ne fait ni mention d'épiscopat monarchique, ni allusion à cette institution : nous pouvons admettre qu'elle ne fonctionnait donc pas à Rome à la fin du Ier siècle, mais en même temps nous devons reconnaître que, le jour où Hégésippe ou tout autre consultera les archives de l'Église en vue d'établir la succession ininterrompue de ceux qui l'ont dirigée, le nom de Clément éclipsera tous ceux de ses συμπρεσβύτεροι, les rejettera dans l'ombre et dans l'oubli, et, tout plein de gloire et fleuri de légendes, viendra de lui-même et naturellement prendre la première place pendant toute la période où son nom a fait partie du collège épiscopal. Il en est de même des autres noms.

Si, dans les catalogues rédigés à des époques postérieures, et dont plusieurs proviennent de sources indépendantes les unes des autres, les noms de Pie, Hygin, Télesphore, etc., se retrouvent cependant partout, et toujours à la même place, si les écrivains ecclésiastiques du IIe et du IIIe siècle datent les événements importants de l'histoire de l'Église chrétienne par les noms de ces évêques de Rome, c'est évidemment que ces personnages avaient dû occuper dans leur temps, au sein du collège des presbytres de la communauté romaine, une situation prépondérante, de sorte que partout c'est leur nom à eux, non celui d'aucun autre de leurs collègues, qui a surnagé et s'est conservé seul dans les traditions, comme celui du chef incontestable et vénéré, en qui s'était pour ainsi dire concentré l'héritage de l'apôtre. Comme l'usage s'établit vers la fin du IIe siècle de dater les événements d'après l'évêque en possession du gouvernement, cette méthode pratique s'emploie également pour l'époque antérieure. Ainsi saint Irénée ne manque pas de dater de l'épiscopat de saint Clément les discussions survenues dans l'Église de Corinthe, et Eusèbe l'imitera. On doit en conclure, premièrement, qu'à la fin du IIe siècle, on avait des listes épiscopales bien arrêtées et bien connues du public chrétien, et secondement que ces listes étaient établies de façon à pouvoir fournir des points de repère chronologiques. Il est probable que, dès cette époque, la liste des papes était accompagnée d'un chiffre d'années, bien que la liste d'Irénée, la plus ancienne que nous possédions (celle d'Hégésippe ne nous étant connue que par une allusion), ne contienne pas le chiffre d'années. Tout cela prouve d'une façon absolument certaine l'existence de l'épiscopat monarchique à Rome à la fin du IIe siècle, au plus tard sous Anicet (155-166?). On peut remonter plus avant et, sans aller encore jusqu'à Alexandre Ier (103-114?) et Sixte Ier (114-124), on peut reporter le fonctionnement de l'épiscopat monarchique à Rome au moins jusqu'aux environs de l'année 140, date approximative du livre d'Hermas, frère de Pie Ier, *sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ*.

En résumé et à s'en tenir à la lettre des textes, on ne peut se dérober aux constatations suivantes. L'épiscopat tel qu'il fonctionne dès le Ier siècle offre un type monarchique caractérisé à Jérusalem et un type collégial non moins caractérisé dans beaucoup d'Églises. Ces deux types ne sont pas inconciliables et même nous les voyons coexister à Rome, où l'apôtre fondateur de l'Église parle de ses collègues, les συμπρεσβύτεροι, sans crainte de s'amoindrir. Toutefois on constate à Jérusalem aussi bien qu'à Rome la prépondérance d'un personnage principal et on peut croire qu'il en fut de même dans beaucoup d'Églises, mais sans préjudice des droits fondamentaux du corps des presbytres. Non seulement une prépondérance s'affirme, mais elle se transmet comme un héritage; celui qui en jouit est en possession du caractère épiscopal et, en outre, d'un supplément de prestige individuel qui fait de lui le guide écouté et suivi, entre les mains duquel est affectueusement déposé l'exercice du pouvoir dont ses collègues sont également dépositaires. Ainsi on s'acheminait, à force de bon sens, de modération, vers une organisation qui s'obtint sans trop de secousses, puisque les résistances, s'il y en eut, ne se laissent que deviner et ne s'affirment nulle part. C'était cependant une très délicate opération que celle qui consistait à déposséder de toute autorité réelle un collège d'égaux en faveur et au profit d'un membre unique de ce collège. Il s'agissait de ménager la légitime susceptibilité de tous les collèges presbytéraux et de respecter la tradition dont ces collèges et jusqu'aux simples fidèles étaient témoins et dépositaires. Un tel changement n'a pu s'accomplir sans provoquer sur divers points des résistances, mais il s'est accompli néanmoins sans soulever l'opinion et détacher des fractions; s'il en fut ainsi, c'est que des hommes très saints et très éloquents surent imprimer à l'opération en cours un caractère de nécessité, d'amélioration et d'achèvement dont nous possédons les manifestes enflammés dans la correspondance d'Ignace d'Antioche. Celle-ci n'a pas dû être unique; quoi qu'il en soit, nous jugeons d'après elle de cette éloquence brûlante, persuasive, qui s'interdit toute attaque contre ce qu'elle respecte, mais qu'elle s'apprête à remplacer; l'affirmation intrépide, l'accaparement universel sont ses grands moyens de persuasion : ni polémique, ni concessions, l'épiscopat est tout, il doit être tout, il sera tout, s'emparant de l'administration, du culte, de l'enseignement, assumant toutes les charges et revendiquant tous les droits, exploitant une tendance et l'exaspérant au point de lui faire rendre tout ce qu'elle contient. Dès le début du IIe siècle, la partie était plus qu'à demi gagnée, au moins en principe. La thèse de l'épiscopat monarchique pouvait s'affirmer impérieusement sans provoquer la contradiction, sans s'abaisser aux réfutations ; elle envahissait tout, s'étalait triomphante et intolérante, ne s'attaquant pas aux résistances isolées, les bloquant et les ménageant en attendant l'heure de les submerger.

Nous ne saurions mieux faire comprendre le phénomène tel qu'il nous apparaît à travers les textes qu'en les rapprochant d'un phénomène analogue plus rapproché de nous et, celui-ci, en pleine lumière historique et contemporaine. Le mouvement ultramontain liturgique qui a rempli la seconde moitié du XIXe siècle procède également par voie d'éviction. Il ne peut s'agir de condamner et d'interdire des formules irréprochables et qui ont sanctifié des générations successives, mais à défaut de condamnation et d'interdiction, on les refoule sous un apport surabondant de formules intransigeantes et exclusives qui enlisent et paraissent devoir abolir jusqu'à la mémoire et aux bienfaits d'une discipline différente. Celle-ci, assaillie de toutes parts, se réfugie sur quelques points plus longtemps défendus et qui finissent par être submergés.

VII. IIIe SIÈCLE. — Les six premiers livres du recueil intitulé *Constitutions apostoliques* (voir ce mot) semblent avoir été écrits dans le patriarcat d'Antioche, avant le milieu du IIIe siècle. Nous y trouvons l'épiscopat monarchique en plein éclat, autorité absolue de l'évêque sur les fidèles, supériorité sur tous les degrés de la hiérarchie cléricale, exigence d'une soumission sans réserve et sans délai.

A propos de l'obligation d'entretenir le clergé suivant les préceptes de la loi ancienne, on lit ceci : « Vos grands-prêtres, ce sont les évêques; la dignité du sacerdoce appartient à vos prêtres; à la place des lévites, vous avez vos diacres, vos lecteurs, vos chantres, vos portiers, et aussi vos diaconesses, vos veuves et vierges et vos orphelins. Au-dessus de tous est le pontife, c'est-à-dire l'évêque. Il est le ministre de la parole, le gardien de la science, le médiateur entre Dieu et vous dans le culte divin; c'est lui qui vous enseigne la vraie piété; après Dieu, il est votre père, qui vous a fait renaître par l'eau et par le Saint-Esprit à la condition d'enfants adoptifs de Dieu; il est votre chef et votre guide, il est votre roi, votre empereur; après Dieu, il est votre dieu visible. C'est de lui et de ceux de sa condition que Dieu lui-même a déclaré : J'ai dit : Vous êtes tous Dieu et les fils du Très-Haut; et : Vous n'aurez garde de mal parler des dieux. Que l'évêque occupe donc le premier rang parmi vous, comme étant revêtu de la dignité de Dieu, en vertu de laquelle il a toute autorité sur le clergé et gouverne le peuple » (II, XXV, XXVI). — « Ne faites rien sans l'évêque. Tout ce qu'on fait sans l'évêque n'a aucun mérite et n'est pas porté en compte parmi les bonnes œuvres » (II, XXVII). — « Le laïque doit honorer l'évêque, l'aimer, le respecter comme père, comme seigneur, comme maître, comme grand-prêtre de Dieu, comme guide de la piété. Celui qui l'écoute, écoute le Christ; celui qui le méprise, méprise le Christ; et celui qui ne reçoit pas le Christ, ne reçoit pas Dieu son Père » (II, XX).

Le même document nous montre l'évêque en possession de distribuer l'enseignement de la doctrine de la foi et des règles de la piété chrétienne (II, XXVI, XXXII, XXXIII), de régler la participation aux sacrements (*ibid*). A lui appartient la célébration de l'eucharistie (II, LVII, LIX), la répression des fautes publiques (II, XVI), la réconciliation des pénitents (I, X; II, XVI, XX); enfin, il juge les différends survenus entre les fidèles (II, XLVII), administre les biens de l'Église. Tant de devoirs et si absorbants nécessitent un soulagement, c'est pourquoi l'évêque sera aidé dans l'exercice de sa charge par les diacres, qui sont plus particulièrement destinés à l'administration, et par les prêtres, auxquels est confié l'enseignement. Quant à l'ancien collège épiscopal, il n'en est plus question, pas même pour nous apprendre comment il est remplacé. Les prêtres servent l'évêque dans la célébration du sacrifice eucharistique.

Nous avons déjà mentionné les *Canons apostoliques égyptiens*, qui appartiennent, au plus tard, à la première moitié du IIIe siècle. Les écrits des Pères de cette période nous offrent peu de textes utilisables; cependant Clément d'Alexandrie est formel dans le passage où il compare les degrés inégaux de gloire qui distinguent les élus dans le ciel avec les trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique : « Ici sur la terre, dit-il, dans l'Église, les degrés successifs des diacres, des prêtres et des évêques nous représentent, me semble-t-il, ce qui a lieu pour la gloire des anges et dans cette distribution de récompenses, réservée, comme nous l'apprenons par l'Écriture, à ceux qui, marchant sur les traces des apôtres, ont vécu dans la perfection de la justice, conformément aux préceptes de l'Évangile. Lorsqu'ils auront été élevés dans les nuages, d'après la parole de l'apôtre, ils seront d'abord honorés de la dignité des diacres; puis, par la progression de la gloire, car la gloire diffère de la gloire, agrégés au corps des prêtres jusqu'à ce qu'ils parviennent enfin à la suprême perfection [1]. » La même gradation est marquée par Origène. « Dans l'Église de Dieu aussi on trouve des hommes qui aspirent aux premières places dans les banquets, et se donnent beaucoup de mouvement, d'abord pour devenir diacres, mais non pas tels que les demande l'Écriture. Et ceux qui sont arrivés de cette manière au diaconat mettent ensuite leur ambition à s'emparer des sièges plus apparents de ceux qu'on appelle les prêtres. Quelques-uns même, n'étant pas encore satisfaits de cet honneur, mettent tout en œuvre pour parvenir à porter devant les hommes le titre d'évêque, c'est-à-dire de maître [2]. » Et ailleurs : « Il y en a qui se glorifient de compter parmi leurs parents et leurs aïeux des hommes qui ont été jugés dignes de s'asseoir à la première place sur le trône épiscopal, ou revêtus de l'honneur du presbytérat, ou chargés de l'office de diacre auprès du peuple de Dieu [3]. »

En Occident les textes sont rares. Nous n'avons pas voulu tirer argument d'un texte de la première *Apologie* de saint Justin, d'après lequel le προεστῶς τῶν ἀδελφῶν auquel on présente le pain et la coupe à consacrer serait l'évêque monarchique de Rome [4]. Ce προεστῶς est vraisemblablement et dans la plupart des cas l'évêque, mais il ne l'est pas nécessairement, il peut être un des presbytres délégués par l'évêque à la célébration de l'eucharistie. Ceci est d'autant plus admissible que, sûrement, à l'époque de Justin, les fidèles de Rome étaient trop nombreux et trop dispersés pour ne posséder qu'un seul lieu d'assemblée, en sorte que l'évêque ne pouvait présider qu'en un lieu et laissait nécessairement ailleurs cette fonction aux presbytres. Les actes authentiques du martyre de ce même Justin font une allusion formelle à plusieurs lieux de réunion [5]. Sans doute on a proposé de voir dans les réunions présidées par des presbytres des assemblées de qualité inférieure dans lesquelles on ne célébrait pas le sacrifice eucharistique, mais seulement le baptême, les exercices de la pénitence et le culte des martyrs; mais ce système est insoutenable.

A la limite du IIe et du IIIe siècle, nous trouvons les témoignages de saint Irénée en Gaule et de Tertullien en Afrique, qui n'hésitent pas, dès lors, à invoquer contre les nouveautés des hérétiques la tradition des Églises, tradition symbolisée par la succession épiscopale ininterrompue. *Traditionem itaque apostolorum*, dit saint Irénée, *in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre : et habemus enumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quæ seorsim et latenter a reliquis docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes. Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus finem, per successionem episcoporum perve-*

[1] *Stromata*, l. VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 328. — [2] *In Matth.*, *Comment.*, *series 12*, *P. G.*, t. XIII, col. 1616. — [3] *In Matth.*, *tom. XV*, *P. G.*, t. XIII, col. 1329. — [4] *I Apol.*, LXV-LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 428-430. — [5] *Passio S. Justini*, *P. G.*, t. VI, col. 1568.

nientem usque ad nos, indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam præterquam oportet colligunt. Suit la phrase où l'Église est présentée en termes magnifiques comme le centre de l'unité de la foi, ensuite l'énumération de douze évêques qui se sont succédé sur le siège de Rome. Saint Irénée donne encore à plusieurs reprises aux chefs des Églises le titre de πρεσβύτεροι, mais le contexte ne permet pas de mettre en doute le sens qu'il attache désormais à ce terme. De même, dans sa lettre au pape Victor Ier, les prédécesseurs de ce pontife sont constamment désignés par le titre πρεσβύτεροι; plusieurs d'entre eux ont été cités nommément au livre III, c. III, du traité *Contre les hérésies*, comme formant la chaîne de la succession des évêques, chaque anneau de cette chaîne étant représenté par un titulaire unique.

Tertullien a écrit ce qui suit dans son traité *Des prescriptions : Edant ergo (hæretici) origines ecclesiarum suarum : evolvant ordines episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem et apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt : sicut Smyrnæorum ecclesiæ Polycarpum ab Joanne conlocatum refert; sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; prout utique et ceteræ exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant* (c. XXXII).

Les œuvres d'Hippolyte de Porto, pour autant que nous en connaissons quelques fragments, offrent ceci de remarquable, que nulle part il n'y est fait mention expresse d'un évêque et que, au contraire, les prêtres de Rome y apparaissent, non seulement à titres de docteurs, mais encore de gardiens et de juges de la foi. Ce sont les prêtres de Rome qui assignent l'hérétique Noët à paraître devant eux et l'interrogent devant l'assemblée des fidèles. Cette comparution est suivie d'une deuxième assez décisive pour que lesdits prêtres puissent chasser l'hérétique de l'Église. Cependant, à l'époque où ces prêtres instrumentent, l'Église de Rome a depuis longtemps à sa tête des évêques exerçant le pouvoir monarchique. Même en admettant que l'auteur des *Philosophumena* soit le même que l'évêque de Porto et par conséquent très enclin à exalter ce qui restait du presbytérat romain pour faire opposition à l'évêque de céans, il faut reconnaître que ce presbytérat existait encore et fonctionnait à une date tardive.

D'autres circonstances ramenèrent l'attention sur l'entourage immédiat de l'évêque. Pendant des périodes de persécution dirigée principalement contre les évêques — ce fut le cas pour la persécution de Valérien — le siège demeura privé de titulaire et on se vit amené à recourir au corps des prêtres et des diacres, qui prit résolument l'administration des Églises. Il serait un peu abusif d'en conclure que ce fut l'ancien collège presbytéral qui se remit à fonctionner après un repos au moins séculaire. Que subsistait-il des règlements et des traditions périmées depuis si longtemps? Nous l'ignorons. Nous ignorons même s'il en subsistait quelque chose, car l'incident noté par Hippolyte à propos de la condamnation de Noët ne permet pas d'en inférer plus que ce qu'il nous apprend, c'est-à-dire quelque chose d'un peu préhistorique conservé à Rome. Mais il serait possible, en parcourant nos modernes diocèses, d'y relever par exemple les titulaires de l'officialité au grand complet; ce serait souvent bien autre chose que de leur faire exercer des fonctions qu'ils connaissent à peine. Aussi, à défaut d'un texte bien certain à l'aide duquel il fût possible de relier l'ancien collège presbytéral du Ier siècle à celui du IIIe siècle avancé, nous croyons que ces deux institutions pourraient n'avoir eu de commun que le titre et les apparences protocolaires. La date à laquelle fut fondée l'Église de Carthage permet de croire que jamais l'épiscopat collégial n'y fut connu. Cependant l'évêque de cette Église était entouré d'un collège de prêtres qui, en apparence et nominalement, pouvait sembler succéder à l'antique collège dont nous avons vu des exemples à Éphèse et à Philippes, à l'époque apostolique. Cyprien de Carthage écrit à son corps presbytéral au cours de son exil. Il lui accorde des droits très larges, mais enfin il les délègue et ce corps ne les possède pas sans la délégation épiscopale. *Quoniam*, écrit-il aux prêtres et aux diacres de sa ville épiscopale, *mihi interesse nunc non permittit loci condicio, pelo vos pro fide et religione vestra, fungamini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam vel ad diligentiam desit* (*Epist.*, V [al. IV], c. 1); et dans une autre lettre : *Fretus ergo et dilectione et religione vestra, quam satis novi, his litteris et hortor et mando ut vos, quorum minime illic insidiosa et non adeo periculosa præsentia est, vice mea fungamini circa gerenda ea quæ administratio religiosa deposcit.* (*Epist.*, XIV [al. V], c. 2). Mais comme ces concessions sont de nature à être exploitées au détriment du privilège épiscopal, Cyprien rappelle que ce sont les évêques seuls qui représentent le principe de l'autorité dans les Églises : *Dominus noster, cujus præcepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiæ suæ rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : Ego tibi dico quia tu es Petrus, et super istam petram ædificabo ecclesiam meam. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiæ ratio decurrit, ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiæ per eosdem præpositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit...* (*Epist.*, XXXIII [al. XXVII] c. 1).

A Rome, à la même époque, durant la vacance du siège épiscopal à la suite du martyre du pape Fabien, les prêtres et les diacres prirent en main l'administration et le gouvernement de cette Église. Dans une lettre adressée au clergé de Carthage, ils s'attribuent la qualité de chefs de l'Église de Rome : *Cum incumbat nobis, qui videmur præpositi esse et vice pastorum custodire gregem, si neglegentes inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes præpositi erant, quoniam perditum non requisivimus et errantem non correximus et claudum non colligavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorum operiebamur. Nolumus ergo, fratres dilectissimi, mercenarios inveniri, sed bonos pastores, cum sciatis tum non minimum periculum incumbere, si non hortati fueritis fratres nostros stare in fide immobiles, ne præceps euntes ad idololatriam funditus eradicetur fraternitas.* La tendance déjà remarquée dans l'Église romaine dès le temps de saint Clément d'intervenir dans les affaires des Églises particulières tend à se faire jour même dans le corps presbytéral, qui ne pouvait, à aucun titre, revendiquer le gouvernement de l'Église universelle. Néanmoins, pour tenter l'essai peut-être de l'accueil qu'on leur ferait, les auteurs de la lettre invitaient le clergé de Carthage à faire circuler leur lettre ni plus ni moins que si elle avait eu pour auteur un évêque de Rome : *Et petimus vos, qui habetis zelum Dei, harum litterarum exemplum apud quoscumque poteritis transmittere per idoneas occasiones, vel vestras faciatis, sive nuntium mittatis, ut stent fortes et immobiles in fide.* D'une situation anormale et transitoire, le clergé romain cherchait à tirer tout l'avantage possible et à se donner une attitude épiscopale. Il en fut pour ses visées ambitieuses.

La seconde moitié du IIIe siècle marqua une nou-

velle évolution de l'épiscopat. Le principe monarchique avait définitivement prévalu, il restait à l'appliquer dans les plus larges proportions. Jusque-là toutes les villes qui possédaient un évêque offraient une certaine importance, mais pour cette raison les évêques étaient peu nombreux. Il parut avantageux d'accroître considérablement ce nombre. Saint Pierre d'Alexandrie ordonna au moins cinquante-cinq évêques en dix années d'épiscopat. Mélèce de Lycopolis ordonne infatigablement et expédie ces évêques dans les bourgades ou dans de simples villages. Paul de Samosate compte parmi ses dévoués partisans des évêques de village (ἐπισκόπους τῶν ὀμόρων ἀγρῶν) et Novatien est ordonné par des évêques campagnards d'une simplicité voisine de l'ignorance (ἀνθρώπους ἀγροίκους καὶ ἁπλουστάτους) tirés de quelques hameaux d'Italie. Nous avons parlé déjà des évêques itinérants, les chorévêques (voir ce mot). Tout ceci risquait d'amoindrir, non seulement le prestige, mais encore la juridiction de l'épiscopat; aussi voyons-nous le concile de Sardique défendre, par son sixième canon, de consacrer un évêque pour un village ou pour une petite ville qui peut être desservie par un prêtre, afin de ne pas avilir le titre et l'autorité d'évêque : *Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter quia non est necesse ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas*, Le texte grec du même canon — tous deux sont originaux — porte qu'on ne refusera pas des évêques aux villages et aux petites villes qui en avaient eu jusque-là : il porte expressément qu'il faut en ordonner partout où il y en avait auparavant; tandis que le texte latin, en intercalant le mot *civitates*, semble ne plus admettre d'évêché que dans les villes plus importantes. Mais il n'est pas bien certain que ce canon ait fait loi aussitôt dans toute l'Église. Le concile de Sardique, regardé comme œcuménique par un certain nombre d'historiens, ne semble pas avoir joui, parmi les contemporains, de l'autorité que ce titre suppose. Soixante ans après l'époque de sa réunion, saint Augustin en ignorait encore l'existence. En Italie, en Afrique, on comptait un nombre excessif de sièges épiscopaux. En 411, lors de la conférence de Carthage, catholiques et donatistes se reprochent réciproquement d'avoir établi des évêques jusque dans les localités les plus insignifiantes. *Alypius episcopus Ecclesiæ catholicæ dixit : Scriptum sit istos omnes in villis vel in fundis esse episcopos ordinatos, non in aliquibus civitatibus. — Petilianus episcopus (donatista) dixit : Sic etiam tu mullos habes per omnes agros dispersos; immo, crebros ubi habes, sane et sine populis habes* [1].

VIII. Archiépiscopat. — Cet émiettement pouvait entraîner, outre la déconsidération, une déperdition irrémédiable des droits de juridiction. Dans le courant du IIIe siècle, on avait vu les communautés sortir de leur isolement et tendre vers une fédération; dans ce but des assemblées d'évêques s'étaient tenues au cours desquelles on avait discuté et réglé les questions principales intéressant la généralité des Églises ou leurs plus graves difficultés. A l'ombre de ces réunions un peu bruyantes et très espacées, une nouvelle institution était née, se développait dans le silence; nous parlons des synodes provinciaux avec leurs sessions régulières et annuelles. Firmilien de Césarée († 269) en atteste l'ancienneté; la controverse pascale nous les montre en action. Aussi peut-on, sans crainte d'erreur, en faire remonter l'origine au milieu du IIe siècle. Leur naissance se rattache aux assemblées provinciales que les Romains avaient laissé subsister dans les provinces d'Orient et auxquelles se rattachait étroitement le culte impérial organisé par provinces. La métropole politique était devenue métropole religieuse du culte d'Auguste et le christianisme, principalement en Asie Mineure, adopta cette métropole deux fois importante pour en faire le centre des communautés chrétiennes. L'existence d'une métropole chrétienne — elle l'était de fait avant de l'être de nom, — affermit, attira et organisa l'embryon administratif nouveau des synodes provinciaux, acheva la réunion des Églises d'une même province, qui furent désormais une unité vivante et personnelle dans l'Église universelle. L'évêque résidant dans la ville métropole de la province politique se trouva naturellement désigné pour convoquer et diriger les opérations du synode tenu dans sa ville épiscopale, d'accès plus facile et plus central que les autres villes de la province. Aussi son pouvoir ne cessa de grandir et de se développer, avec l'ordinaire contingent de contradictions et d'oppositions. On lui disputa en particulier le droit de confirmer l'élection des nouveaux évêques de sa province.

Il laissait dire, s'enhardissait. Au IIIe siècle, l'évêque de Rome possède en réalité un véritable pouvoir juridique sur les chrétientés d'Italie, en même temps qu'il conserve son pouvoir moral sur les autres Églises, par exemple, celles de Gaule ou d'Espagne. C'est l'archiépiscopat qui apparaît, et le premier qui en soit investi est l'évêque de Rome, dont la prétention sera bientôt imitée. Cet évêque devait son autorité sur les autres Églises d'Italie à l'influence prédominante que la ville impériale exerçait sur le reste de la péninsule; de même, à la fin du IIIe siècle et au siècle suivant, les Églises des villes les plus importantes d'autres régions de l'empire acquirent une juridiction sur les Églises des provinces voisines. Cela n'allait pas sans difficultés et sans heurts. Pendant l'intervalle de paix qui s'écoule entre Valérien et Dioclétien, les évêques des métropoles ont fort à faire pour s'imposer; mais la fortune les favorise sous la forme de la persécution qui impose silence aux rivalités et détourne l'attention vers des intérêts plus poignants, en sorte que, vers la fin du IIIe siècle, l'organisation métropolitaine est complète en Orient.

La persécution, en s'acharnant tout particulièrement sur les chefs de la hiérarchie, ne fit que la consolider aux yeux des fidèles. Aussi, comme Dioclétien avait imposé, à l'empire tout entier, une nouvelle division qui portait le nombre des provinces de quarante-deux à cent une, l'Église d'Orient modifia pareillement ses cadres et se conforma entièrement à la nouvelle répartition administrative et politique, ainsi que le montrent les actes du concile de Nicée. L'avènement de Constantin, l'édit de Milan, qui créait des relations plus intimes entre l'Église et l'État, devaient encore fortifier la tendance des Orientaux à assimiler plus complètement l'organisation politique et l'organisation ecclésiastique. Le concile de Nicée fut le triomphe de cette tendance. Conservateur avant tout, il sanctionna et consacra légalement l'organisation métropolitaine, telle que le temps et les circonstances l'avaient façonnée (canon 4). Il le fit en des termes qui supposent une étroite concordance entre la province civile et la province ecclésiastique. Cette décision ne fut pas acceptée de fait par toute l'Église; elle n'eut aucune influence sur l'évolution de l'organisme épiscopal en Europe et en Afrique. L'Orient seul réalisa le principe énoncé par le concile.

Les évêques des grands sièges, en particulier ceux de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, possédaient des droits bien plus étendus sur les Églises des régions voisines que ceux des métropoles sur leur province. Ils pouvaient convoquer le synode, y déposer

[1] *P. L.*, t. XI, col. 1326.

et y ordonner des évêques; en outre, ils avaient le pouvoir d'excommunication et d'ordination avec sanction juridique. De tels pouvoirs devinrent le point de mire visé par les simples métropolitains, que le concile de Nicée n'avait pas trop avantageusement traités; à force d'obstination, les métropolitains finirent, vers la fin du IVe siècle, par jouir dans leurs provinces respectives d'une juridiction analogue à celle des évêques des grands sièges sur les provinces avoisinantes. C'est ainsi que l'archiépiscopat devint, comme deux siècles auparavant l'épiscopat, une institution monarchique dans l'Église.

IX. Patriarcat. — La vie synodale, toujours intense en Orient, présente vers le milieu du IIIe siècle un phénomène remarquable. Des centres apparaissent autour desquels se groupent les évêques de plusieurs provinces : Antioche, où se réunissent à de nombreuses reprises les évêques de l'Orient; Alexandrie, dont l'évêque Denis est consulté par les prélats de toutes les parties de l'Égypte; Éphèse. Si le fait est patent, ses causes demeurent obscures. On peut, à Antioche, invoquer la situation politique de la ville et l'exceptionnelle dignité de la fondation d'une Église par saint Paul et qui reçut saint Pierre; pour Éphèse, ce sera le souvenir de l'apôtre Jean et la situation faite au siège par l'affaire de la controverse pascale au temps de Polycrate; pour Alexandrie, son importance civile et commerciale avait fait d'elle le centre du judaïsme de la dispersion, la capitale de l'Égypte et la deuxième ville du monde. On constate, dans l'Église d'Alexandrie, l'exercice d'un droit juridique véritable sur tout le pays au moment du schisme de Mélèce; au concile d'Alexandrie, tenu en 306, elle réclame le droit de convoquer en concile les évêques de toutes les provinces d'Égypte, de leur imposer des règlements disciplinaires et de confirmer les élections de nouveaux pasteurs. Il semble singulier, à première vue, que pareille prétention se trouve réalisée pour la première fois à Alexandrie, rattachée cependant au diocèse d'Orient et soumise à Antioche. C'est que l'origine en remonte plus haut que la réforme provinciale de Dioclétien. Octave s'était réservé personnellement l'Égypte et lui avait donné une organisation spéciale qui en faisait un État dans l'empire.

Le concile de Nicée fut amené par le schisme de Mélèce à sanctionner le nouvel organisme. Par son canon 6e il assura le maintien des ἀρχαῖα ἔθη et garantit leurs droits à Alexandrie, à Antioche et aux Églises des autres éparchies. Mais quels droits accorde-t-il à Alexandrie et à Antioche? Quelles Églises met-il sur le même pied?

Ces droits consistent en un pouvoir essentiellement différent du pouvoir des métropolitains, supérieur à ceux-ci et donnant droit à une véritable juridiction sur eux. Quant aux Églises mises sur le même pied qu'Antioche et Alexandrie, ce sont — si l'on compare le canon 6e de Nicée avec le canon 2e de Constantinople — Éphèse, Césarée de Cappadoce et Héraclée de Thrace. Tout le monde savait quelles Églises le concile avait en vue; ce n'est que par égard pour leur importance et leur haute dignité qu'il a nommé expressément celles d'Alexandrie et d'Antioche; les trois autres avaient des droits trop récents pour prétendre leur être égalées complètement. Quant au canon 7e de Nicée, il accorde le titre de sur-métropolitain à l'évêque de Jérusalem, lequel prendra place ainsi tout de suite après son primat, l'évêque d'Antioche, tout en gardant les relations de dépendance juridique qui le lient à son métropolitain, l'évêque de Césarée.

Ce qui valut aux évêques d'Éphèse, de Césarée et d'Héraclée l'honneur d'être adjoints et presque assimilés à leurs collègues d'Alexandrie et d'Antioche, c'est la réorganisation provinciale de 297. Les limites des diocèses civils et celles des ressorts juridiques des nouveaux patriarcats coïncident exactement. Du reste, on peut établir qu'à la fin du IIIe siècle, ils étaient encore simples métropolitains; un seul fait a pu les élever aussi rapidement, en moins de vingt années, au-dessus de leurs collègues; c'est l'acte de Dioclétien de 297, qui avait créé, dans l'empire, des « diocèses » comprenant plusieurs provinces. Le concile de Nicée sanctionnait ainsi l'adaptation de l'Église sur le graphique administratif de l'État. Cette mesure, d'une opportunité contestable, rendit impossible pour l'Église d'Orient une organisation indépendante et personnelle : il l'engagea et la lia pour l'avenir.

En effet, le concile de Constantinople, de 381, ne fit que suivre la voie tracée à Nicée. L'occasion de la convocation de ce concile fut l'intrusion de l'évêque d'Alexandrie dans l'Église de Constantinople, à laquelle il voulait imposer pour évêque Maxime le Cynique, alors que Grégoire de Nazianze avait été reconnu par lui-même en qualité de pasteur légitime. Cet événement provoqua l'indignation de l'Église orientale tout entière, et on peut dire que l'animosité contre Alexandrie dicta les principales dispositions canoniques du concile. C'est bien contre elle qu'est dirigé le canon 2e, qui interdit l'intrusion dans un diocèse étranger; par sa facture et les expressions employées, il a cependant une portée universelle : il reconnaît l'existence de cinq diocèses ecclésiastiques formant autant d'unités dans l'Église universelle et correspondant parfaitement aux diocèses civils.

Le canon 3e du même concile marque un nouveau pas décisif de l'Église orientale dans l'adaptation à l'empire. Il règle la situation de l'évêque de la ville impériale, soumis juridiquement jusque-là au sur-métropolitain d'Héraclée. Alexandrie, par sa culture et son renom scientifique, était depuis longtemps le foyer intellectuel et le centre directeur de l'Église des pays orientaux. Les victoires d'Athanase sur l'arianisme et sur la puissance impériale lui avaient assuré l'hégémonie de l'Orient, malgré les premières tentatives de sa rivale naissante, Byzance. Après une courte défaillance qui suivit la mort du grand évêque, elle avait retrouvé sa puissance en 380, quand elle voulut se l'assurer, en mettant à Constantinople, auprès de l'empereur, un évêque entièrement dévoué à sa cause. Ce fut sa perte; le canon 2e du concile avait consacré sa défaite; le 3e consacra le triomphe définitif de sa rivale : « L'évêque de Constantinople a droit à la préséance d'honneur immédiatement après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome. » L'évêque de la ville impériale, débarrassé de toute dépendance juridique vis-à-vis d'Héraclée, est élevé au rang de sur-métropolitain, mais sans obtenir aucun ressort juridiquement soumis à sa puissance; il a simplement la première place parmi tous les sur-métropolitains d'Orient et vient immédiatement après l'évêque de Rome dans l'ordre d'honneur et de dignité.

Après la ville impériale, viennent Alexandrie et Antioche, qui peuvent être considérées comme patriarcats de première classe; les trois autres, qui sont de deuxième classe, et se rangent dans l'ordre suivant : Éphèse, Césarée, Héraclée. C'est l'ordre suivi par le concile même et par d'autres actes; c'est l'ordre exigé par le principe supposé dans le canon 3e, suivant lequel l'importance et le rang d'une Église se déterminent d'après l'importance et le rang de la cité. Telle est la théorie légitime pour l'Orient, tandis qu'une autre tout opposée a prévalu en Occident. Les papes furent mal avisés lorsqu'ils invoquèrent le principe de l'origine et de la succession apos-

tolique pour déterminer et justifier la préséance et la dignité des Églises d'Alexandrie et d'Antioche; ils méconnaissaient en cela le principe qui avait prévalu en Orient. Le concile de 381 s'égarait lui aussi quand il réclamait pour Rome le premier rang à raison de sa situation politique; cette situation se trouvait supplantée par le transfert de l'empire à Constantinople.

Le résultat principal du concile de 381 fut de mettre la nouvelle Rome, Byzance, à la tête de l'Orient chrétien. Elle en profitera pour étendre son influence et sa juridiction aux diocèses d'Asie, du Pont et de Thrace, qui lui seront soumis effectivement par le concile de Chalcédoine en 451.

L'ambition des empereurs aide celle de l'épiscopat; la fortune la favorise; aussi, dès le commencement du VI^e^ siècle, Byzance va ouvrir les hostilités contre Rome, pour arriver à exalter un évêque d'Orient qui soit le vrai rival du pape d'Occident. L'épiscopat n'a cessé de grandir et de revendiquer une juridiction de plus en plus vaste. La lutte entre les patriarcats finit par se résumer en un duel entre Constantinople et Alexandrie; cette dernière vaincue, en un autre duel entre Constantinople et Rome. L'antique Rome n'obtiendra pas la victoire, c'est-à-dire la domination universelle sur l'Église d'Orient. Mais ce dernier échec laisse en présence deux pouvoirs formidables si on les compare à ce qu'était, à ses débuts, l'épiscopat.

X. Bibliographie. — U. Baltus, *L'Église primitive et l'épiscopat*, dans *Revue bénédictine*, 1901, t. XVIII, p. 26-43. — P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, in-12, Paris, 1909, p. 46-171. — E. Beaudouin, *Les origines de l'épiscopat*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1896, t. XX, p. 105-156. — Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten des apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.*, in-8°, Mainz, 1903. — C. de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du III^e^ siècle*, dans *Revue des questions historiques*, octobre 1888, t. XLIV, p. 329-384; octobre 1891, t. L, p. 396-429. — A. de Meissas, *Le sénat ecclésiastique à Rome*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1904. — Dœllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, in-8°, Regensburg, 1860. — Douais, *Origines de l'épiscopat*, dans *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses* publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier, in-8°, Paris, 1899, t. I, p. 1-48. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, in-8°, Paris, 1911, t. I, p. 84-96. — S. von Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfange des Episkopats*, in-8°, Freiburg-Br., 1900, et dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1903-1905. — V. Ermoni, *Les origines de l'épiscopat monarchique*, dans *Revue des questions historiques*, 1900, t. LXVIII, p. 337-363. — F. W. Falconer, *From apostle to priest: or studies in the early episcopate*, Edinburgh, 1900. — L. Galtier, *Du rôle des évêques dans le droit public et privé du bas-empire*, in-8°, Paris, 1893. — H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, in-8°, Paris, 1907, p. 122-173. — Gobet, *De l'origine divine de l'épiscopat*, in-8°, Fribourg, 1898. — Gore, *The ministry of the christian Church*, in-8°, London, 1889. — Gorini, *L'aristocratie aux V^e^ et VI^e^ siècles s'est-elle emparée de l'épiscopat pour rester maîtresse de la société*, dans *Journal d'agriculture, lettres et arts du département de l'Ain*, 1857, t. XLI, p. 285 sq. — H. Grisar, *Der Ursprung der bischöflichen Gewalt*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1884. — A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. I. *Chronologie*, in-8°, Leipzig, 1897. — E. Hatch, *Gesellschaftverfassung der christl. Kirchen in Altertum*, in-8°, Giessen, 1883. — Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 3^e^ édit., Karlsruhe, 1885. — Lecler, *De romano S. Petri episcopatu*, Lovanii, 1888. — J.-B. Lightfoot, *St. Paul's epistle to the Philippians*, dissert. I. *The christian ministry*, London, 1896; *The apostolic Fathers*. Part I, *St. Clement of Rome*, 2 in-8°, London, 1890; Part II, *St. Ignatius, St. Polycarp*, 2^e^ édit., 3 in-8°, London, 1889. — Lindsay, *Church and the ministry in the early centuries*, in-8°, London, 1902. — Lœning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, in-8°, Halle, 1889. — K. Luebeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orient bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts-und Verfassungsgeschichte der Kirche*, in-8°, Münster, 1901. — A. Mertens, *De Hierarchie in de eerste eeuw des Christendoms*, Amsterdam, 1908. — A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles*, in-8°, Louvain, 1900. — J. Réville, *Les origines de l'épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain*, I^re^ partie, in-8°, Paris, 1894. — R. Sohm, *Kirchenrecht*. I. *Die geschichtlichen Grundlagen*, in-8°, Leipzig, 1892. — Sokkowski, *Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Würzburg, 1893. — L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, t. I, l. I, De l'épiscopat, ch. I-VI, p. 1-40; Des évêques, des siéges épiscopaux et de l'épiscopat, ch. L-LX, p. 362-440; t. II, l. II, Si l'on peut aspirer à l'épiscopat, à la prêtrise et au diaconat, ch. LXV-LXVII, p. 1152-1175; l. III, De la juridiction des évêques et de la charité avec laquelle elle doit être exercée, ch. C-CXIV, p. 1878-1993. — Vacandard, *La déposition des évêques*, dans *Revue du clergé français*, 1908, t. LV. — A. Zaccharia, *De rebus ad historiam ecclesiasticam pertinentibus*, t. II, p. 232-264, dissert. XII : *De formula qua episcopi se apostolicæ Sedis gratia episcopos inscribere consueverunt*. — Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, in-8°, Erlangen, 1884.

H. Leclercq.

ÉPISÉMON BAU. Parmi les chiffres les plus couramment employés dans les inscriptions latines, il faut noter l'ἐπίσημον βαῦ, ancienne lettre grecque, représentant le nombre *six* [1] (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1338, au mot Chiffre). Divers éléments de concordance, parmi lesquels figurent les marbres à date consulaire, ne laissent aucun doute sur la valeur numérale de ce sigle. Il n'est pas toutefois sans intérêt de noter qu'à leur défaut, l'inscription suivante, dans laquelle il paraît sous l'une de ses formes, en fournirait la preuve [2] :

ELIA·EBENTIA·FACET·SIPTIMIO
FAVSTINO·COIVGI MEO·QVI FE
CIT·MECV·MIESES ϛIII·IN ILLVS·ME·
SES NOBE·IRINTA·DIEBVS SANVS·AV
I·ANORV·XXX·ϛI·MISORV NOBE·DVL
CIS ANIMA·FAVSTINE CONIVGALIS
QVALIS NE INBENTVR·FAMA·ISQVE
CLODIAE·VICTORINAE·EVPLE
CLODIVS·AMARANTHVS·CONIVGI
CARISSIMAE·FECIT·QVE·VIXIT.
ANNIS·MECVM·XXI·M·IIII·BENE.
DI·I
DF·AN·MERENTI·XLI·D·XIIII.

[1] A. Dumont, *Sur l'usage des épisèmes ou symboles chez les Grecs*, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1872, t. XVI, p. 150-152. — [2] G. Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso, e ad ornamento delle Chiese*, Roma, 1744, p. 464; E. Le Blant, *Paléogr. des inscript. lat. du III^e^ s. à la fin du VII^e^*, Paris, 1898, p. 63, note 1.

liga. 3-4 :... *qui fecit mecum menses novem* (6+3); *in illis mens*[*ibu*]*s novem triginta diebus sanus...*

On rencontre l'épisemon dès le IVe siècle en Afrique [1], plus fréquemment dès la fin du Ve siècle et le début du suivant [2]. Une seule fois, à notre connaissance, on rencontre l'*épisémon* comme signe de ponctuation. C'est sur une inscription romaine trouvée en 1854 au cimetière de Prétextat; elle est datée du XI des kalendes d'octobre de l'an 399 [3] :

FL ς MALLIO THEODOROVC
CONSVLE DE POSITVS AS
TERIVS XI KALENDAS
OCTOBRIS DIE MERCURIS

Sur des monnaies mérovingiennes on rencontre l'ἐπίσημον βαῦ, dont la valeur ne semble pas constante. D'abord employé comme caractère épigraphique, il ne se rencontre que sur des inscriptions funéraires, mais l'usage existait depuis longtemps d'y recourir en Grèce et à Rome [4] et son emploi devint général en Gaule au VIIe siècle et au VIIIe dans les manuscrits et dans les diplômes [5], son type traditionnel ς et sa valeur n'avaient pas changé. Sur une collection canonique on lit : *Hormisda sedit annos* ςIII *ab apostoleca sede Petri apostoli usque ordenatione si silvestri anni* CCLςI (= 257) [6]. Dans le calendrier de Corbie du VIIIe siècle, la fête de Noël, au VIIIe des kalendes de janvier, est annoncée ςII KL IAN : dans le martyrologe à la suite du sacramentaire de Gellone, le septième jour des kalendes est marqué ςI KL [7]. Une charte de Chrotildis, *pro fundatione Brocariensis monasterii, anno 670, die 10 martii*, est datée : *datum Morlacas vico publice quod fecit minsis marcius, dies dieci, anno* Xς *regni domini nostri Chlotachariæ* [8]. Un diplôme de Thierry III, du 30 octobre 690, porte : *dat. sub die tercio kalendas novembris annum* Xς *rigni nostri* [9]; sur un *placitum* de Childebert III, *quo monasterium Lemausum monasterio S. Vincentii* (depuis Saint-Germain-des-Prés) *adjudicat anno 703, die 25 februarii*, on lit : *datum quod ficit mensis februarius dies XXV anno* ςII *regni nostri* [10]; sur un diplôme de Childéric III, du 20 juin 751 : *datum quod fecit mensis junius dies viginti, annum nono* ςIII *Childerico rege* [11].

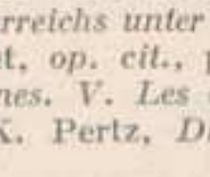
Cependant la forme ς tend à s'altérer en S sur les monnaies. La numismatique mérovingienne n'étant qu'une simple contrefaçon du monnayage impérial [12], il serait légitime de rechercher l'*épisémon* sur les monnaies byzantines, mais on ne reproduisait que des types d'*aurei* byzantins sur lesquels l'*épisémon* S n'a jamais figuré. La valeur ne fut altérée qu'au XIVe ou XVe siècle où, par une méprise singulière, on se servit du ς pour faire un 5 [13].

A une époque tardive, en plein moyen âge, l'épisémon n'était plus compris et ne servait qu'à induire en erreur certains copistes. Des cartulaires du XIIIe et du XIVe siècle [14] ont seuls conservé un acte de Charles-Martel, maire du palais, relatif à un procès jugé par sa cour et qui provenait des archives des célèbres monastères de Stavelot et de Malmédy [15]. On y peut lire cette date : *Data quod fecit mense decembri die VI non. regnante Chilprico rege*. Comme le mois de décembre ne compte que quatre jours de nones, la date *die VI nonas* est erronée et Bréquigny [16] a corrigé IV, ce que Pardessus [17] et K. Pertz ont admis. A cela, Mühlbacher a objecté que la formule : *Datum quod ficit mensis...* est toujours suivie de l'indication d'un quantième compté selon la méthode moderne, et non d'après le calendrier romain [18]. Ce n'est donc pas seulement le chiffre VI qui est fautif, mais encore le mot *nonas*. De plus, ajoute J. Havet, l'indication de l'année du règne manque. Il faut trouver une correction qui la fasse reparaître, et qui, en même temps, supprime *nonas* ou plutôt *non* [19].

C'est d'abord la date du règne qu'il faut rechercher. Chilpéric II monta sur le trône en 715 et, jusqu'à la fin de 719, Charles-Martel refusa de le reconnaître; par conséquent, il n'aurait pas alors daté un acte par les années de ce règne. Mais en 720, Chilpéric II tomba entre les mains de son maire du palais et mourut peu après, au cours de la sixième année de son règne, probablement au printemps ou dans l'été de 721 [20]. L'acte dont il s'agit, étant daté du mois de décembre, ne peut donc être rapporté qu'au mois de décembre 720, qui était la sixième année du règne de Chilpéric II.

Or, il se trouve que, dans les deux cartulaires où cet acte est transcrit [21], le mot *regnante* est précédé d'un signe conventionnel qui figure à peu près la lettre *phi* inclinée : ⌀. C'est donc que les scribes du XIIIe et du XIVe siècle se sont trouvés en présence d'un caractère étranger à l'alphabet en usage de leur temps et que, sans doute, ils ne pouvaient comprendre. Or, on trouve dans les chartes mérovingiennes un signe — un seul — qui a cessé d'être connu après cette période et c'est précisément l'*épisémon* ς employé dans la date des actes pour représenter le nombre six; et c'est ce nombre qui devait figurer à côté du nom de Chilpéric II dans la date de la pièce. C'est cet *épisémon* que, tant bien que mal, les copistes ont figuré.

Ce sigle incompris est précédé du mot *non.:* or le mot *non*, est une autre erreur pour le mot *annum*. Dans le grand recueil de Letronne, aux planches XVI, XXVI, XXXII, XXXIII, XXXVII-XL et XL, on lit ce mot *annum* abrégé de la façon suivante :



ce qui peut faire croire qu'il ne se trouve que deux *n n* parce que l'*a* suscrit est presque inaperçu. Un scribe habitué à compter selon le calendrier romain a dû lire *nn* comme l'abréviation de *nonas*. Dans la date du jour, deux mots avant celle de l'année, le nombre six est écrit VI et il n'est pas fait usage de l'*épisémon*. Il n'est pas impossible, au dire de J. Havet, que cette contradiction se soit présentée dans l'original même.

[1] *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 9693, addit. an. 357. — [2] A. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans *Mélanges d'archéologie et d'hist.*, 1890, t. X, p. 402-403. — [3] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 2305, n. 475. — [4] *L'Επίσημον βαῦ. Lettre de M. F. Calmettes à M. Ponton d'Amécourt*, dans *Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie*, 1867, t. II, p. 279-289. — [5] Tassin et Toustain, *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 513; N. de Wailly, *Éléments de paléographie*, in-4°, Paris, 1838; t. I, p. 705. — [6] *Ibid.*, t. III, p. 303. — [7] *Ibid.*, t. III. p. 513, 514, 515. — [8] Mabillon, *De re diplomatica*, l. V, p. 378, pl. XIX; *Supplém.*, p. 95., n. IX; *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 515; Letronne, *Diplômes*, 1848, p. 23. — [9] Mabillon, *op. cit.*, l. V, pl. XIX, p. 379 ; *Nouv. traité de diplom.*, t. III, p. 515. — [10] Mabillon, *op .cit.*, *Supplém.*, p. 95, n. IX. — [11] N. de Wailly, *op. cit.*, t. II, p. 264, pl. XI, fac.-sim. 4. — [12] Ch. Robert, *Considérations sur la monnaie à l'époque romaine et description de quelques triens mérovingiens*, p. 8. — [13] *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 449, pl. 60. — [14] K. Pertz, *Diplomata*, p. 97-98, n. 10. — [15] J. Havet, *Questions mérovingiennes. VI. La donation d'Étrepagny (1er octobre 629)*, in-8°, Paris, 1898, p. 11. — [16] Bréquigny, *Diplomata, chartæ, epistolæ*, 1791, p. 420, n. 301, note 2. — [17] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, 1843, t. II, p. 316, n. 509, note 1. — [18] Mühlbacher, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern*, p. 12, n. 32. — [19] J. Havet, *op. cit.*, p. 11. — [20] J. Havet, *Questions mérovingiennes. V. Les origines de Saint-Denis*, p. 58, note 1. — [21] K. Pertz, *Diplomata*, p. 98, n. 10, note 3.

Si l'on répugne à l'admettre, ajoute-t-il, l'hypothèse la plus simple est que l'original portait *dies sex* en toutes lettres, et que la traduction de ce nombre en chiffres est ici du fait du copiste. Il est possible aussi que VI soit une erreur de transcription pour III.

On peut donc avoir un doute sur le chiffre du jour, mais on n'en saurait conserver sur celui de l'année, et il faut rétablir ainsi la formule : *Dat*[*um*] *quod fecit mense decembri die* [*sex? annum* ς] *regnante Chilprico rege*, ce qu'il faut interpréter par le 6 (?) décembre 720.

H. Leclercq.

ÉPITAPHE. — I. *Epitaphium.* II. *Elogium.*

Le mot *epitaphium* se rencontre rarement dans l'épigraphie chrétienne et il a, dans la langue des premiers siècles de notre ère, tantôt le sens bien connu d'annonce funéraire mentionnant l'état civil avec une rapide énumération des principaux faits de la vie du défunt, tantôt le sens d'éloge funèbre, en sorte qu'il faudrait se garder de tenir pour des épitaphes toutes les pièces en tête desquelles on lit ce mot. Nous dirons ici quelques mots et donnerons des exemples des *epitaphia* et des *elogia*.

I. *EPITAPHIUM.* — Ce mot placé en vedette d'une inscription se lit sur deux monuments d'origine gauloise. L'un, daté de l'année 442, se trouvait à Rome *in tabula marmorea, quæ arcam sepulcralem tegebat, inventa ad S. Constantiam via Nomentana, anno 1603.* Le marbre original est aujourd'hui perdu :

[*mani fratres*
Epitafium Remo et Arcontiæ qui, natione Galla, ger-
Adalti una die mortui et pariter tumulati sunt.
Hæc tenet urna duos sexu sed dispare fratres
Quos uno Lachesis mersit acerba die
Ora puer dubiæ signans lanugine vestis
Vix hiemes licuit cui geminasse novem
Nec thalamis longinqua soror trieteride quinta
Tænareas crudo funere vidit aquas
Ille Remi Latio fictum de sanguine nomen
Sed Gallos claro germine traxit avos
Ast hæc graiugenam resonans Arcontia linguam
Nomina virgineo non tulit apta choro
Depositi nonis novemb. consul. Dioscori v. c.

Bibl.— Bibliothèque nationale, Suppl. lat. n. *1418*, p. 18; fonds Dupuy, n. *461*, p. 42; Bosio, *Roma sotterranea*, Romæ, 1632, p. 438; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1659, t. II, p. 176; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol. Lipsiæ, 1682; cl. XX, n. 380; R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum... explicatio*, in-fol., Romæ, 1702; p. 112, n. 277; Relandus, *Fasti consulares*, in-8°, Trajecti Batavorum, 1715, p. 616; Giorgi, *Ad Baronii Annales*, ann. 442, in-fol., Romæ, 1738, t. VII, p. 551; J. Sirmond, *Opera*, in-fol., Parisiis, 1696, t. I, col. 1878; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCVI, n. 2; P. Labbe, *Thesaurus epitaphiorum veterum ac recentium selectorum*, in-8°, Parisiis, 1666, t. I, p. 66; Burmann, *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum*, in-4°, Amstælodami, 1759, t. II, p. 79; Clinton, *Fasti romani*, in-4°, Oxonii, 1845-1850, t. II, p. 202; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 310, n. 710; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Romæ, 1880, p. 391, n. 38; *Dictionn.*, t. I, col. 945.

Burmann et Sirmond admirent la correction de ce petit poème. Sirmond trouve le nom d'Arcontia peu convenable pour une femme; Fabretti s'étonne de trouver dans une pièce de facture chrétienne des réminiscences païennes en si grand nombre et Rossi observe que Sidoine, Ennodius et leurs rivaux ne se faisaient pas scrupule de ces emprunts. Le frère et la sœur, d'origine gauloise, moururent le même jour et furent enterrés dans le même tombeau. L'épitaphe a dû être composée par un de leurs compatriotes car l'emploi de *f* pour *ph* dans le premier mot est une graphie gauloise, que nous allons retrouver sur le monument suivant conservé au musée de Lyon et daté du 25 mars 601 :

+ 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 ANNIS LXXXV · OB
VIII KAL APRILIS LXI PC IVSTINI INDICT QVARTA

« Sous l'épitaphe que tu vois, lecteur, reposent les membres du marchand Agapus, de bonne mémoire. Il fut, en effet, la consolation des affligés et le refuge des pauvres; aimé de tous, il visita assidûment les sépultures des saints et pratiqua l'aumône et la prière. Il a vécu en paix 85 ans; il est mort le 8 des calendes d'avril, 61 ans après le consulat de Justin, dans la 4e indiction. »

Bibl. — J. Spon, *Recherche des antiquités de Lyon*, in-8°, Lyon, 1673, p. 48; Muratori, *Novus thesaur. veter. inscr.*, 1739, p. 432, n. 1; Fleetwood, *Sylloge inscriptionum antiquarum*, in-8°, Londini, 1691, p. 342, n. 3; S. Maffei, *Galliæ antiquitates quædam selectæ*, in-4°, Veronæ, 1734, p. 95-98; *Giornale de letterati*, Roma, 1756-1757, p. 118; Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ politia*, in-8°, Coloniæ ad Rhenum, 1829, t. II, p. 241; J. Mabillon, *Supplementum rei diplomaticæ*, in-fol., Neapoli, 1706, p. 15; A. Zaccaria, *De veterum christianarum inscriptionum usu in rebus theologicis*, in-4°, Venetiis, 1761; réimprimé dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. V, p. 358; Baronius, *Annales ecclesiastici una cum critica Pagii*, in-fol., Lucæ, 1738, t. IX, p. 68, note 1; p. 602; de Castellane, *Inscriptions du Ve au Xe siècle recueillies principalement dans le Midi de la France*, dans *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France*, 1834, t. II, p. 202; Montfalcon, *Histoire de la ville de Lyon*, in-8°, Lyon, 1847-1849, p. 1398, n. 12; *Dictionnaire d'épigraphie chrétienne*, in-8°, Paris, 1852, t. II, p. 302; de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, grand in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 593; Conarmond, *Description du musée lapidaire de la ville de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 117; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 1856, t. I, p. 41, n. 17, pl. n. 17.

Ce monument contient plusieurs particularités intéressantes. D'abord la barbarie du langage qui nous vaut cette locution *stacio miseris portus eginis*, « baie de l'affliction, port de la pauvreté », qui ont fait reculer E. Le Blant devant une traduction littérale. Cette nuance assez fine d'ailleurs, écrit-il, montre que l'auteur de l'épitaphe a voulu distinguer l'affliction passagère, susceptible de consolation, de la misère, de dénûment absolu. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à deux passages de Servius, où les mots *stacio* et *portus* sont de même mis en regard : *Stacio, ubi ad tempus stant naves. Portus vero ubi hyemant;* et plus loin : *Statione : portu temporali. Nam portus est ubi hyematur* [1]. Le mot APTS doit se lire *aptus* et plus probablement *aptissimus;* on rencontre *aptus* à Lyon, à Saint-Jean-de-Bournay et quatre fois à Briord. Le mot *aptus* a ainsi le sens de *idoneus*.

[1] Servius, *Ad Eneidem*, l. II, vs 23; l. X, vs 297.

Enfin nous citerons encore cette composition de saint Jérôme en mémoire de sainte Paule :

Epitaphium Paulæ viduæ :
Scipio quam genuit Pauli fudere parentes
Græcorum soboles Agamemnonis inclyta proles
Hoc jacet in tumulo Paulam dixere priores
Eustochii genitrix romani prima senatus
Pauperem Christi et Bethlemitica rura secuta est
Et in foribus sepulchri hæc habes :
Aspicis augustum præcisa in rupe sepulcrum,
Hospitium Paulæ est cælestia regna tenentis,
Fratres cognatos Romam patriamque relinquens
Divitas sobolem Bethlemiti conditur antro
Hic præsepe tuum Christe atque hic mystica magi
Munera portantes hominique Deoque dedere.

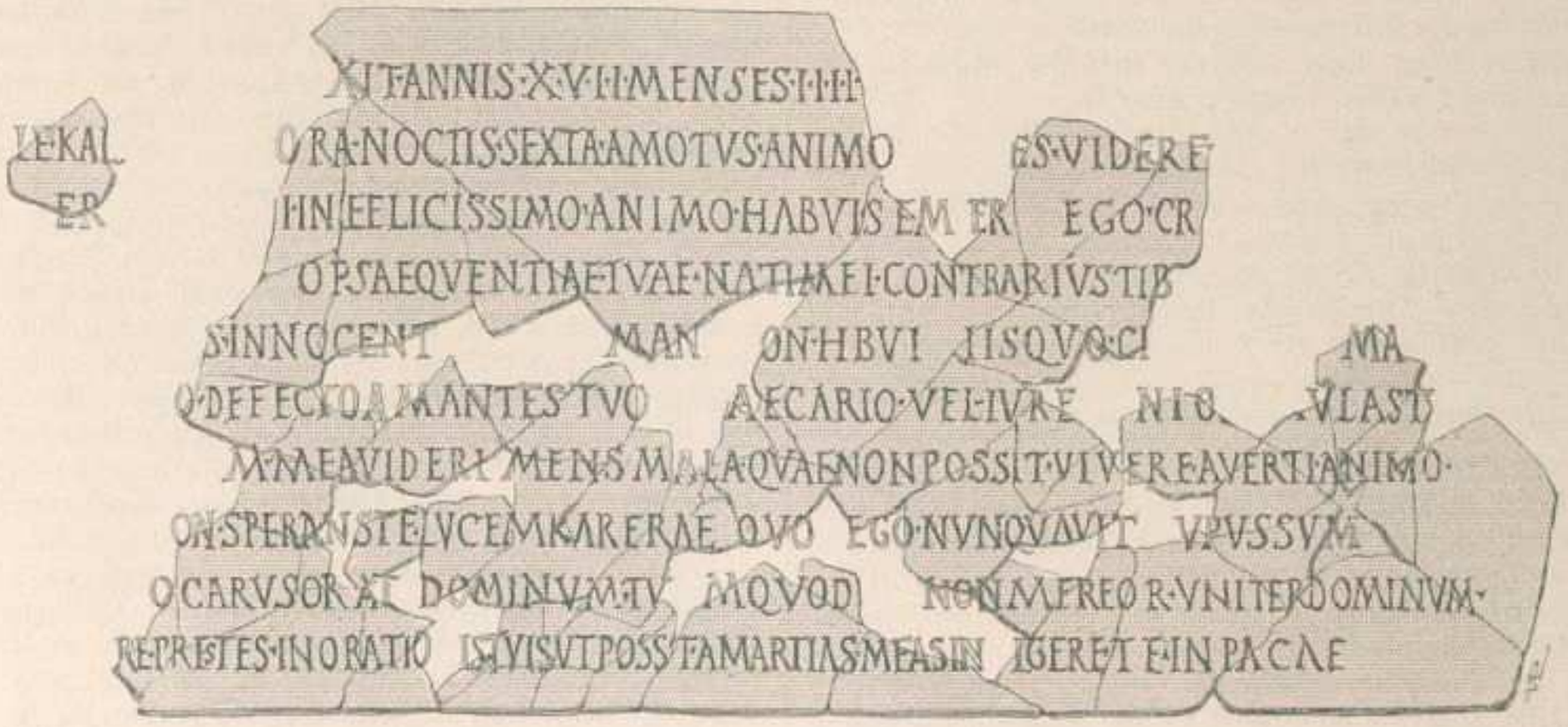
S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, n. 33, *P. L.*, t. XXII, col. 906.

II. *ELOGIUM.* — Les *elogia* ou *laudationes* sont rares, parmi les monuments de l'épigraphie chrétienne. Au cimetière de Calliste, dans la crypte du diacre Redemptus, J.-B. De Rossi a pu rassembler plus de soixante débris ayant appartenu à une de ces compositions dont Sénèque disait : *aliud est laus, aliud laudatio. Hæc et vocem exigit ; itaque nemo dicit laudem funebrem, sed laudationem cujus officium oratione constat* [1]. On prononçait ce panégyrique aux funérailles des païens [2] et il est peu probable que les funérailles des fidèles leur fissent une place, du moins pendant les trois premiers siècles; à partir du IVe siècle, bien des innovations se produisirent et peut-être celle-ci avec beaucoup d'autres. Ensuite la coutume s'établit. Buoncompagni, lecteur public à Bologne, en 1213, a composé un traité intitulé : *Forma litterarum scholasticarum* ou *Ars dictaminis*, dans lequel on lit ce paragraphe : *De consuetudine, quam in plangendo mortuos Romani observant.* Il y est question des *feminæ, quæ Romæ ducuntur precio nummario ad plangendum super corpora defunctorum, quæ computatrices vocantur, ex eo quod sub specie rythmica nobilitates, divitias, formas, fortunas et omnes laudabiles mortuorum actus computant seriatim* [3]. Au paragraphe suivant, on lit : *Siculi, Apuli et Campani in plangendo mortuos et in ducendo computatrices observant consuetudines Romanorum.*

La *laudatio* trouvée au cimetière de Calliste est très incomplète, au point qu'on ne peut dire si elle s'adresse à un défunt ou à une défunte; les phrases sont presque entières et le sens est cependant malaisé à saisir afin de compléter les lacunes. Voici l'original et les compléments proposés par J.-B. De Rossi (fig. 4144) [4] :

1.....*(vi)xit annis XVII menses IIII.....*
....(prid)ie kal... (h)ora noctis sexta amotus animo.....
[es videre....
...er... i infelicissimo animo habui sem(p)er. Ego cr(edo).
.....Opsequentiæ tuæ nati mei contrarius tib(i).....
5.....*innocent(iæ t)u(æ a)man(tes n)on habui. Iis*
[quo ci(rca)...
.... o defecto amantes tuo(s pr)æcario vel jure...nio.....
[ulast(i)
....m mea videri(t) mens mala quæ non possit vivere
[averti animo
....(n)on sperans te lucem kareræ. Quo(d) ego nun-
[qua vit(al)urus sum.
..o carus oral(o) dominum tu(u)m, quod (ego) non
[mereor, uniter dominum
10... *re prestes in orationis tuis ut possit amartias meas*
[in(du)lgere. Te in pacæ.

A la deuxième ligne, Rossi suggère : *hora noctis sexta amotus, animo (cælest) es videre (sedes properasti).*



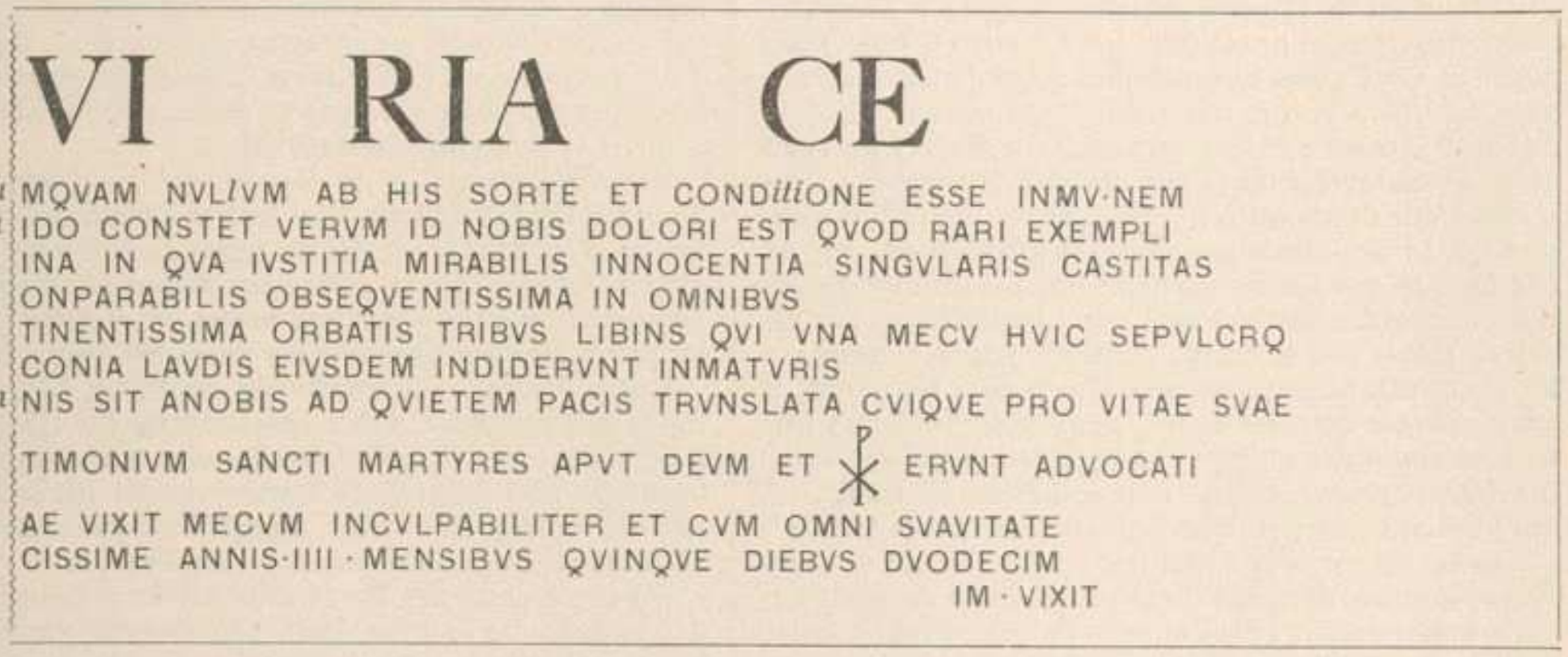
4144. — Épitaphe romaine.
D'aprés De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 244, fig. 1.

Le défunt était peut-être le neveu de l'auteur, qui, à la quatrième ligne, fait mémoire de son propre fils. Mais ce qui suit semble plutôt applicable à une jeune fille, puisque la cinquième ligne parle de ses *amantes*, qui reparaissent à la sixième ligne. Les mots *obsequentiæ tuæ nati mei contrarius tibi animus* semblent suggérer l'idée d'une jeune femme, épouse en secondes noces d'un mari dont le fils était hostile à sa jeune belle-mère. La dernière phrase semble plus claire et pourrait s'entendre ainsi : *(si tibi fui in sæcul)o carus orato dominum tuum; quod ego non mereor, uniter*

[1] *Epist.*, XCII. — [2] J. F. Mayer, *De laudationibus funebribus veterum*, in-4°, Lipsiæ, 1670; Dœring, *De laudationibus funebribus*, in-4°, Gothæ, 1803; Kirchmann, *De funeribus Romanorum*, l. II, c. VI; G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de palazzi Albani*, in-8°, Roma, 1785, p. 136 sq.; Th. Mommsen, *Zwei Sepulcralreden*, dans *Abhandlungen der k. Akad. der W.*, Berlin, *Phil. hist. Cl.*, 1863, p. 445-489; De Rossi, *L'elogio funebre di Turia scritto dal marito Q. Lucrezio Vespillone, console nell'anno di Roma 735*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1880, t. I, p. 11-37. — [3] Arch. de la basil. de Saint-Pierre, *H 13*, p. 43. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 243-246.

dominum (deprecemur.... ; et hoc pro tuo mihi amo)re præsles in orationi(bu)s tuis, ut possit (Deus) amartias meas indulgere. Te in pace. Le style de cette pièce et la paléographie de l'inscription la reportent vers la seconde moitié du IVe siècle, peut-être vers le règne de Julien.

Un autre *elogium* a été trouvé, en 1864, près de la tombe de Saint-Laurent à l'*agro Verano*. Elle est plus complète mais beaucoup moins barbare [1] :


Q VI RIA CE
Qua MQVAM NVLIVM AB HIS SORTE ET CONDitiONE ESSE INMV·NEM
liqu IDO CONSTET VERVM ID NOBIS DOLORI EST QVOD RARI EXEMPLI
fem INA IN QVA IVSTITIA MIRABILIS INNOCENTIA SINGVLARIS CASTITAS
5 inc ONPARABILIS OBSEQVENTISSIMA IN OMNIBVS
abs TINENTISSIMA ORBATIS TRIBVS LIBINS QVI VNA MECV HVIC SEPVLCRQ
præ CONIA LAVDIS EIVSDEM INDIDERVNT INMATVRIS
hym NIS SIT ANOBIS AD QVIETEM PACIS TRVNSLATA CVIQVE PRO VITAE SVAE
tes TIMONIVM SANCTI MARTYRES APVT DEVM ET ERVNT ADVOCATI
10 qu AE VIXIT MECVM INCVLPABILITER ET CVM OMNI SVAVITATE
dul CISSIME ANNIS·IIII·MENSIBVS QVINQVE DIEBVS DVODECIM
IM·VIXIT

Quiriace. — Quamquam nul(l)um ab his sorte et cond(iti)one esse immunem liquido constet, verum id nobis dolori est, quod rari exempli femina, in qua justitia mirabilis, innocentia singularis, castitas incomparabilis, obsequentissima, in omnibus abstinentissima, orbatis tribus lib(er)is, qui una mecum huic sepulcro præconia laudis ejusdem indiderunt, immaturis, hymnis sit a nobis ad quietem pacis translata. Cuique pro vitæ suæ testimonium sancti martyres aput Deum et Christum erunt advocati. Quæ vixit mecum inculpabiliter et cum omni suavitate dulcissime annis IIII, mensibus quinque, diebus duodecim. La suite devait comprendre le total des années, mois et jours de vie, mais le lapicide s'est contenté de ces mots *im vixit*.

Cette inscription peut être assignée au IVe siècle. On remarquera la belle formule sur les saints intercesseurs : *cuique pro vitæ suæ testimonium* (sic) *sancti martyres apud Deum et Christum erunt advocati*. Voir *Dictionn.*, au mot AD SANCTOS.

Le livre IVe des *Carmina* de Venance Fortunat se compose d'épitaphes; on en compte vingt-huit, comptant entre dix et quarante vers [2], sauf l'*epitaphium Vilithutæ*, qui en compte cent soixante et qui est, comme l'a jugé E. Le Blant, une véritable *laudatio funebris* que sa longueur ne permet pas de transcrire ici, car l'intérêt de la pièce ne rachèterait pas ses proportions [3].

H. LECLERCQ.

ÉPITRES. — I. Remarques préliminaires. II. Quelques données anciennes, IIe-VIe siècle. III. Cérémonial. IV. Les documents, énumération et classement des sources. V. Les séries ou systèmes : 1° mozarabe; 2° gallican; 3° ambrosien; 4° napolitain; 5° romain; 6° fixation dans le *Missale romanum*. VI. Essai d'explication.

I. REMARQUES PRÉLIMINAIRES. — Il eût été peut-être préférable de présenter conjointement l'étude de l'épître et celle de l'évangile de la messe sous un titre commun, tel que « Leçons de la messe » ou « Lectures bibliques dans la liturgie de la messe ». Pour plusieurs raisons, le sujet a été divisé en deux articles portant les titres d'« Épîtres » et d'« Évangiles », qui répondent à l'usage universellement admis dans l'Église catholique pour désigner les deux lectures placées au début de la messe. Dans l'Église prétendue réformée, on les appelle « péricopes ». On s'occupera donc uniquement, dans les pages qui suivent, de la première série de lectures de la messe, communément appelée l'épître, ou plus exactement : *lectio*, et dans les limites de l'Église d'Occident. Cette série se compose, dans le missel romain actuel, d'une seule leçon empruntée le plus souvent aux Épîtres de saint Paul, plus rarement aux Actes, à l'Apocalypse, aux Épîtres catholiques; en quelques circonstances seulement : samedis précédant Pâques et la Pentecôte, féries des quatre-temps, diverses féries de carême, le missel présente plusieurs leçons tirées de l'Ancien Testament sous le nom commun de *lectiones* et désignées dans le langage courant sous l'appellation de prophéties. A ce titre, la leçon prophétique lue à la messe appartient à notre sujet et il serait difficile de séparer les épîtres des prophéties, que l'on trouve réunies dans les systèmes traditionnels.

Pour éviter de donner à cet article une longueur excessive, on s'est borné à ne dire que l'essentiel, surtout pour la période des origines, où il serait facile d'aligner un bon nombre de textes patristiques sans grande utilité. On a cherché surtout à présenter simplement l'état actuel de la question, à énumérer et à classer les documents, lectionnaires ou épistoliers proprement dits, qu'il faudrait étudier pour exécuter sur ce sujet un travail d'ensemble qui n'a pas encore été entrepris. Seul, le système de lectures que nous ont conservé les documents romains les plus anciens sera examiné de plus près que les autres, parce que c'est ce système qui est encore en usage dans la liturgie de l'Église catholique.

Le sujet ainsi défini a été à peine abordé, jusqu'à nos jours. Les textes principaux ont été édités par Mabillon, Tommasi, Georgi, puis, de nos jours, par Ranke, dom Morin, dom Wilmart. Mais ce sont des documents épars, dont les relations n'ont pas été déterminées avec précision. Il n'existe qu'un seul livre important sur cette matière, celui d'E. Ranke, *Das kirchliche Perikopensystem*, qui sera fréquemment cité ci-dessous. Mais cet excellent travail devrait être repris et mis à jour à l'aide des publications nouvelles. Cette tâche ne peut être entreprise ici. On trouvera donc dans les pages qui suivent l'exposé des questions et l'inventaire des sources.

II. QUELQUES DONNÉES ANCIENNES. — 1° *Les premiers siècles.* — On se bornera ici à rappeler très brièvement que les premières communautés chrétiennes

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 34-35. — [2] Fortunat, *Opera*, édit. Leo, 1881, p. 78-100; Les *Epitaphia* d'Ausone, édit. Schenkl, 1883, p. 72-80, ne relèvent pas de nos études. — [3] Fortunat, *op. cit.*, p. 95-99, n. XXVI, Cf. Fr. Plessis, *Épitaphes. Textes choisis et commentaires*, in-8°, Paris, 1905.

conservèrent l'usage juif de lire dans leurs réunions liturgiques les livres de l'Ancien Testament et de les commenter, mais en y ajoutant de très bonne heure de nouveaux textes auxquels on reconnaissait une égale autorité (I Tim., IV, 13; Col., IV, 16; Apoc., I, 3). Saint Justin dit déjà de façon très explicite : *Ac solis ut dicitur die, omnium sive urbes sive agros incolentium in eumdem locum fit conventus et commentaria apostolorum aut scripta prophetarum leguntur quoad licet per tempus* [1]. Tertullien dit de l'Église romaine : *Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem*, et des Églises apostoliques : *Apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur* [2]. On connaît le texte de saint Jérôme : *Petrus (evangelium Marci) probavit atque Ecclesiæ legendum sua auctoritate tradidit* [3]. Eusèbe dit que Constantin fit exécuter de magnifiques copies des Livres saints pour l'usage liturgique [4]. Il n'est pas hors de propos de rappeler aussi d'un mot l'existence de l'ordre distinct de *lector* à l'époque de Tertullien et même dès le temps de saint Justin [5]; pendant les persécutions, surtout sous Dioclétien, les perquisitions opérées dans les églises pour saisir les livres utilisés au cours des réunions liturgiques, *persecutio codicum tradendorum* [6]; enfin le nom et le crime des *traditores*, qui livraient aux autorités païennes les Livres sacrés [7].

Les textes anciens [8] montrent bien l'usage des lectures bibliques dans la liturgie, mais ils ne donnent aucune précision sur l'ordonnance de ces lectures. Cette période des origines est fort obscure et d'ailleurs il ne faut pas y chercher l'organisation qui ne se fixera que plus tard, au cours de l'évolution des rites. On peut toutefois regarder comme certain qu'alors on faisait au moins trois lectures, une de l'Ancien et deux du Nouveau Testament : ces trois lectures ont été conservées dans les liturgies ambrosienne, mozarabe et dans l'ancienne gallicane. De très bonne heure, vers le IVe siècle environ, la liturgie romaine les a réduites à deux en supprimant celle de l'Ancien Testament sauf aux féries des quatre-temps [9], comme le montre la survivance des deux pièces de chant : graduel et *alleluia*. Durant les trois premiers siècles, il est probable que l'évêque indiquait au diacre et au lecteur les passages qu'ils devaient lire et fixait à son gré la durée de ces lectures [10]. Quels étaient les passages choisis? Aux grandes fêtes du Seigneur : Pâques, Pentecôte, Noël, Épiphanie, on devait naturellement faire entendre les récits des écrits canoniques qui s'y rapportaient le plus directement. Pour les autres jours, dimanches et féries, on lisait de façon continue (*lectio continua*) les principaux livres bibliques.

Dans l'Église d'Occident, il faut arriver jusqu'à saint Ambroise et saint Augustin pour saisir les traces d'un système annuel de lectures déterminées : on avait dès lors choisi pour la *lectio continua* des livres ayant un rapport plus marqué avec chaque période liturgique [11]. A Milan (comme à Constantinople) on lisait pendant le carême les livres de Job et de Jonas, au témoignage de saint Ambroise : *Audistis librum Job legi qui solemni munere est decursus et tempore... Sequenti die lectus est de more liber Jonæ. Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis dedit quo in ecclesia pœnitentia relaxatur* [12] = jeudi ou vendredi saint.

En Afrique, on lit la Genèse (et peut-être aussi d'autres livres) : *Lectio illa, fratres charissimi, in qua beatus Abraham Isaac filium suum in holocaustum legitur obtulisse, ideo in ordine suo diebus quadragesimæ non recitatur quia, sicut ipsi nostis, in vigiliis Paschæ propter sacramentum dominicæ passionis reservatur* [13].

Entre Pâques et la Pentecôte, on lit en Afrique les Actes des apôtres : *Actus apostolorum, ille liber canonicus omni anno in ecclesia recitandus. Anniversaria solemnitate post passionem Domini nostis illum librum recitari* [14]. *Ipse liber* (Act. apost.) *incipit a dominico Paschæ, sicut se consuetudo habet Ecclesiæ* [15].

On lisait donc des livres déterminés à des périodes déterminées de l'année. Mais il ne s'ensuit pas que ces lectures fussent déjà sectionnées en péricopes fixes, dans le sens moderne de ce mot. Les principales fêtes étaient pourvues de lectures propres de l'Évangile, qui interrompaient la *lectio continua* alors en cours [16]. L'évêque gardait pourtant encore une grande liberté : *In memoria retinentes pollicitationem nostram, congruas etiam ex Evangelio et apostolo fecimus recitari lectiones* [17]. Dans une lettre de saint Augustin à Alypius de Thagaste [18], on voit l'orateur lire les passages fixés pour le jour où il parle, et beaucoup d'autres qu'il choisit à son gré. En Afrique on lisait aussi les actes des martyrs le jour de leur fête [19]. Dans la même Église et à la même époque, on constate que l'usage n'est pas uniforme. Ainsi saint Augustin commence par ces mots l'un de ses sermons : *In omnibus lectionibus quas recitatas audivimus, si animadvertit caritas vestra primam lectionem Isaiæ prophetæ* (LVII, 13)... *Deinde ascendit apostolica lectio* [20] (II Cor. VII, 1).... Au début d'un autre il dit : *Prima lectio quæ nobis hodie recitata est apostoli Jacobi* (V, 12), *oblata nobis est ad disserendum* [21]. Cependant le

[1] S. Justin, *Apol. I*, c. LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 430. — [2] Tertullien, *De præscr.*, c. XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 60 et 58. — [3] S. Jérôme, *De vir. illustr.*, c. VIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 654; cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 15 : *Librum illum (evangelium Marci) auctoritate sua comprobasse dicitur (Petrus) ut deinceps in ecclesiis legeretur. P. G.* t. XX, col. 171. — [4] Eusèbe, *Vita Constant.*, IV, 36-37, *P. G.*, t. XX, col. 1182; cf. Théodoret, *H. E.*, I, 15, *P. G.*, t. LXXXII, col. 954. Voir *Dictionn.*, aux mots CANONS D'EUSÈBE et EUSÈBE. — [5] Tertullien, *De præscr.*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 68; cf. J. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, in-8°, Cambridge, 1913, p. 34. — [6] S. Augustin, *Contra Cresc.*, l. III, c. XXVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 510. — [7] Voir un exemple dans A. Harnack, *Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*, trad. anglaise de J. R. Wilkinson, *Bible reading in the early Church*, New-York, 1912, p. 82, n. 1. L'étude d'A. Harnack ne porte que sur la lecture privée de la Bible, comme le dit bien le titre allemand de l'ouvrage. — [8] Voir entre beaucoup d'autres, S. Ignace, *Ad Philad.*, c. V et VIII, *P. G.*, t. V, col. 702; *Ad Diogn.*, c. XI, dans Funk, *Opera PP. apost.*, in-8, Tubingæ, 1887, t. I, p. 331; *Constit. apost.*, l. II, c. LVII, éd. Funk, t. I, p. 161; Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 532; *De anima*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 701. — [9] Duchesne, *Origines du culte*, 5e éd. anglaise, 1919, p. 167; cf. Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturg.*, 2e édit., 1912, t. II, p. 67. — [10] Cf. S. Justin, *Apol. I*, c. LXVII, et *Contra Tryph.*, c. CXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 430 et 749. — [11] L'apostrophe d'Optat de Milève aux donatistes : *Lectiones dominicas incipitis et tractatus vestros ad nostras injurias explicatis* (*De schism. Donat.*, l. IV, c. V, *P. L.*, t. XI, col. 1034) est trop peu précise pour qu'on en puisse tirer la preuve de l'existence de lectures propres au dimanche. — [12] S. Ambroise, *Epist.* XX, *ad Marcell.*, c. XIV et XXV, *P. L.*, éd. 1880, t. XVI, col. 1040 et 1044, relatant des faits qui se sont produits durant les derniers jours du carême. — [13] S. Augustin, *Sermo* VI *spurius*, olim LXXI *de tempore*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1749. — [14] S. Augustin, *Tract. VI in Joan.*, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1433. — [15] S. Augustin, *Serm.* CCCXV, c. I, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426. — [16] Voir les preuves dans S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*, Freiburg-im-Br., 1907, p. 41-42 et voir *Dictionn.*, au mot ÉVANGILES. — [17] S. Augustin, *Sermo.* CCCLXII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1611. — [18] *Epist.* XXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 114 sq.; cf. *Enarr. in psal. CXXXVIII* c. I : *Psalmum nobis brevem paraveramus quem mandaveramus cantari a lectore; sed ad horam, quantum videtur, perturbatus, alterum pro altero legit. Maluimus nos in errore lectoris sequi voluntatem Dei quam nostram in proposito nostro. P. L.*, t. XXXVII, col. 1784. — [19] Cf. Beissel, *Entstehung*, p. 45. Concile d'Hippone (393), canon 36 : *Liceat etiam legi passiones martyrum cum anniversarii dies eorum celebrantur.* Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 924. — [20] *Serm.* XLV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 262. — [21] *Serm.*, CLXXX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 966.

peuple était déjà si fort attaché à ses usages qu'il n'acceptait pas volontiers l'innovation tentée par saint Augustin, qui voulait faire lire la passion du Sauveur selon les quatre évangélistes et non selon le seul saint Matthieu, comme on le faisait jusqu'alors [1].

En somme, tous les textes que l'on pourrait passer en revue s'accordent bien sur le fait d'une lecture de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament précédant celle de l'Évangile; mais ils ne fournissent aucune précision sur la question qui nous occupe : l'origine des péricopes déterminées, attribuées à des dates fixes de l'année ecclésiastique. De plus, les renseignements recueillis çà et là à travers les écrits des Pères doivent être utilisés avec beaucoup de prudence, car il n'est pas toujours possible de déterminer avec certitude si l'on se trouve bien en présence de lectures faites au début de la messe, ou, au contraire, au cours de toute autre réunion liturgique.

2° *Les premiers essais.* — Les premiers essais de fixation de péricopes propres à des périodes données, au lieu de la *lectio continua*, apparaissent en Gaule vers le milieu et la fin du v^e^ siècle.Ce sont les textes bien connus de Sidoine Apollinaire et de Gennade.

Sidoine rapporte que Claudien, frère de Claudien Mamert, évêque de Vienne (vers 450), *solemnibus annuis paravit quæ quo tempore lecta convenirent* [2]. Gennade, prêtre de Marseille, mort vers 485, dit que *Musaeus, Massiliensis ecclesiæ presbyter, hortatu sancti Venerii* († 452) *episcopi excerpsit ex sacris Scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus* [3].

Ces deux tentatives ne s'étendaient pas à l'année entière, mais seulement aux périodes principales et aux jours de fête. Elles visaient à la fixation et à l'appropriation des lectures qui convenaient le mieux au sens des plus importantes solennités.

On peut ajouter ici l'*Epistola sancti Hieronymi missa ad Constantium.*

Les liturgistes du moyen âge, Amalaire, Bernon, l'auteur du *Micrologue*, Honorius d'Autun, ont tous répété que saint Jérôme avait composé un lectionnaire pour toute l'année liturgique, et que ce lectionnaire avait été mis en usage dans l'Église romaine par le pape Damase. Cette affirmation repose sur l'*Epistola Hieronymi ad Constantium*, qui se trouve en tête d'un certain nombre de manuscrits du *Comes* [4]. Dès le xvii^e^ siècle, l'exactitude de ce renseignement a été mise en doute et actuellement l'attribution à saint Jérôme est unanimement rejetée. Qui est donc le véritable auteur? Dom G. Morin a proposé d'abord Victor de Capoue [5], puis plus récemment Claudien Mamert [6]. La lettre serait la préface du lectionnaire dont parle Sidoine Apollinaire dans le texte cité ci-dessus. Mais ce lectionnaire ne nous est point parvenu et on lui a substitué de bonne heure celui qui était venu de Rome au viii^e^ siècle. Ces deux tentatives d'identification demeurent, jusqu'à présent, purement conjecturales.

L'auteur de la lettre constate d'abord que le mot *Comes*, couramment employé dans la langue ecclésiastique, désigne deux sortes de livres : les uns sont destinés à l'usage liturgique et varient suivant la pratique de chaque Église; les autres sont destinés à l'instruction ou à l'édification des particuliers. A la demande d'un certain Constantius, qu'il appelle à deux reprises « son vénérable frère », l'auteur a consenti à en composer un de la première espèce. Les péricopes y étaient adaptées aux différentes fêtes de l'année, à partir de la veille de Noël, à l'heure de none : *Incipiens itaque a Nativitate Christi, quod est VIII kalendas januarias, in vigiliis ad nonam, per ordinem quem assidue in Ecclesia didiceram, lectiones utriusque Testamenti simplicibus ministravi, porro editionem illam quam ex hebraïcis voluminibus in latinum translatam esse constat, in hunc quippe modum quæ vel cuiusque prophetiæ lectio præsenti festivitati congruat, quid apostoli doceant, vel ad eumdem titulum quid Evangelii annuntiet authoritas, dudum vertente jam anno per omnes dies festos Ecclesiæ, opportune censui omnia secundum tempus esse legenda* [7].

A cette série de lectures, il a ajouté un recueil de textes de l'Écriture destinés à l'édification des fidèles, spécialement durant la période quadragésimale : *sed et nonnulla alia ædificationis causa multa illic aggregata sunt...* Il semble que cette seconde partie de l'ouvrage concorde assez bien avec la description, donnée au début de la lettre, de la seconde catégorie de *comes : pro voluntate studiosi lectoris qui.... totum parvo in corpore adunatum desiderat habere paupertatis necessitate.*

La date de composition de cette pièce doit être antérieure de peu au milieu du vi^e^ siècle, car elle reflète une période où le lectionnaire est déjà d'un usage courant, mais varie encore suivant la coutume de chaque Église, c'est-à-dire une époque antérieure à saint Grégoire; de plus, « la préférence absolue donnée ici à la Vulgate (hiéronymienne) dans une œuvre liturgique ne se conçoit guère, dans le cercle de Rome, avant le milieu du vi^e^ siècle [8]. »

Le lectionnaire composé par l'auteur n'a pas été conservé, pas plus que le recueil d'exhortations morales. Les documents qui nous en donnent l'image la plus rapprochée sont probablement le lectionnaire de Luxeuil et la liste du *Fuldensis*.

Nous ne connaissons pas, pour cette époque, de traces plus précises d'un système fixe de péricopes. Les homélies des Pères ne fournissent pas d'indices très sûrs, pour cette raison que, les fêtes mises à part, on ne sait pas si l'orateur commente tel ou tel texte parce que ce texte faisait partie de la péricope fixe du jour, ou bien parce que la *lectio continua* le lui faisait alors passer sous les yeux.

De plus, il ne faut pas attacher plus de créance qu'elles n'en méritent aux indications précises de temps et de lieu qui figurent en tête des homélies : ces indications ont été souvent ajoutées après coup par les copistes et par les éditeurs, qui prenaient pour base de classement leurs propres calendriers. Il est donc à craindre que certaines de ces attributions tardives, fondées sur la vraisemblance et la probabilité, soient complètement erronées [9].

Ces quelques notes suffiront pour la période des origines, qui n'est pas l'objet propre de cet article. Les conclusions qui paraissent solides se réduisent, croyons-

[1] *Serm.*,ccxxxii, olim cxliv, *de tempore*, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1108. — [2] *Epist.*, l. IV, xi, *P. L.*, t. lviii, col. 516. — [3] *De script. eccles.*, c. lxxix, *P. L.*, t. lviii, col. 1104. — [4] Publiée pour la première fois par Flaccus Illyricus, Magdebourg, 1549; puis par d'Achery, *Spicil.*, Paris, 1723, t. iii, p. 301; Tommasi-Vezzosi, t. v, p. 319; Vallarsi, appendice aux *Opera* de S. Jérôme, *P. L.*, t. xxx, col. 501; Ranke, *Perikopensystem*, appendice I, Berlin, 1847; Schu, *Die biblische Lesungen*, Trier 1861, p. 116; traduction allemande dans S. Beissel, p. 54-55. Les principaux mss. contenant cette lettre, cités par dom Morin, sont : Paris, Bibl. nat., *lat. 9451;* Vatic., *Ottob. 478;*Vatic., *lat. 317;* Besançon, *184.* — [5] *Rev. bénéd.*, 1890, t. vii, p. 416-423. — [6] *Rev. bénéd.*, 1913, t. xxx, p. 228-231. — [7] Le sens général de cette phrase obscure est celui-ci : l'auteur a choisi dans les prophètes, dans les Épîtres apostoliques, dans l'Évangile, les passages qui lui ont paru s'adapter le mieux à chaque fête; ainsi, durant tout le cours de l'année, on fera successivement, à chaque fête de l'Église, des lectures appropriées, chacune en son temps. L'interprétation de ce passage donnée dans la *Rev. bénéd.*, t. vii, p. 418 et t. xxx, p. 228, à savoir que, « dans le courant de l'année précédente, il (l'auteur) avait déjà institué un ordre de lectures, » ne paraît pas admissible : *vertente anno* ne peut pas être traduit par : l'année précédente. — [8] Dom Morin, *Rev. bénéd.*, 1890, t. vii, p. 419. — [9] Cf. W. Caspari, article *Perikopen*, dans Hauck, *Realencycl. fur protest. Theol. u. Kirche*, 1904, t. xv, p. 137.

nous, à peu de chose : pas d'uniformité entre les Églises du monde occidental; la *lectio continua*, destinée à l'instruction des catéchumènes plus encore qu'à l'édification des fidèles, s'étend souvent à deux ou plusieurs livres de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament lus concurremment; on n'a pas de preuve que cette *lectio continua* ait été pratiquée de telle façon que l'Écriture fût lue tout entière chaque année; — l'influence de certaines périodes et de certaines fêtes met de bonne heure en relief certains livres et certains passages de ces livres; — dans la seconde moitié du haut moyen âge, on commence à fixer en nombre de plus en plus grand les péricopes déterminées dont l'agglomération est ensuite constituée en système.

On peut admettre que deux causes ont amené, par une évolution naturelle, la substitution de péricopes à la *lectio continua :* 1° la disparition progressive de la catégorie des catéchumènes : les lectures qui entraient dans la constitution de l'avant messe et qui étaient destinées à l'instruction des candidats au baptême, ont été modifiées le jour où leur raison d'être a disparu; — 2° le développement du cycle liturgique : à mesure que les grandes périodes de l'année chrétienne, avent, Noël, carême, Pâques, Pentecôte, et les principales fêtes des saints, se dessinaient de plus en plus nettement et prenaient leur plein relief sur l'ensemble du cycle, se produisit automatiquement, pour ainsi dire, la fixation définitive des lectures appropriées à ces anniversaires.

III. Cérémonial. — Pendant des siècles, la lecture publique de l'épître fut la fonction propre des *lectores*, comme l'indique, de nos jours encore, l'admonition du pontife à l'ordinand : *Stude igitur verba Dei, videlicet lectiones sacras distincte et aperte, ad intelligentiam et ædificationem fidelium absque omni mendacio falsitatis proferre* [1].

Le sacramentaire gélasien présente les deux formules suivantes : *Præfatio lectoris. Eligunt te fratres tui, ut sis lector in domo Dei tui : et agnoscas officium tuum ut impleas illud : potens est enim Deus ut augeat tibi gratiam. Per.*

Benedictio lectoris. Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, benedicere digneris hunc famulum tuum nomine (illum) *in officio lectoris, ut assiduitate lectionum distinctus atque ornatus, curis modulis spiritali devotione resonet ecclesiæ. Per Dominum* [2].

On lit dans le missel romain actuel : *Si quandoque celebrans cantat missam sine diacono et subdiacono, epistolam cantat in loco consueto aliquis lector superpelliceo indutus qui in fine non osculatur manum celebrantis* [3].

Il est remarquable que saint Isidore de Séville [4] et Rhaban Maur [5] ne comptent point parmi les attributions du sous-diacre la lecture de l'épître, tandis que dans l'*Ordo romanus I*, dans les actes du concile de Reims en 813 [6], le pseudo-Alcuin [7], Amalaire [8], la lecture de l'épître apparaît au contraire comme la fonction normale et réglementaire du sous-diacre. Mais Amalaire prend soin de noter la réflexion suivante : *Miror qua de re sumptus usus in Ecclesia nostra ut subdiaconus frequentissime legat lectionem ad missam, cum hoc non reperiatur ex ministerio sibi dato in consecratione commissum, neque ex litteris canonicis, neque ex nomine suo. Subdiaconus, ut monstratum est, dicitur quia sub diacono est positus. In quibus rebus illi subditus sit, consecratio eius et canonica institutio monstrant, id est ut in his ministret diacono quæ aguntur circa altaris officia. Nam primævo tempore diaconus non legebat Evangelium quod nondum erat scriptum; sed postquam statutum est a patribus nostris ut diaconus legeret evangelium, statuerunt ut et subdiaconus legeret epistolam sive lectionem* [9]. Au XI[e] siècle, le Micrologue affirme de même : *Solis subdiaconibus inter inferiores gradus romana auctoritas concedit ut, sacris vestibus induti, epistolam legant ad missam; quod tamen non ex eorum consecratione sed potius ex ecclesiastica concessione meruerunt obtinere.* Aussi, à défaut de sous-diacre, c'est le prêtre lui-même qui doit lire l'épître, et non pas *aliquis nondum ordinatus* [10].

Au XII[e] siècle, Beleth formule la même règle : *Ne quis epistolam legere præsumat nisi sit hypodiaconus, aut diaconus, aut etiam sacerdos. Melius est enim ut sacerdos legat, etiam si cantat missam, quam acolythus* [11]. Durand de Mende répète, au siècle suivant : *Cæterum nullus debet epistolam solenniter in ecclesia legere nisi sit subdiaconus; qui si forte defuerit, dicatur a diacono* [12].

Le rite de la tradition de l'épistolier dans l'ordination du sous-diacre n'apparaît que tardivement au cours du moyen âge [13] et c'est seulement depuis Innocent III (1198-1216) que le sous-diaconat a pris le rang d'ordre majeur [14]. Du reste, nous l'avons déjà noté, le missel romain témoigne que la lecture de l'épître n'est pas réservée au sous-diacre à l'exclusion de tout autre clerc, comme l'est le chant de l'évangile au diacre seul.

Dès l'antiquité, le lecteur se plaçait à un endroit déterminé, d'où il était vu et entendu facilement par l'assemblée. Cet endroit est désigné par différents mots dans les textes anciens : *pulpitum, suggestus, exedra, tribunal, ambo*, etc. [15]. Nous retiendrons ce nom d'ambon, plus communément employé au moyen âge. Jusqu'au milieu du haut moyen âge, on ne trouve aucune réglementation précise sur la position que doit occuper le lecteur de l'épître à l'ambon. « En ce qui concerne l'existence de deux ou même trois ambons attribués suivant leur élévation à la dignité des lectures qui s'y faisaient, évangile, écrits des apôtres, prophéties, nous n'avons aucun témoignage assuré dans les limites chronologiques de nos recherches [16] » (jusqu'au VIII[e]-IX[e] siècle). Il paraît très vraisemblable qu'anciennement le lecteur regardait vers l'assemblée et non vers l'autel [17], comme il fut prescrit plus tard. Le cérémonial le plus ancien que nous possédions est l'*Ordo romanus I*, qui présente probablement l'état des choses à l'époque de saint Grégoire. Voici le texte de cet *Ordo* concernant la lecture de l'épître : quand le pontife et ses assistants ont achevé dans le *Secretarium* leurs préparatifs et sont prêts à faire leur entrée au chœur, alors *subdiaconus regionarius, tenens mappulam pontificis in sinistro brachio super planetam revolutam, exiens ad regiam* (= *januam*) *secretarii dicit : Schola. Respondet : Adsum. Et ille : Quis psallet? Respondet : Ille et ille. Et rediens ad pontificem subdiaconus, porrigit ei mappulam inclinans se ad genua illius et dicens : « Servi domini mei, talis subdiaconus regionarius leget apostolum, et talis de schola cantabit. » Et postea non licet alterum mutare in loco lectoris vel cantoris* [18]. Puis la messe commence; après le *Gloria in excelsis*, le pontife dit : *Oremus, et sequitur ora-*

[1] *Pontificale romanum : de ordinatione lectoris.* — [2] Ed. Wilson, Oxford, 1894, p. 147. — [3] *Ritus celebrandi missam*, tit. VI, n. 8. — [4] *De officiis eccles.*, l. II, c. X, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 790. — [5] *De institut. cleric.*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. CVII, col. 303. — [6] Can. 4. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 77. — [7] *De divinis officiis*, c. XL, *P. L.*, t. CI, col. 1250. — [8] *De ecclesiast. officiis*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. CV, col. 1085. Cf. Baronius., *Annales*, ann. 1057, n. 22, et Bona, *Rer. liturg.*, l. II, c. VI, § 3, in-fol., 1753, t. III, p. 128. — [9] *Loc. cit.*, col. 1086. — [10] *Microl.*, c. VIII, *P. L.*, t. CLI, col. 982. — [11] *Explicatio divin. offic.*, c. XXXVIII. — [12] *Rationale*, l. IV, c. XVI. — [13] Vers le XIII[e] siècle, d'après Le Brun, *Explications*, t. I, p. 199. — [14] D'après Bona, *Rer. liturg.* l. II, c. VI, § 3 (t. III, p. 128, éd. in-fol., 1753), c'est vers le VIII[e] siècle que la lecture de l'épître commence à entrer dans les fonctions du sous-diacre. Cf. Martène, *De antiq. Eccl. ritibus*, l. I, c. IV, art. 4, n. 6, éd. Venise, 1788, t. I, p. 135, et Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch*, t. II, p. 72. — [15] Cf. dom Leclercq, art. Ambon, *Dictionnaire*, t. I, col. 1330. — [16] H. Leclercq, *loc. cit.*, col. 1339. — [17] Thalhofer (t. II, p. 73) affirme le fait comme certain, mais n'en donne pas de preuves. — [18] *Ordo I*, n. 7. Mabillon, *Museum Italicum*, t. II, p. 7, réimprimé dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 940.

tio; post finitam, sedet; similiter episcopi vel presbyteri sedent. Tunc ascendunt subdiaconi regionarii ad altare statuentes se ad dextram sive ad sinistram altaris. Tunc pontifex annuit episcopis et presbyteris ut sedeant. Subdiaconus vero qui lecturus est, mox ut viderit post pontificem episcopos et presbyteros residentes, ascendit in ambonem et legit. Postquam legerit, cantor cum cantatorio ascendit et dicit responsum [1]...

Après l'*Ordo I*, nous pouvons placer l'*Ordo* du manuscrit de Saint-Amand qui représente, d'après Mgr Duchesne, l'usage liturgique du VIIIe siècle environ [2]. Voici les passages correspondants à ceux que nous venons de citer de l'*Ordo rom. I* : désignation du lecteur : *Interim stat quartus de scola ante pontificem et dicit ad subdiacono regionario : « Talis psallit responsorium et talis alleluia. » ...Deinde venit subdiaconus suprascriptus ad auriculam pontificis et dicit secreto : « Talis legit, talis et talis psallit... »* (lecture de l'épître). *Oracione expleta, sedet pontifex in sede sua et diaconi stant hinc et inde. Et revertit scola subtus tabula qui est subtus ambone et subdiaconi qui stant subtus cancellum psallunt (= ascendunt) circa altare ex utraque parte. Et annuit pontifex ut sedeant sacerdotes in presbyterio. Deinde legitur lectio a subdiacono in ambone, stans in medium de scola aut acolithus planita et accipit cantorium et psallit in ambone et dicit responsorium* [3]. Le texte de cette dernière phrase est corrompu; par comparaison avec l'*Ordo rom. I*, Mgr Duchesne estime que plusieurs mots ont été omis entre *ambone* et *stans :* il devait être prescrit au *cantor* d'enlever sa *planeta* avant de monter à l'ambon [4].

En troisième lieu, et représentant probablement l'usage du IXe siècle, l'*Ordo romanus II* nous offre les textes suivants. On y trouve encore la désignation des *cantores : His ita compositis, invitante ad regiam secretarii præfato subdiacono scholam, quartus scholæ, qui semper nuncial pontifici de cantoribus...*, etc. *Post primam autem datam orationem, pontifex sedet versus ad populum et presbyteri cum eo ad nutum ejus, et diaconi stant ante pontificem. Subdiaconi autem ascendunt ad altare statuentes se ad dexteram sive sinistram. Subdiaconus vero qui lecturus est, mox ut viderit post pontificem presbyteros residentes, ascendit in ambonem ut legat, non tamen in superiorem gradum quem solus solet ascendere qui evangelium lecturus est. Postquam legerit, cantor cum cantorio... ascendit, non superius, sed stat in eodem loco ubi et lector*, etc. [5]...

L'*Ordo III* et l'*Ordo VI*, que l'on peut dater approximativement, le premier de la fin du IXe siècle et le second de la première moitié du Xe siècle [6], ne diffèrent pas de l'*Ordo II*. L'*Ordo V*, dont la date ne peut être précisée entre le IXe et le XIe siècle, ajoute ce détail : *Subdiaconus itaque, lectione perlecta, genu osculetur episcopi* [7]. Les autres *ordines* de Mabillon qui traitent des cérémonies de la messe sont de date trop tardive pour que nous en fassions état.

Le Sacramentaire grégorien, à l'époque où nous l'atteignons, IXe siècle, présente cette simple mention : ... *postmodum dicitur oratio ; deinde sequitur apostolus* [8].

A côté de ces *ordines*, auxquels correspondent de nos jours le *Pontificale* et le *Cæremoniale episcoporum*, nous pouvons noter rapidement quelques détails complémentaires chez les principaux liturgistes du moyen âge. Au VIIIe siècle, saint Isidore de Séville écrit : *Est autme lectio non parva audientium ædificatio. Unde oportet ut... cum lectio legitur, facto silentio, æque audiatur a cunctis. Nam et si tunc superveniat quisque cum lectio celebratur, adoret tantum Deum et præsignata fronte aurem solicite accommodet... Ideo et diaconus clara voce silentium admonet ut... dum lectio pronunciatur... ab omnibus audiatur. Pronunciantur autem lectiones in Christi Ecclesiis de Scripturis sanctis. Constat autem eadem sancta Scriptura ex veteri lege et nova* [9].

Amalaire écrivit vers l'an 830 les quatre livres intitulés *De ecclesiasticis officiis;* il a connu et il cite l'*Ordo I*. Dans le long chapitre *De officio lectoris et cantoris* [10] il n'ajoute aucune précision au texte de l'*Ordo*, sauf cette remarque : *Quandiu hæc duo celebrantur, id est lectio et prophetia, solemus sedere more antiquorum.* Mais dans ses *Eclogæ de officio missæ*, il commente ainsi le texte de l'*Ordo II : Christus enim minister fuit... Joannes nempe subminister... qui non ascendit ad superiorem gradum quem solus solet ascendere qui Evangelium lecturus est, ut ostendat se subministrum esse quia non est Joannes dignus solvere corrigiam calceamentorum cujus verba in eo leguntur* [11].

Remi d'Auxerre (IXe siècle) apporte quelques détails nouveaux : *Deinde sequitur lectio apostolica ante evangelium, non causa dignitatis sed ad morem apostolorum qui ante Dominum ibant... Incipiente autem subdiacono apostolicam lectionem, verso ordine cerei transferuntur ab oriente in occidentem ut demonstretur per vocem et per prædicationem apostolorum totum mundum gratia fidei illuminatum* [12]...

Raban Maur se contente d'écrire : *tunc lector legit lectionem canonicam* [13]. Parlant ensuite des lectures, il reproduit les prescriptions de saint Isidore exigeant que le lecteur soit *sensuum ac verborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intelligat ubi finiatur junctura, ubi pendeat adhuc oratio, ubi sententia extrema claudatur* [14].

Au même siècle, Walafrid Strabon, puis au XIe Bernon, Pierre Damien, le Micrologue, au XIIe Yves de Chartres, Hildebert du Mans, Rupert de Deutz, Pierre le Vénérable, n'apportent aucun éclaircissement concernant proprement le cérémonial. Au XIIIe siècle, Sicard de Crémone signale la manœuvre des cierges : *Quo (episcopo) sedente, cereostata mutentur de locis suis in ordine unius lineæ a primo usque ad altare* [15]. Il remarque aussi : *attende quod lectio dicitur a legendo ; debet enim legi et non cantari* [16].

Enfin, chez Durand de Mende, les renseignements deviennent beaucoup plus abondants et plus précis. Voici les principaux détails d'ordre purement rituel que l'on peut recueillir : *Oratione finita, dicitur epistola. Legi debet epistola, secundum magistrum Petrum Antisiodorensem* [17] *in dextra parte ecclesiæ, quia Christus primo venit ad judæos qui dicebantur in dextera esse. Melius tamen fit in medio ecclesiæ pro eo quod Joannes fuit medius inter apostolos et prophetas. Dicitur quoque epistola in loco inferiori, evangelium in superiori... Sane subdiaconum epistolam lecturum unus tantum comitatur acolytus... Facies autem epistolam legentis respicere de-*

[1] *Ordo I*, n. 9 et 10. Mabillon, p. 9; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 942. — [2] Duchesne, *Origines*, 5e éd. anglaise, 1919, p 149. Le texte du ms de Saint-Amand est édité en appendice, p. 455-480. — [3] Duchesne, *loc. cit.*, p. 456 et 458. — [4] *Loc. cit.*, p. 458, n. 3. — [5] *Ordo II*, n. 3, 6 et 7. Mabillon, p. 42 et 44; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 969 et 971. — [6] Kösters, *Studien zu Mabillon's Ord. Rom.*, Münster, 1905. — [7] *Ordo V*, n. 7. Mabillon, p. 66; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 987. Même détail dans le *Liber miracul. S. Dunstani*, n. 19, *Acta sanct. O. S. B., sæc. V : cumque perlecta a me fuisset epistola ad pedes illius ex more deosculandos accessi, benedictionem petii...* — [8] Ed. Wilson, Londres, 1915, p. 1 — [9] *De eccles. officiis*, l. I, c. X et XI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 745. — [10] *De eccles. officiis*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. CV, col. 1117-1121. — [11] *Eclogæ, de epistola, P. L.*, t. CV, col. 1321. — [12] *De celebratione missæ et ejus significatione*, formant le chapitre XL du *Liber de divinis officiis* du pseudo-Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 1250. — [13] *De institut. clericor.*, l. I, c. XXXIII. — [14] *Ibid.*, l. II, c. LII, *P. L.*, t. CVII, col. 363 = S. Isidore, *De eccles. officiis*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 791. — [15] *Mitrale*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CCXIII, col. 101. — [16] *Ibid.*, c. III, *P. L.*, col. 102. — [17] Ce Pierre d'Auxerre ne nous est guère connu que par quelques citations de ses écrits dans les œuvres de Durand. Cf. *Hist. litt. de la France*, t. XVI, p. 561.

bet altare quod Christum significat... Is vero qui præcedit subdiaconum eumdem legere, non vertit faciem ad legentem quia Joannes non ad se audientes sed potius ad Christum dirigebat...Epistola nec semper legitur de prophetis nec semper de apostolis, sed interdum sumitur de Veteri Testamento interdum de novo... Cum autem dicitur epistola, genua non flectimus; imo sedemus. Milites tamen stare consueverunt quando epistolæ Pauli leguntur, in honorem ejus quia miles fuit... Prophetias voce inferius deflexa, evangelium vero ac epistolam vocem exaltando finimus... Post lectam epistolam subdiaconus cum acolyto ad sacerdotem accedit... in quibusdam ecclesiis osculatur dextram sacerdotis. Adhuc lecta epistola, subdiaconus librum clausum episcopo representat, ipse vero supra illum manum ponit quam subdiaconus osculatur. Subsequenter episcopus, vel sacerdos, subdiacono benedicit... In missa vero pro defunctis, subdiaconus lecta epistola non venit ad osculum manus [1].

Dans les églises où il y avait deux ambons, on sait que l'ambon placé à droite, en regardant l'autel, était réservé à la lecture de l'épître; l'ambon placé à gauche, au chant de l'évangile. Parfois, comme à Saint-Clément de Rome (voir ce mot), un troisième ambon, placé près de celui de l'épître, moins élevé que lui et tourné vers le peuple, servait à la lecture des prophéties. Quelle fut la raison de ce choix, de l'ambon nord pour l'évangile et de l'ambon sud pour l'épître? Les textes anciens ne nous l'apprennent pas et les liturgistes symbolistes du moyen âge forgent des explications aussi variées que l'est leur fantaisie. Il semble bien probable qu'il faille attribuer cette distinction des deux ambons à un simple motif de dignité ou de préséance : le diacre chantant l'évangile est plus digne que le sous-diacre lisant l'épître; il se place donc à la droite du pontife, qui siège au fond de l'abside, face à l'assemblée, et entouré de son *presbyterium;* le sous-diacre se place à sa gauche [2].

Pendant les premiers siècles, au moment où les lectures allaient commencer, un diacre invitait l'assemblée à garder le silence et à écouter avec attention. *Ipsi enim* (*diaconi*), dit saint Isidore de Séville, *clara voce in modum præconis admonent cunctos sive in orando, sive in flectendo genua, sive in psallendo sive in lectionibus audiendo* [3], et cette invitation n'était pas superflue, si nous en croyons l'exclamation de saint Ambroise : *Quantum laboratur in ecclesia ut fiat silentium cum lectiones leguntur* [4]*!* Nous avons un exemple de ces injonctions au silence dans la liturgie mozarabe : *Silentium facite* [5] *!* et un autre dans la liturgie romaine : *State cum silentio, audientes intente!* ordonne le diacre avant chaque lecture, dans la cérémonie de l'*expositio evangeliorum in aurium apertione* [6].

Le titre et les premiers mots de la péricope scripturaire se présentent sous des formes variées, que Durand de Mende détaille en ces termes : *Quando lectio vel epistola de libris Moysi vel Salomonis sumitur, nomen eorum reticetur ...Item in epistolis quæ sumuntur de prophetis vel de Actibus apostolorum sive de Apocalypsi, ponitur in principio hæc oratio :* « *In diebus illis* » *et in fine dicitur :* « *ait Dominus omnipotens* », *eo quod in libris illis hoc sæpe scriptum invenitur. Eadem etiam ratione dicitur in epistolis Jacobi et Petri :* « *Charissimi* » *et in epistolis Pauli :* « *Fratres* », *et* « *in Christo Jesu Domino nostro* ». *In epistola autem ad Hebræos dicunt quidam non debere apponi* « *Fratres* » *eo quod apostolus suspectus erat Hebræis; sed melius est ut apponatur... Porro licet in epistolis quæ de Apoc. leguntur dicatur :* « *Lectio libri Apocalypsis beati Joannis apostoli,* » *in quibusdam tamen ecclesiis et epistolis tacetur illud verbum* « *beati* [7] ».

A la fin de la lecture, l'assemblée répond *Deo gratias* ou *Amen.* Voir ci-dessus l'article DEO GRATIAS [8].

Pendant l'antiquité et une partie du moyen âge, les fidèles demeuraient debout dans l'église, même durant les lectures. *Ante aliquot dies*, dit saint Césaire au cours d'une homélie, *propter eos qui aut pedibus dolent aut aliqua corporis inæqualitate laborant, paterna pietate sollicitus, consilium dedi et quemadmodum supplicavi, ut quando aut passiones prolixæ aut certe lectiones longiores leguntur, qui stare non possunt, humiliter et cum silentio sedentes attentis auribus audiant quæ leguntur* [9].

IV. LES DOCUMENTS. — 1° *Leurs formes successives.* — On peut représenter assez fidèlement, sans doute, la succession réelle des faits de la façon suivante : 1. Pendant longtemps on s'est servi, pour les lectures liturgiques, des exemplaires ordinaires de la Bible, en un ou plusieurs volumes. Ces manuscrits portent dans les catalogues du moyen âge le nom de *bibliotheca*. Ainsi, dans une liste, rédigée entre 823 et 833, des livres que l'abbé Ansegise procura à la bibliothèque de l'abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle, on lit : *bibliothecam optimam continentem Vetus et Novum Testamentum* [10]; et dans un catalogue de Saint-Riquier, daté de 831 : *bibliotheca integra, ubi continentur libri LXXII in uno volumine, bibliotheca dispersa in voluminibus quatuordecim* (Becker, p. 24, catal. 11, n^os^ 1 et 2).

2. Très fréquemment, le Nouveau Testament forme à lui seul un volume distinct, par exemple, dans le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Amand au XII^e^ siècle : *item Vetus et Novum Testamentum, in duobus libris* [11]. Mais plus fréquemment encore, le Nouveau Testament est divisé lui-même en plusieurs volumes, et on a ainsi le *Liber epistolarum Pauli*, indépendant et complet. On en possède de nombreux manuscrits depuis le VI^e^ siècle. Cette « édition spéciale » du texte des Épîtres semble disparaître, dans l'usage liturgique, à partir du XI^e^ siècle.

Divers manuscrits de ce recueil des Épîtres portent des indications marginales relatives aux sections ou péricopes liturgiques. Le plus souvent, on devait employer des tables ou *indices*, analogues aux *capitularia evangeliorum*, permettant de repérer dans le texte intégral des Épîtres les sections afférentes à chaque jour. L'*Ordo romanus I*, n° 28, renvoie explicitement à ce *capitulare : Legitur lectio una sicut in capitulare continetur* [12].

3. Quand le système des péricopes commença à se fixer, on constitua très vite un recueil spécial ne contenant que les péricopes, et non plus le texte complet des livres bibliques. Ce recueil spécialisé portait le nom de *lectionarius, lectionarium, epistolare, comes, liber comitis, liber comicus* (sur ces appellations voir ci-dessous).

4. Enfin une dernière transformation résulte de l'apparition du missel plénier, qui réunit en un seul volume tous les éléments jusqu'alors dispersés en quatre ou cinq volumes (sacramentaire, évangéliaire, épisto-

[1] *Rationale*, l. IV, c. XVI et XVII. — [2] Sur la relation, dont il ne peut être question dans cet article, entre l'orientation de l'église et la position que doivent prendre le diacre et le sous-diacre, voir les *Questions liturgiques* de Louvain, 1914, t. IV, p. 314-320. — [3] *De eccles. officiis*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 789; cf. texte cité ci-dessus : *cum lectio legitur, facto silentio...* Mabillon, *Liturg. gallic.*, l. I, c. V. — [4] *In psalm. I, præf.*, n. 9, *P. L.*, t. XIV, col. 968, édition Garnier, 1882. — [5] *Liber ordinum* mozarabe, éd. Férotin, p. 232. — [6] *Sacramentaire gélasien*, éd. Wilson, p. 50. — [7] *Rationale*, l. IV, c. XVI, *de epistola*, n. 6. — [8] Par dom Cabrol, *Dictionn.*, t. IV, col. 649-652. — [9] *Serm.*, CCC (al. *Homil.*, XXVI, ex 50 *Homiliis*) dans l'appendice aux sermons de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2319. — [10] *Gesta abbatum Fontanellensium*, dans *Monum. Germ. histor., Script.*, t. II, p. 295; reproduit dans G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 13, catal. 7, n. 1. Nous citerons fréquemment ce répertoire en abrégé dans notre texte, en indiquant seulement la page, le numéro du catalogue et le numéro du volume. — [11] Delisle, *Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 456, n. 255. — [12] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 950.

lier, antiphonaire, *ordo*). Les péricopes sont dès lors inscrites à leur place dans la liturgie de chaque jour, selon l'ordre de l'année liturgique.

Bien entendu, il serait tout à fait faux de concevoir les phases que nous venons d'esquisser, comme rigoureusement et exactement successives : dans la réalité, elles empiètent largement l'une sur l'autre, et les formes diverses du livre des Épîtres coexistent un peu partout dans le temps et dans l'espace. Ainsi le missel de Bobbio et le palimpseste du Mont-Cassin [1], qui datent de la fin du VII^e^ ou du début du VIII^e^ siècle, sont déjà des missels pléniers.

2° *Leurs diverses appellations.* — Le mot *comes*, désignant un livre liturgique, se trouve dès le V^e^ siècle, dans la charte de donation et de fondation connue sous le nom de *charta Cornutiana*, datée de l'an 471 : *item codices : evangelia IIII, apostolum, psalterium et comitem* [2]. Qu'était ce *comes?* C'était évidemment un livre liturgique, le contexte l'indique clairement, mais il n'est pas aussi évident que la contexture de ce livre fut dès cette époque, analogue, de près ou de loin, à celle qu'il possède plus tard, au IX^e^ siècle. Car l'auteur de l'*Epistola Hieronymi ad Constantium* laisse entendre que le nom de *comes* s'applique à tout recueil de lectures scripturaires destiné aussi bien, semble-t-il, à l'usage privé qu'à l'usage public : *Quamquam licenter adsumatur in opere congregatio cælestium lectionum, et ipsum opusculum ab ecclesiasticis viris comes quidem soleat appellari...*, etc. [3]; le recueil que l'auteur lui-même a composé sous le titre de *comes* est bien une sorte de lectionnaire; mais ce mot de *comes* doit être regardé comme le nom d'un genre sous lequel se classent plusieurs variétés.Or nous ne pouvons pas préciser avec certitude à quelle variété appartenait ce *comes* de l'église de Cornutum. (Voir *Diction.*, t. III, col. 881).

Plus tard, le mot *comes* est certainement synonyme du mot *lectionarium*, comme le prouvent, par exemple, le titre de l'ouvrage de Smaragde, *Expositio libri comitis*, le nom du *Comes auctus a Theotincho* et celui du *Comes ab Albino emendatus* que l'on trouve classé sous le nom de *lectionarius plenarius a supradicto Albino ordinatus* dans le catalogue de l'abbaye de Saint-Riquier, daté de l'année 831 (Becker, p. 28, catal. 11, n. 237). Cependant le *comes* est catalogué parfois à part et à côté du *lectionarium;* en voici deux exemples : catalogue de la bibliothèque de Fulda au XII^e^ siècle : *Missales III; evangelium I; lectionarium I; genesis... paralipomenon; pastoralis; liber comes; psalterium...* (Becker, p. 266, catal. 128, n. 8); catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Marchiennes, XII^e^-XIII^e^ siècle : *lectionarii duo;... liber comitis* [4]. Peut-on déterminer une différence entre ces deux livres? Nous venons de voir qu'au bas moyen âge les deux appellations semblent être utilisées indistinctement. *Liber etiam comitis, sive lectionarius, quem S. Hieronymus compaginavit*, dit le *Micrologue* [5].

Tommasi n'établit pas de distinction entre *lectionarius, comes et epistolarium : iis enim nominibus appellatum in veterum monimentis illud volumen invenio, quod ordine distribuit lectiones Veteris Novique Testamenti in missæ sollemniis qualibet die legendis* [6]. Georgi est du même avis : *Proprie vero lectionarius, qui et liber comitis, est liber continens epistolas et lectiones ad missam legendas* [7], et il cite à ce propos Réginon de Prüm, qui nous a conservé le texte de l'*Inquisitio* épiscopale de la fin du IX^e^ siècle, où il est prescrit à l'évêque de s'assurer que chaque prêtre de son diocèse *missalem plenarium* [*al. psalterium*], *lectionarium et antiphonarium habeat. Nam sine his missa perfecte non celebratur* [8].

Quelques liturgistes modernes, Beissel [9] et Thalhofer Eisenhofer [10], par exemple, admettent que le *comes* pouvait n'être qu'une table, un *indiculus*, un *capitulare epistolarum et evangeliorum*, n'indiquant que les premiers et les derniers mots de chaque péricope. Cette opinion ne paraît pas s'accorder avec les faits. Le *comes* d'Alcuin, par exemple, dans le ms. de Paris, Bibl. nat., *lat. 9452*, du VIII-IX^e^ siècle, et le *liber comicus* wisigothique édité par dom Morin, contiennent les textes in-extenso. Il est vrai que le *comes* de Theotinchus et celui de Murbach, par contre, ne sont bien en effet que des *capitularia;* mais il est fort probable que dans leur état actuel les documents de ce genre ne sont que le résumé, le sommaire de documents antérieurs et complets. D'ailleurs, nous avons sur ce point des indices positifs assez clairs. L'auteur de l'*Epistola Hieronymi ad Constantium* a l'intention, en rédigeant son *comes*, de répondre aux désirs du *studiosus lector, qui totum parvo in corpore adunatum desiderat habere paupertatis necessitate.* On ne voit pas comment une simple table de référence à un ouvrage complet pourrait satisfaire ce *studiosus lector.*

L'auteur de la préface *Hunc codicem* (placée à la fin du *comes* d'Alcuin et au début de son supplément) déclare qu'il a reproduit *emendate atque distincte* le texte corrigé et publié par Alcuin et il prie les copistes de le transcrire *eadem cura et diligentia.* Or la revision d'Alcuin a porté sur l'application des règles de la grammaire, de la ponctuation, de la prononciation : *ad purum corrigeretur et distinctionibus artis grammaticæ pronuntiandi gratia distingueretur : ita, videlicet, ut et legentibus eiusdem codicis textus iter planum panderet, et audientium auribus nihil inconsonum adferret* [11]. Ce soin de conserver la pureté du texte et ce souci de ne pas choquer les oreilles des auditeurs supposent manifestement que les péricopes sont publiées in extenso. Pareilles préoccupations seraient inintelligibles si le *comes* n'était qu'une table de références.

Il reste maintenant à préciser le sens du mot *lectionarium.* Ce mot s'applique à deux livres distincts : le lectionnaire de l'office, contenant les lectures faites à la fin de chaque nocturne (nous n'avons pas à nous en occuper ici), et le lectionnaire de la messe. Quel était le contenu de ce dernier? Nous avons sur ce point des définitions explicites; par exemple dans le catalogue de l'église de Saint-Riquier, daté de l'an 831 : *de libris sacrarii qui ministerio altaris deserviunt... lectionarii epistolarum et evangeliorum mixtim et ordinate compositi V*

[1] Étudié par dom A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 281-300. — [2] Le texte, dans Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CXLVI, d'après la plus récente édition du P. Bruzza faite sur un cartulaire du XII^e^ siècle, présente la forme *apostolorum*, qui s'explique sans doute en suppléant le mot *actus*, sous-entendu. Les anciens éditeurs, depuis Mabillon, ont lu ou, plus probablement, ont corrigé : *apostolum.* Cette leçon est préférable; la première paraît bien insolite. La transcription intégrale de cette charte a été donnée ci-dessus, dans ce *Dictionn.*, t. III, col. 881 sq. — [3] Tommasi-Vezzosi, t. V, p. 319; *P. L.*, t. XXX, col. 501; voir ci-dessus. — [4] Delisle, *Cabinet des manuscrits de la Bibl. nat.*, t. II, p. 513, n. 11 et 113. Cet exemple est moins net, parce que les deux genres de livres sont séparés par un bon nombre d'autres volumes. On peut ajouter un troisième exemple, celui d'un catalogue du IX^e^ siècle de la bibliothèque de l'église métropolitaine de Cologne : *Habet Ermbaldus ad suum ministerium evangelium, lectionarium... de libris Langolfi, librum Comiti, sacramentorum volumen I.* Becker, p. 36, catal. 16, n. 9. Quoique ces volumes semblent appartenir à des séries diverses de la même bibliothèque, il n'en reste pas moins que les deux appellations sont employées côte à côte dans le même catalogue. — [5] *Microl.*, c. XXV, *P. L.*, t. CLI, col. 999. Cf. Bona, l. II, c. VI, § 2, t. III, p. 122. — [6] Tommasi-Vezzosi, t. V, préface, p. XXI. — [7] *De liturg. rom. pont., dissertatio de libris liturg.*, t. II, p. CLXXIX. — [8] Regino Prumiensis, *De eccles. discipl.*, l. I, *inquisitio* n. 10, *P. L.*, t. CXXXII, col. 187. — [9] *Entstehung der Perikopen*, p. 55. — [10] *Handbuch der kathol. Liturgik*, t. I, p. 72. De même J. Baudot, *Les lectionnaires*, Paris, p. 5; A. Fortescue, *The mass.*, 1914, p. 116. — [11] Tommasi-Vezzosi, t. V, p. 314, ou dom Morin, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 342.

(Becker, p. 28, catal. 11, nos 212-216); dans le testament d'Eberhard, duc de Frioul, daté de 837 : *lectionarium de epistolis et evangeliis cum auro scriptum* (Becker, p. 29, catal. 12, n° 27); dans la lettre de l'empereur Frédéric Ier (1152-1155) à Robert, abbé de Tegernsee : *Audivimus quod boni sint scriptores in claustro tuo et nos valde indigemus libro missali et lectionario. Mandamus itaque dilectioni tuæ affectuose rogando... missalem nobis scribi facias et in alio volumine epistolas et evangelia secundum ordinem clericorum* (Becker, p. 207, n° 91); dans la vie du pape Benoît III (855-858) : *textum scilicet et voluminis in quo constant veræ prædicationis Pauli, videlicet apostoli, et aliorum apostolorum epistolæ atque prophetarum ordinabiliter constitutæ lectiones quæ a subdiaconibus leguntur* [1]... Dans les catalogues anciens, le lectionnaire est inscrit régulièrement à côté du *liber sacramentorum* ou du *missale*. En voici quelques exemples : Catalogue de l'abbaye de Staffelsee, en l'an 812 : *libri sacramentorum 3, libri lectionarii 2* (Becker, p. 4, catal. 5, nos 8-12); catalogue de Reichenau, en 822 : *libri sacramentorum LVIII, lectionarii XII, antiphonarii X* (Becker, p. 9, catal. 6, nos 166-245); catalogue de Saint-Gall au IXe siècle : *sacramentorum libri XXII, insuper II in IIII voluminibus, lectionarii X, undecim volumina plenaria* (Becker, p. 35, catal. 15, nos 338-362); catalogue de Cologne au IXe siècle : *Habet Engilophus comes sacramentorum cum lectionario I... (habet) Baldericus episcopus missale cum lectionario volumen I* (Becker, p. 36, catal. 16, nos 22 et 24); catalogue de Weissenburg au IXe siècle : *Habet Erc mber missale et lectionarium* (Becker, p. 37, catal. 17, nos 37-38); catalogue de Bobbio au Xe siècle : *ad speluncam, missalem I, lectionarium I, antiphonarium I* (Becker, p. 73, catal. 32, nos 644-646).

Il est donc bien établi que le lectionnaire normal de la messe contient in-extenso les deux séries de péricopes. Mais à côté de ce recueil commun on relève, dans la simple et sèche nomenclature des catalogues, d'autres appellations, et en particulier celles de deux recueils, correspondants aux deux séries : *l'epistolarium* et l'*evangeliarum*. L'usage de ces dénominations diverses n'a rien de rigide ni de bien précis. Voici quelques exemples de cette variété : catalogue de Saint-Wandrille (entre 787 et 806) : *sacramentaria volumina tria, lectionarium volumen unum, item lectionum evangelii volumen unum* (Becker, p. 3, catal. 4, nos 9-13); catalogue de Reichenau (823-838) : *liber sacramentorum Gregorii, unum vol. liber sancti evangelii ad legendum unum; lectionarium unum similiter ad legendum* (Becker, p. 17, catal. 8, nos 40-42); catalogue de Saint-Gall (entre 841 et 872) : *missales duos, lectiones evangelii ad missam, lectionarium optimum* (Becker, p. 53, catal. 23, nos 1-4); on note à Saint-Gall (entre 854-872) un *lectionarium ad basilicam* [*sine evangeliis*], ajoute une main plus récente (Becker, p. 55, catal. 24, n° 28); à côté de ce lectionnaire sans les évangiles on trouve fréquemment le lectionnaire et les évangiles réunis en un seul volume : catalogue de Cologne, IXe siècle : *(habet) Snebrat lectionarium cum evangeliis* (Becker, p. 36, catal. 16, n° 28); catalogue de Bénédictbeuern, Xe siècle : *II missalia et II lectionarii cum evangel.* (Becker, p. 64, catal. 30, nos 16-19); catalogue de l'abbaye de Lorsch, Xe siècle : *lectionarium et evangelium simul in uno codice; item in alio similiter; item in tertio similiter* (Becker, p. 82, catal. 37, nos 9, 10, 11); catalogue de Weissenburg, antérieur à 1043 : *evangelia ordinaria V; evangelia cum epistolis III; epistolares II* (Becker, p. 133, catal. 48, nos 21-30); catalogue de Wessobrunn, XIe siècle : *liber cum evangeliis et lectionibus; liber cum evangeliis; liber cum epistolis* (Becker, p. 135, catal. 51, nos 8, 9, 10); catalogue du trésor de l'église de Pfäffers, en 1155 : *II lectionarii; II evangeliaria cum uno lectionario* (Becker, p. 208, catal. 94, nos 67-70); catalogue de l'abbaye de Muri, XIIe siècle : *missales libri V...et duo lectionarii unus cum lectionibus habet et evangelia* (Becker, p. 251, catal. 122, nos 44-50), etc. Dans ces volumes qui contiennent un *lectionarium cum evangeliis*, quelle peut être la constitution exacte de ce lectionnaire? Si par le mot *evangelia* il faut entendre seulement les péricopes évangéliques (c'est le titre que porte le lectionnaire actuel de la messe solonnelle, *epistolæ et evangelia*), alors la section appelée *lectionarium* ne contient que la première série de lectures (prophéties Ancien Testament, Épîtres, Actes, Apoc.); c'est proprement un épistolier. Si par le mot *evangelia* il faut entendre le texte intégral des Évangiles, alors il est peu vraisemblable que le lectionnaire puisse présenter lui aussi, dans le même volume, le texte intégral des péricopes évangéliques : on est ainsi amené à croire que dans ce cas le lectionnaire est un épistolier et un *capitulare evangeliorum*.

Ces quelques notes suffisent pour faire apparaître combien il est imprudent et inexact de prétendre donner des définitions précises et exclusives de ces différents termes; dans la réalité, ils ont reçu des significations qui ont varié avec le temps et les lieux. On voit aussi combien sont insuffisantes les descriptions de manuscrits de certains catalogues modernes, où on lit par exemple : Paris, Bibl. nat., *latin 10449*, lectionnaire, XIIe siècle; *12045*, lectionnaire, IXe siècle; *12046*, lectionnaire, XIIe siècle.

Le recueil des Epîtres porte, en outre, deux autres noms au moyen âge : *epistolarium* et *apostolus*. La signification du premier, *epistolarium* ou *epistolare* ou *epistolaris*, est plus fixe et délimitée que celle du mot *lectionarium* : il désigne le recueil contenant la première série de lectures (Ancien et Nouveau Testament). La mention de ce livre est fréquente dans les bibliothèques médiévales, ainsi à Passau, en 903 : *plenarium III evangeliorum, epistolare I* (Becker, p. 61, catal. 28, nos 1-5); à Ratisbonne, à la fin du Xe siècle : *lectionarii* 3, *epistolares* 4 (Becker, p. 127, catal. 42, nos 36-42); à Weissenburg, avant 1043 : *epistolares cum eburno et argento ornati II* (Becker, p. 133, catal. 48, nos 29-30); à Weihenstephan, au XIe siècle : *quatuor lectionarii... unus epistolaris* (Becker, p. 173, catal. 73, nos 5-10); à Cluni, au XIIe-XIIIe siècle : *unum epistolarium, unum evangelistarium* (Delisle, *Cabinet*, t. II, p. 484, nos 25 et 26; cf. n° 3); à Saint-Martial de Limoges, au XIIe-XIIIe siècle, on trouve les deux formes grammaticales : *quatuor epistolarii,... epistolarium* (Delisle, *ibid.*, p. 502, n° 253, p. 503, n. 343); à Saint-Aphroside de Béziers, en 1162 : *epistole cum evangeliis et epistolare unum* (Delisle, *ibid.*, p. 505, n° 2); à Rouen, au XIIe siècle, cette énumération : *item textus epistolarum Pauli; quatuor epistolarii; duo evangelarii; item epistole et evangelia in uno volumine; lectionarius* (Becker, p. 225, catal. 106, nos 75-86).

Le mot *apostolus* a été employé de très bonne heure pour désigner spécialement saint Paul, l'apôtre par excellence. *Apostolum audivimus, psalmum audivimus, evangelium audivimus*, dit saint Augustin au début d'un de ses sermons [2], et ailleurs : *Apostolum audivimus, cum legeretur, corripientem* [3]... *Apostolum cum legeretur audistis* [4]. On voit déjà que cette expression peut désigner aussi bien la personne même de l'apôtre que la collection de ses épîtres, et c'est certainement ce second sens que nous trouvons dans le texte du second canon du premier concile tenu à Tolède en l'an 400 : *Item placuit ut... evangeliæ apostolum non legat (pœnitens)* [5].

[1] Anastase, *De vitis rom. pont., Bened.* III, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1353, n. 573; Duchesne, *Liber pont.*, t. II, p. 147, l. 15. — [2] *Serm.*, CLXV (al. VII, *De verbis apostoli*), *P. L.*, t. XXXVIII, col. 902. — [3] *Serm.*, CLXXI (al. XVIII, *De verbis apostoli*), *ibid.*, col. 878. — [4] *Serm.*, CLXXVII (al. XXIV, *De verbis apostoli*), *ibid.*, col. 909. — [5] Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 998-999.

Ce même sens apparaît dans le texte de la *charta Cornutiana*, datée de 471, citée plus haut, si on admet la leçon *apostolum*. On le retrouve en plein XII^e^ siècle, par exemple, dans le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Prüfening, en 1158 : *seorsum apostolum, seorsum canonicas epistolas* (Becker, p. 209, catal. 95). Mais de bonne heure aussi, lors de la formation des recueils de péricopes, on appliqua ce nom d'*apostolus* à l'*epistolarium*, parce que les épîtres de l'apôtre fournissaient à elles seules la très grande majorité des péricopes du nouveau recueil. Ainsi le VI^e^ Concile de Tolède, en 633, remarque que *in quibusdam quoque Hispaniarum ecclesiis, laudes post apostolum decantantur, priusquam evangelium prædicetur*[1]. Hincmar nous a conservé les *capitula synodica* de l'année 852, où l'on lit ceci : *ut unusquisque presbyterorum... orationes missarum, apostolum quoque et evangelium bene legere possit*[2]. Ce terme est même entré dans la langue officielle de l'Église, puisqu'on le trouve en tête du sacramentaire grégorien : *postmodum dicitur oratio ; deinde sequitur apostolus*[3], dans l'*Ordo romanus III* (n° 4) : *Subdiaconus autem qui lecturus est, sub cura sua habebit apostolum et archidiaconus evangelium*[4], et dans l'*Ordo I*, n° 7, cité plus haut : *talis, subdiaconus regionarius leget apostolum*[5].

Il ne nous reste qu'un mot à dire de la dernière forme sous laquelle se présente la première série de lectures : c'est l'incorporation de l'épistolier dans le missel plénier, la dissémination des péricopes, chacune à sa place dans l'ensemble des pièces liturgiques propres à chaque jour. Nous avons déjà noté que cette disposition existe dès le début du VIII^e^ siècle dans les missels de Bobbio et du Mont-Cassin qui sont, à ce point de vue, des missels pléniers. Les catalogues anciens distinguent bien les *missales* simples, les *missales cum lectionario* et les *missales plenarii*, qui sont ainsi décrits : *missalia II in quibus evangelia, epistolæ et gradalia continentur* (catalogue de Ratisbonne en 994, Becker, p. 131, catal. 44, n^os^ 112-113); *missales cum epistolis et gradalibus et evangeliis VIII* (Weissenburg, XI^e^ siècle, Becker, p. 133, catal. 48, n^os^ 1-8); *liber missalis cum epistolis et evangeliis per totum annum* (Wessobrunn, XI^e^ siècle, Becker, p. 135, catal. 51, n° 4); *duo missales cum grad. et seq. et epistolis ac evangeliis adscriptis* (Weihenstephan, XI^e^ siècle, Becker, p. 173, catal. 73, n^os^ 2-3.)

Nous avons ainsi examiné brièvement les différents livres dont on s'est servi au cours des âges pour la lecture dite de l'Épître, depuis la Bible ordinaire jusqu'au missel plénier, en passant par le *liber epistolarum Pauli*, le *comes*, le lectionnaire, le capitulaire, l'épistolier, l'*apostolus*.

V. Les séries ou systèmes de péricopes. — 1° *Le système mozarabe*. — Le plus ancien témoin de ce système, actuellement connu, est le *Liber comicus*, édité par dom G. Morin, dans le volume I^er^ de ses *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1893, d'après le manuscrit de Paris, Bibl. nat., *nouv. acq. lat. 2171*, provenant de l'abbaye de Silos et datant du XI^e^ siècle[6]. Ce lectionnaire (qui présente le texte in-extenso de chaque péricope épistolaire et évangélique) ne concorde pas avec les autres documents espagnols précédemment connus, en particulier avec le *Missale mixtum* du cardinal Ximénès, et on a pu dire qu'il révèle une liturgie jusqu'alors ignorée (dom Morin, *Præfatio*, p. VI). Le missel de Ximénès compte six dimanches de l'avent, le *Comicus* en compte cinq; pour la période du carême, le missel et pourvu d'offices pour le mercredi et le vendredi seulement, dans le *Comicus* chaque jour de la semaine a ses lectures propres, sauf le mardi et le jeudi des trois premières semaines; le missel compte huit dimanches après l'Épiphanie et huit après la Pentecôte, le *Comicus* ne connaît pas ces deux séries, mais en revanche il se termine par une série de vingt-quatre *dominicis quotidianis*, qui seraient probablement plus nombreux si le manuscrit n'était pas incomplet, et qui atteindraient le nombre de trente-deux, que l'on trouve dans un certain nombre d'autres mss. mozarabes; les péricopes du missel et du *Comicus* sont rarement identiques; le sanctoral est beaucoup plus développé dans le missel que dans le *Comicus*, lequel ne contient qu'un très petit nombre de fêtes de saints, pas même celle de saint Martin, pourtant si répandue dans tout l'occident; de plus, les fêtes qui leur sont communes ne sont pas toujours célébrées à la même date : ainsi la fête des saints Innocents est placée après celle de saint Jean dans le missel, et après l'Épiphanie dans le *Comicus*, la décollation de saint Jean-Baptiste est inscrite au 29 août dans le missel, tandis qu'elle figure en septembre après la fête de saint Cyprien dans le *Comicus*.

L'usage que représente le *Liber comicus* est vraisemblablement celui de la province de Tolède, à l'époque de saint Ildephonse, qui en fut l'évêque de 657 à 667 : la discipline des catéchumènes y est celle de l'antiquité; en carême le jeûne n'est pas encore étendu au samedi; il n'y est fait aucune allusion à saint Jacques.

On y retrouve, de façon constante, les trois séries de lectures qui existèrent aux origines de toutes les liturgies, ou dans leur source commune : la série Ancien Testament, ou prophétique; la série Nouveau Testament, Actes, Épîtres, Apoc.; la série évangélique. Sur ce point, le rite mozarabe est en étroit accord avec l'ambrosien, le gallican et le romain ancien.

Dans l'analyse qui suit du *Liber comicus*, les titres reproduisent exactement ceux de l'édition de dom Morin; puis à la référence biblique on s'est borné à ajouter seulement les quelques mots du début de la péricope nécessaires et suffisants pour permettre des comparaisons rapides et faciles. Pour la même raison, on a numéroté en chiffres arabes toute la série des titres : 1 à 151.

Le système de lectures du missel de Ximénès ne sera pas examiné ici, car ce missel, reconstitué et publié en l'année 1500, contient, à côté de purs éléments espagnols, de nombreuses interpolations d'origine étrangère, surtout gallicane et romaine. D'ailleurs, depuis la publication en 1912 du *Liber mozarabicus sacramentorum* par dom M. Férotin, nous possédons des sources plus anciennes et qu'aucune influence exotique n'a contaminées, dans un certain nombre de mss. liturgiques mozarabes apparentés de très près au *Comicus* de Silos. A la suite du *Comicus*, nous donnerons l'analyse succincte de ces mss. au point de vue qui nous occupe ici, c'est-à-dire au point de vue des deux pre-

[1] *Conc. Tolet. IV*, can. 12, Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 622. — [2] *Capit. synod.*, I, 1, *P. L.*, t. CXXV, col. 773. Cf. Du Cange, au mot *Apostolus*. — [3] Édit. Wilson, p. 1. — [4] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 978. Tommasi (éd. Vezzosi, t. V, præf., p. XXI) précise bien que l'*apostolus*, c'est l'épistolier, c'est-à-dire le livre contenant la première série de lectures; il n'est pas synonyme du lectionnaire ou *comes*, qui contenait les deux séries : *Volunt aliqui eumdem comitem sive lectionarium et apostolum vocatum fuisse quod majori ex parte lectiones in missæ sacro frequentes ex epistolis apostolorum et præsertim D. Pauli sint decerptæ. Verum ita statuentibus nullus adsentior, ratus apostolum apud veteres fuisse librum eas solum lectiones complectentem quæ ex apostolorum et Pauli præcipue epistolis canonicis desumuntur.* Cette restriction aux seules épîtres de saint Paul est excessive. Aux exemples cités ci-dessus, Tolède, Hincmar, les *Ordines*, on peut ajouter le témoignage du *Liber comicus* mozarabe : à l'office intitulé : *in Cena Domini per titulos*, après la leçon prophétique, on lit cette référence : *Require apostolum in cena Domini ad matutinum, karissimi*. Or la péricope ainsi désignée est un passage de la première épître de saint Pierre. *Liber comicus* éd. Morin, p. 158 et 144. — [5] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 940. — [6] Sur cette édition, voir dom M. Férotin, dans *le Mois bibliographique*, 1893, t. I, p. 11-14.

mières séries de leçons, d'après les descriptions de dom Férotin.

INCIPIT LIBER COMICUM DE TOTO CIRCULO ANNI.

1. *Legendum in I° dominico de adventum Domini ad missam.*
   Is., II, 1-5 : Et erit in novissimis diebus.
   — IV, 2-3 : Erit germen.
   Rom., XI, 25-31 : Nolo vos ignorare mysterium.
2. *Legendum in II° dominico ad missam.*
   Is., XXVIII, 16-17 : Ego mittam in fundamentis.
   — XXIX, 17-24 : Nonne adhuc modicum.
   II Cor., IV, 1-5 : Frs sic nos existimet.
3. *Legendum in III° dominico.*
   Ezech., XXXVI, 6-11 : Ecce ego in zelo meo.
   Col., III, 4-11 : Cum Christus apparuerit.
4. *Legendum in IIII° domtinico.*
   Malach., III, 1-4 : Ego mittam angelum.
   I Thess., V, 14-23 : Fr. rogo vos corripite inquietos.
5. *Legendum in V° dominico.*
   Is., XXXV, 1-2 : Lætabitur deserta.
   Philip., IV, 4-7 : Gaudete in Dno semper.
6. *Legendum in Sci Andre apostoli ad missam.*
   Sap., IX, 17 : X, 4-6; XIV, 5-7; XVI, 8.
   Gal., II, 19-20 : Ego per legem legi.
   — VI, 14, 17-18 : Mihi autem absit.
7. *Legendum in sancte Eulaliæ.*
   Is., LIV, 1-3 : Lauda sterilis.
   I Cor., VII, 37-40 : Frs. quis stabit in corde suo.
8. *Legendum in sancte Marie ad missam.*
   Mich., IV, 1-3 : In novissimis dierum.
   — — 5-8 : quia omnis populus.
   — V, 2-5 : Et tu Bethlehem domus.
   Gal., III, 27-IV, 7 : Frs. quicumque in χρο bapt.
9. *Legendum in nativitas Domini ad missam* [1].
   Is., VII, 10-16 : Et adjecit... pete tibi signum.
   — IX, 1-7 : Primo tempore alleviata.
   Hebr., I, 1-12 : Multifarie.
10. *Lectio ecclesiastica de mirabilibus sancti Stephani martiris* Χρι *ex libris De civitate Dei beati Agustini episcopi, dye VII° kalendas januarias.*
    (*De civ. Dei*, l. XXII, c. VIII, n. 10-22).
11. *Legendum in diem Sci Stefani levite.*
    III Reg., XXI, 1-29 : vinea erat Naboth.
    Act., VI, 1 -VII, 2 : crescente numero.
    — VII, 51-VIII, 4 : dura cervice.
12. *Legendum in diem Sci Iohannis apostoli.*
    Sap., X, 10-14 : Justum deduxit.
    II Cor., V, 1-5 : Frs scimus quoniam si terrestris.
13. *Legendum in diem circumcisionis Dni ad missam.*
    Gen., XXI, 1-8 : Visitavit dominus Saram.
    Rom., XV, 8-13 : Dico Chr. Jesum ministrum.
14. *Legendum in caput anni* [2].
    Jer., X, 1-10 : Audite... justas vias gentium.
    I Cor., X, 14-XI, 2 : Fugite ab idolorum cultura.
15. *Legendum in apparitione Domini ad missam.*
    Num., XXIV, 3-9 : Assumpta parabola.
    — — 15-18 : Sumpta igitur parabola.
    Tit., II, 11-III, 7 : Apparuit gratia Dei.
16. *Legendum yn allisione infantum.*
    Jer., XXXI, 15-20 : Vox in excelso audita est.
    Hebr., II, 9-18 : Videmus Jhm propter passionem.
17. *Legendum in diem Sci Fructuosi episcopi.*
    Dan., III, 91-100 : Nabuch. rex obstupuit.
    Hebr., XI, 33-34 : [Sancti] per fidem vicerunt.
18. *Legendum in diem Sci Vincenti.*
    Is., XLIII, 1-7 : Creans te Jacob et formans.
    II Cor., XI, 16-31 : Ne quis me putet.
19. *Legendum in catedra Sci Petri apostoli.*
    Is., XXXII, 1 : Ecce in justitia.
    — — 3-9 : Non caligabunt.
    — — 15-18 : Donec effundatur.
    I Petr., V, 1-5 : Seniores qui in vobis sunt.
20. *Legendum in dominico ante carnes tollendas* [3].
    Jer., VII, 1-7 : Sta in porta domus.
    I Cor., I, 3-9 : Gratia vobis et pax.
21. *Legendum de carnes tollendas* [4].
    III Reg., XIX, 3-15 : Venit [Helias] in Bersabee.
    II Cor., VI, 2-10 : Ecce nunc tempus acceptabile.

Lectiones de Quadragesime. In prima ebdomada.

22. *Secunda feria ad nona.*
    Is., I, 16-19 : Lavamini, mundi estote.
    Jac., I, 2-12 : Omne gaudium existimate.
23. *Legendum die IIII[a] feria ad VIIII[a].*
    Is., XXX, 15-18 : Si revertamini et quiescatis.
    Jac., I, 13-21 : Nemo cum tentatur.
24. *Legendum VI[a] feria ad VIIII[a].*
    Is., LV, 6-7 : Quærite Dominum.
    Jac., I, 22-25 : Estote factores verbi.
25. *Legendum die sabbato ad III[a],*
    Jer., III, 12-14 : Revertere aversatrix.
    Jac., I, 26-27 : Si quis putat se religiosum.
26. *Legendum in I° dominico ad matutinum.*
    Os., XIV, 2-10 : Convertere Israel.
    I Petr., III, 5-9 : Aliquando et sanctæ mulieres.
27. *Legendum in I° dominico ad missam.*
    Dan., II, 1-49 : In anno secundo regni.
    Jac., II, 21-III, 13 : Abraham pater noster.

Lectiones de secunda ebdomada de XL[a].

28. [*Secunda feria.*]
    Jer., III, 20-22 : Quomodo si contemnat.
    Jac., II, 1-5 : Nolite in personarum acceptionem.
29. *Legendum IIII[a] feria ad nona.*
    Jer., XVIII, 7-11 : Repente loquar.
    Jac., IV, 7-10 : Subditi ergo estote Deo.
30. *Legendum VI[a] feria ad nonam.*
    Jer., XXV, 5 : Revertimini unusquisque.
    Jac., V, 12-15 : Nolite iurare.
31. *Legendum sabbato ad III[a].*
    Jer., VI, 16 : State super vias.
    Jac., V, 16-20 : Confitemini ergo alterutrum.
32. [*In II° dominico ad matutinum.*]
    Dan., IX, 4-19 : Obsecro Domine, Deus.
    I Ioh., II, 8-12 : Mandatum novum scribo.
33. *Legendum secundo dominico ad missam.*
    Dan., IV, 1-34 : Ego Nabuchod. quietus eram.
    I Joh., I, 5-9 : Et hæc est annuntiatio.

Lectiones in tertia ebdomada.

34. *II[a] feria ad VIIII[a].*
    Joel, II, 12-13 : Convertimini ad me.
    I Petr., I, 16-21 : Sancti eritis quoniam ego.
35. *Legendum IIII[a] feria ad VIIII[a].*
    Joel, II, 15-17 : Canite tuba.
    I Petr., III, 10-15 : Qui vult vitam diligere.
36. *Legendum VI[a] feria ad VIIII[a].*
    Mich., VII, 18-20 : Quis deus similis tui.
    I Petr., IV, 7-11 : Estote prudentes.
37. *Legendum sabbato ad III[a].*
    Amos, V, 14-15 : Quærite bonum.
    I Petr., V, 6-11 : Humiliamini.
38. *Legendum in vicesima ad matutinum* [5].
    Dan., XIII, 1-64 : Erat vir habitans in Bab.
    Jac., IV, 1-16 : Unde bella et lites.

[1] Une seule messe, comme dans l'ambrosien ancien, et contre l'usage romain. — [2] A rapprocher de la messe *contra idola* ou *prohibendum ab idolis*, du sacram. gélasien, de la liste du *codex Fuldensis*, etc. — [3] Dans le rite romain c'est le *dom. quinquag.*; dans le missel mozarabe : *dom. ante diem Cineris*. — [4] C'est le premier dimanche de carême dans le sacramentaire mozarabe : *Missa de initio quadrag., id est de carnes tollendas* (édit. Férotin, col. 151). — [5] A partir de ce dimanche jusqu'à Pâques, chaque jour est pourvu d'un office propre.

39. *Legendum mediante die festo ad missam* [1].
Dan., x, 1-xi, 2 : Anno tertio Cyri regis.
— xii, 1-13 : Consurget Michael.
Jac., iii, 14-18 : Quod si zelum amarum.
Lectiones de tradicione Domini [2].
40. *In Iª S. ebdomada, IIª feria ad nonam.*
Is., i, 1-4 : Visio Isaiæ.
— —24-26 : Consolabor.
I Joh., i, 1-4 : Quod fuit ab initio.
41. *Legendum IIIª feria post vicesima ad nonam.*
Is., v, 20 : Væ qui dicitis.
— — 23-27 : Qui justificatis impium.
I Joh., i, 10-ii, 2 : Si dixerimus quoniam non.
42. *Legendum IIIIª feria ad VIIIIª.*
Os., v, 10 : Facti sunt principes.
— vii, 13-16 : Væ eis quoniam.
— xiii, 4 : Ego autem Dominus.
I Joh., ii, 3-6 : In hoc scimus quoniam.
43. *Legendum Vª feria ad VIIIIª.*
Jer., ix, 7-9 : Ecce ego conflabo et probabo.
— — 12 : Quis est vir sapiens.
I Joh., iii, 11-12 : Hæc est annuntiatio.
44. *Legendum VIª feria ad VIIIIª.*
Jer., xii, 7-10 : Dedi dilectam animam.
— — 14-15 : Ecce ego evellam eos.
I Joh., iii, 18-20 : Non diligamus verbo.
45. *Legendum sabbato ad IIIª.*
Is., l, 8-10 : Quis contradicet mihi.
I Joh., iii, 2-3 : Nunc filii Dei sumus.
46. *Legendum de Lazaro ad matutinum* [3].
Jer. Thren., iii, 1-20 : Ego vir videns paupertatem.
— — 52-66 : Venatione ceperunt me.
— — 21 : Hæc recolens in corde.
— — 24-31 : Pars mea Dominus.
I Petr., iv, 13-19 : Communicantes Xti passionibus.
47. *Legendum in dominico de Lazaro ad missam.*
Lev., xxiii, 5-8 : Mense primo.
— — 23-28 : Locutusque... mense septimo.
— — 39-41 : Die primo et die octavo.
I Joh., v, 16-20 : Qui scit fratrem suum.
48. *Legendum IIª feria ad nonam post Lazaro.*
Abac., i, 2-4 : Usquequo Domine clamabo.
— ii, 4 : Ecce qui incredulus est.
I Joh., ii, 26-29 : Hæc scripsi vobis de his.
49. *Legendum IIIª feria post Lazaro.*
Jer. Thren., i, 9-10 : Vide Domine afflictionem.
— — 12 : O vos omnes qui transitis.
— iii, 21-22 : Hæc recolens in corde.
II Petr., iii, 8-9 : Unum vero hoc non lateat vos.
50. *Legendum IIIIª feria post Lazaro.*
Jer. Thren., i, 19-22 : Vocavi amicos meos.
— iii, 25 : Bonus est Dominus.
— — 32 : Quia si abjecit.
II Petr., i, 10-11 : Satagite ut per bona.
51. *Legendum Vª feria in ebd. post Lazaro.*
Jer. Thren., i, 16 : Ego plorans.
— iii, 54-56 : Inundaverunt aquæ.
I Joh., i, 4-7 : Hæc scribimus vobis ut gaudeatis.
52. *Legendum VIª feria post Lazaro.*
Jer. Thren., i, 13 : Misit ignem in ossibus meis.
— — 18 : Justus est Dominus.
— iii, 24 : Pars mea Dominus.
II Petr., i, 5-8 : Vos autem curam omnem.
53. *Legendum sabbato ad IIIª.*
Job., xxx, 13 : Dissipaverunt (inimici) itinera mea.
— — 20-21 : Clamo ad te.
— — 23-24 : Scio quia morti.
I Joh., ii, 7-10 : Non mandatum novum scribo.

[1] Le 4e dimanche de carême actuel (Férotin, col. 190). — [2] Les trois dernières semaines avant Pâques. — [3] Le dimanche actuel de la Passion.

54. *Legendum in Ramos Palmarum ad matutinum.*
Is., xlix, 22-26 : Ecce levabo ad gentes.
I Petr., i, 25-ii, 10 : Hoc est autem verbum.
55. *Legendum in Ramos Palmarum ad missam.*
Exod., xix, 4-5; Deuter., v, 32, 33; vi, 2, 13-17;
— iv, 20, 2; x, 17-21; xi, 16-20, 22;
— xxx, 3, 5; xxviii, 10, 11.
I Joh., ii, 9-17 : Qui dicit se in luce esse.
Lectiones in edbomada maiore.
56. *Secunda feria ad nona.*
Is., lvii, 1-4 : Justus perit et non est.
— — 13 : Qui fiduciam habet mei.
I Joh., ii, 27-28 : Et vos unctionem quam accepistis.
57. *Legendum IIIª feria in ebd. maiore.*
Is., l, 5-8 : Dominus aperuit mihi aurem.
I Joh., iii, 6-9 : Omnis qui in eo manet.
58. *Legendum IIIIª feria in ebd. maiore.*
Jer., xxvi, 13-15 : Bonas facite vias vestras.
Jud., 20-25 : Superædificantes vos.
59. *Legendum in Cena Domini ad matutinum.*
Joh., xxiv, 14-25 : Mane primo consurgit.
— i, 22 : In omnibus his non peccavit.
I Petr., ii, 21-25 : In hoc vocati estis.
60. *Legendum ad IIIª in Cena Domini.*
Exod., xix, 1-19 : Mense tertio egressionis.
Hebr., xii, 12-28 : Remissas manus.
61. *Legendum in Cena Domini ad missam.*
Zac., ii, 13 - iii, 5 : Sileat omnis caro.
— xi, 7-14 : Et assumpsi mihi duas virgas.
— xiii, 7-9 : Framea, suscitare.
I Cor., xi, 23-32 : Ego enim accepi a Domino.
62. *Legendum in Cena Domini per titulos.*
Jer., xx, 11-12 : Dominus mecum est quasi.
I Petr., ii, 21-25 : In hoc vocati estis.
63. *Legendum in Parascephen.*
Is., lii, 13 - liii, 12 : Ecce intelleget servus meus.
I Cor., i, 23; v, 7; Gal., i, 4; ii, 19-21; iii, 1; Rom., v, 6; I Petr., iii, 18; Rom., vi, 3-4; Hebr., ii, 14-15; Gal., iii, 13-14; Phili., ii, 7-8; Col., ii, 14-15; Hebr., ix, 11-14, 16-20; I Petr., ii, 21-25.
64. *Legendum die sabbato per titulos.*
Apoc., i, 9-10 : Ego Johannes frater vester.
— —17-18 : Ego sum primus.
Col., iii, 1-3 : Si consurrexistis.
65. *Lectiones in vigilia Pasce.*
1ª Gen., i, 1-ii, 6 : In principio.
2ª Gen., ii, 7-iii, 24 : Formavit Dom. Deus hominem.
3ª Is., lv : Omnes sitientes.
4ª Gen., v, 31-viii, 21 : Noe cum quingentorum esset.
5ª Exod., xiii, 18 -xv, 2 : Armati ascenderunt filii.
xv, 20-21 : Sumpsit ergo Maria.
6ª Gen., xxii, 1-18 : Tentavit Deus Abraham.
7ª Deut., xxxi, 28-xxxii, 3 : Congregate ad me.
xxxii, 44-45 : Venit ergo Moyses et locutus..
8ª Gen., xxvii, 1-29 : Senuit autem Isaac.
9ª Exod., xii, 1-42 : Dixit Dom... Mensis iste.
10ª II Paral., xxxiv, 1-4 : Octo annorum erat Josias.
— 30-33 : Ascendit (rex) in domum Dom.
— xxxv, 1-19 : Fecit autem Josias in Jerus.
11ª Ezech., xxxvii, 1-14 : Facta est super me manus.
12ª Dan., iii, 1-24 : Nabuch. rex fecit statuam.
— — 46-48 : Et non cessabant.
— — 49-51 : (Prologo) Angelus Domini.
I Cor., v, 7-8 : Expurgate vetus fermentum.
66. *Legendum in Hilaria Pasche ad missam.*
Apoc., i, 1-18 : Apoc. Jesu Chr., quam dedit.
I Cor., xv, 1-11 : Notum vobis facio evangel.
20-22 : Nunc autem Chr. resurrexit.

67. *Legendum IIª feria Pasce.*
Apoc., II, 1-7 : Hæc dicit qui tenet septem.
Act., I, 15-26 : Exurgens Petrus in medio... Viri fratres, oportet.
68. *Legendum IIIª feria Pasce.*
Apoc., II, 8-11 : Angelo Smyrnæ.
Act., II, 22-41 : Viri Israelitæ.
69. *Lectio IIIIª feria Pasce.*
Apoc., III, 7-13 : Angelo Philadelphiæ.
Act., II, 42-47 : Erant perseverantes.
70. *Legendum in diem Vª feria Pasce.*
Apoc., II, 12-17 : Angelo Pergami.
Act., X, 25-43 : Introivit (Petrus) Cæsaream.
71. *Legendum die VIª feria Pasce.*
Apoc., II, 18-29 : Angelo Thyatiræ.
Act., V, 12-6 : Per manus apostolorum.
72. *Legendum die sabbato.*
Apoc., III, 1-6 : Angelo Sardis.
Act., XIII, 26-39 : Viri fratres, filii generis Abraham.
73. *Legendum in dominico de octabas Pasce.*
Apoc., VII, 2-12 : Vidi alterum angelum.
Act., VIII, 26-40 : Angelus Dni locutus est ad Philippum.
74. *Legendum in primo dominico post octabas Pasce.*
Apoc., XXI, 9-23 : Venit unus de septem Angelis.
Act., IX, 1-22 : Saulus adhuc spirans.
75. *Legendum secundo dominico post octabas.*
Apoc., IV, 1-10 : Ecce ostium apertum in cælo.
Act., VIII, 14-25 : Cum audissent apostoli.
76. *Legendum in tertio dominico post octabas Pasce.*
Apoc., XIV, 1-7 : Ecce Agnus stabat supra montem.
Act., IV, 32-V, 11 : multitudinis autem credentium.
77. *Legendum in IIIIº dominico post octabas.*
Apoc., XIX, 5-16 : Laudem dicite Deo nostro.
Act., IX, 32-42 : Factum est ut Petrus dum pertransiret.
78. *Legendum in diem sancti Torquati vel sociorum ejus.*
Apoc., VII, 9-10 : Vidi turbam magnam.
Hebr., X, 32-38 : Rememoramini pristinos.
79. *Legendum in diem sanctæ crucis.*
Apoc., XXI, 10 : Fui in spiritu in montem altum.
— — 9 : et venit ad me unus de septem.
— XXII, 1-5 : et ostendit mihi fluvium.
Phili., II, 5-11 : Hoc enim sentite in vobis.
80. *Legendum in Ascensione domini ad missam.*
IV Reg., II, 1-15 : Cum levare vellet Dom. Eliam.
Act., I, 1-11 : Primum quidem sermonem.
81. *Legendum in dominico post Ascensione Domini.*
Apoc., IV, 2-4 : Fui in spiritu et ecce sedes posita.
— — 10-11 : Procidebant viginti quatuor.
Ephes., IV, 7-10 : Unicuique nostrum data est gratia.
82. *Legendum die sabbato ad tertia ante Pentecosten.*
Is., LXI, 1-5 : Spiritus Domini super me.
I Cor., XII, 2-13 : De spiritualibus nolo vos ignorare.
83. *Legendum in diem sanctum Pentecosten ad missam.*
Joel, II, 21-32 : Noli timere terra, exulta.
Act., II, 1-21 : Dum complerentur dies Pent.
84. *Legendum in diem sancti Adriani* [1].
Prov., IV, 18 : Justorum semita.
— XXXI, 10-31 : Mulierem fortem quis inveniet.
Hebr., X, 32-38 : Rememoramini pristinos.
85. *Legendum in nativitatem sancti Iohannis Babtiste.*
Jer., I, 4-19 : Priusquam te formarem.
Gal., IV, 22-31 : Abraham duos filios habuit.
86. *Legendum in diem scor. apostolor. Petri et Pauli.*
Apoc., X, 8 : Audivi... vade, accipe librum.
— — 10 : et accepi librum...
— XI, 1, 3, 4, 15.
I Cor., IV, 9-15 : Puto quod Deus nos apostolos.

[1] La lecture *Mulierem fortem* s'applique à son épouse, *Natalia*, célébrée en même temps que lui (cf. Férotin, col. 344).

87. *Legendum in diem sanctarum Juste et Rufine.*
Eccli., XXXIX, 17-21 : Obaudite me divini fructus.
II Cor., IV, 5-10 : Non nosmetipsos prædicamus.
88. *Legendum in diem sanctorum Justi et Pastoris.*
Sap., X, 17-21 : Reddidit justis mercedem.
I Cor., III, 1, 2 : Non potui vobis loqui.
— — 7 : Itaque neque qui plantat.
89. *Legendum in diem scor. Sixti epi et Laurenti arcidiac.*
Sap., III, 1-8 : Justorum animæ in manu.
II Cor., IX, 6-13 : Qui seminat in benedictionibus.
90. *Legendum in diem sancti Cipriani æpiscopi.*
Eccli., XLIV, 20-21 : (Vir iste) conservavit legem.
— L, 1-25 : Qui in vita sua suffulsit.
II Tim., IV, 17-18 : Dominus mihi astitit.
91. *Legendum in decollationem sancti Johannis.*
Jer., XXXIII, 1-4 : Factum est verbum... clama ad me.
— — 10 11 : Adhuc audietur in loco isto.
Hebr., XI, 24-28 : Fide Moyses grandis factus.
— — 36-40 : Alii vero ludibria et verbera.
— XII, 1-2 : Ideoque et nos.
92. *Item lectiones de sanctis.*
Prov., XV, 3-9 : In omni loco oculi Domini.
II Thess., I, 3-12 : Gratias agere debemus.
93. *Item secundus de sanctis.*
Sap., V, 16-19 : Justi autem in perpetuum vivent.
Rom., V, 1-5 : Justificati ergo ex fide pacem.
94. *Item III de sanctis.*
Sap., XI, 2-4 : (Sancti) iter fecerunt per deserta.
Rom., VIII, 28-39 : Scimus quoniam diligentibus Deum.
95. *Item quartas de sanctis.*
Sap., XVIII, 1 : Sanctis tuis maxima erat lux.
— — 3-4 : propter quod ignem.
— — 7 : suscepta est a populo.
Hebr., XI, 13-16 : Juxta fidem defuncti sunt.
96. *Item V de sanctis.*
Prov. X, 27-XI, 4 : Timor Dni apponet dies.
Hebr. XI, 33-34 : (Sancti) per fidem vicerunt.
97. *De sanctis* (VI).
Sap., V, 1-5 : Stabunt iusti in magna.
Ephes., I, 2-8 : Gratia vobis et pax.
98. *Item lectiones unius justi.*
Eccli., XXXII, 27-XXXIII, 1 : In omni opere tuo crede.
Col., I, 24-29 : nunc gaudeo in passionibus.
99. *Legendum de uno justo.*
Is., XLII, 1-4 : Ecce servus meus, suscipiam.
II Tim., II, 1-10 : Tu ergo fili confortare.
100. *Legendum de unius justi.*
Sap., IV, 7-15 : Justus si morte præoccupatus.
II Tim., III, 16-IV, 8 : Omnis scriptura divinitus.
101. *L. unius justi.*
Eccli., XXXI, 8-11 : Beatus vir qui inventus est.
II Tim., IV, 17-18 : Dominus mihi astitit.
102. *Legendum de uno justo.*
Is., XLI, 8-13 : Servus meus Jacob quem.
Phili., III, 7-12 : Arbitratus sum propter Christ.
103. *Item lectiones de uno confessore.*
Eccli., XLVII, 1-2 : Surrexit Nathan.
— — 9-13 : In omni opere dedit.
Rom., X, 8-13 : Hoc est verbum fidei quod.
104. *Legendum de uno confessore.*
Eccli., LI, 1-4 : Oratio... confitebor tibi.
I Tim., VI, 11-14 : Sectare justitiam, pietatem.
105. *Item legendum de virginibus.*
Eccli., XXXIX, 17-21 : Obaudite me divini fructus.
I Cor., VII, 25-34 : De virginibus, præceptum Dni.
106. *Item legendum de una virgine.*
Jer., XXXI, 2-7 : Invenit gratiam in deserto.
II Cor., X, 17-XI, 6 : Qui gloriatur, in Domino.
107. *De nubentibus.*
Jer., XXIX, 5-7 : Ædificate domos et habitate.
I Cor., VII, 1-14 : Bonum est homini mulierem.

108. *Legendum de primitiis.*
Eccli., XXXV, 10-13: Bono animo gloriam redde.
Rom., VIII, 22-27 : Scimus quod omnis creatura.
109. *Legendum de decimis.*
Malac., III, 7 : Revertimini ad me.
— — 10-12 : Inferte omnem decimam.
I Cor., IX, 7-17 : Quis militat suis stipendiis.
110. *Legendum in ordinatione episcopi.*
Ezech., XXXIII, 1-11 : Factum est... Fili hominis.
I Tim., III, 1-13 : Fidelis sermo.
111. *Legendum in ordinatione regis.*
Sap., IX, 1-5, 7-12 : Deus patrum meorum.
Rom., XIII, 1-8 : Omnis anima potestatibus.
112. *Legendum die sabbato quando sal adspargitur in templo nobo dicendus.*
Sap., IX, 8-11 : Et dixisti me ædificare templum.
I Cor., III, 16-17 : Nescitis quia templum Dei estis.
113. *Legendum in sacratione vaselicæ ad missam.*
Gen., XXVIII, 10-22 : Egressus Jacob de Bersabee.
I Cor., III, 8-17 : Unusquisque propriam mercedem.
114. *Legendum in restauratione baselice.*
I Mach., IV, 36-58: Dixit Judas... Ecce contriti sunt.
II Cor., V, 1-2: Scimus quoniam si terrestris domus.
Eph., III, 14-17 : Huius rei gratia flecto genua.
— IV, 23-24 : Renovamini autem spiritu.
Lectiones de letanias canonicas.
115. *In primo die ad III^am.*
Ose., IV, 1-16 : Audite verbum.. non est veritas.
116. *Legendum ad sextam.*
Joel, II, 15-18 : Canite tuba in Sion, sanctificate.
117. *Legendum in primo die ad VIIII^am.*
Is., LV, 6-7 : Quærite Dominum dum.
Eph., IV, 23-30 : Renovamini autem spiritu.
118. *Legendum secundo die ad tertia.*
Sophon., I, 1-II, 3 : Verbum Dni... Congregans.
119. *Legendum ad sexta.*
Dan., IX, 4-19 : Obsecro Domine Deus.
120. *Legendum ad nonam.*
Jer., III, 12-14 : Revertere aversatrix Israel.
Eph., IV, 17-24 : Hoc dico et testificor in Dno.
121. *Legendum tertio die ad III^am.*
Zach., VII, 9-VIII, 3 : Judicium verum judicate.
122. *Legendum ad sexta.*
Eccli., XXXVI, 1-19 : Miserere nostri Deus.
123. *Legendum ad nonam.*
Is., I, 16-19 : Lavamini, mundi estote.
Eph., IV, 29-V, 2 : Omnis sermo malus.
Lectiones pro sterilitate plubie.
124. *Primo die ad tertia.*
III Reg., VIII, 34-40 : Exaudi in cælo et dimitte.
125. *Legendum ad sexta.*
Jer., XIV, 1-9 : Verbum Dni... Luxit Judæa.
126. *Secundo die ad tertia.*
Jer., III, 20-22 : Quomodo si contemnat mulier.
Agge., I, 1-2 : Factum est verbum Domini.
— —5 : Hæc dicit Dominus
— —8-13 : Ascendite in montem.
Zach., X, 1-3 : Petite a Domino pluviam.
Jer., XXV, 5 : Revertimini unusquisque.
— XIV, 17-22 : Deducant oculi mei lacrymam.
— Thren., II, 11-13 : Defecerunt præ lacrymis.
— — 18-19 : Deduc quasi torrentem.
127. *Lectiones letaniarum pro tribulatione et clade.*
Joel, II, 12-13 : Convertimini ad me.
Jon., III, 3-10 : Surrexit Jonas et abiit in Niniven.
Amos, V, 14-15 : Quærite bonum.
— IV, 6-V, 15 : Ego dedi vobis stuporem.
Is., LXIII, 15-LXIV, 9 : Adtende de cælo et vide.
Is., XXX, 15-18 : Si revertamini et quiescatis.
Joel, I, 1-II, 13 : Verbum Dni... Audite hoc, senes.
III Reg., VIII, 34-40 : Exaudi in cælo et dimitte.
Jer...? : Convertimini ad me et convertar ad vos. (= Zach., I, 3), extendam manum meam super vos et faciam vobiscum mirabilia et scietis quia ego Dominus Deus vester.
Eph., V, 1-2 : Estote imitatores Dei.
Lectiones de dominicis quotidianos [1].
128. *Legendum in primo dnico ad missam.*
Is., VI, 1-13 : In anno quo mortuus est rex Ozias.
Rom., II, 11-29 : Non est personarum acceptio.
129. *Legendum in secundo dominico.*
Is., V, 8-16 : Væ qui coniungitis domum.
I Cor., I, 17-22 : Non misit me Christus baptizare.
130. *III^o dominico.*
Is., V, 18-27 : Væ qui trahitis iniquitatem.
Rom., VI, 19-23 : Humanum dico.
131. *Legendum in IIII^o dominico.*
Is., XL, 27-31 : Quare dicis Jacob et loqueris
Rom., XI, 32-36 : Conclusit Deus omnia.
132. *Item de quinto dominico.*
Is., XLVIII, 16-21 : Accedite ad me et audite.
Rom., VI, 12-18 : Non regnet peccatum.
133. [*Legendum sexto dominico*].
Is., XLVIII, 12-15 : Audi me Jacob et Israel.
Rom., XII, 1-16 : Obsecro vos, Fr., per misericord.
134. *VII^o* [*dominico*].
Is., LI, 1-3 : Audite me qui sequimini.
Rom., XII, 16-21: Nolite esse prudentes apud vos.
135. *VIII^o* [*dominico*].
Is., XLIX, 1-6 : Audite insulæ et attendite.
Rom., XVI, 17-20 : Rogo vos, Fr., ut observetis.
136. *Lectio nonam* (= *nono dominico*).
Is., LXVI, 10-13 : Lætamini cum Jerusalem.
Rom., XIII, 10-14 : Dilectio proximi malum.
137. *Decimus.*
Jer., XXXI, 31-34 : Ecce dies venient.
I Cor., III, 16-23 : Nescitis quia templum Dei.
138. *XI^o* [*dominico*].
Jer., VIII, 4-6 : Hæc dicit... Numquid qui cadit.
— — 11 : et sanabant contritionem.
— IX, 3-5 : Confortati sunt in terra.
— — 9-10 : numquid super his.
— — 23-24 : Non glorietur sapiens.
I Cor., VI, 12-20 : Omnia mihi licent.
139. *XII^o* [*Dominico*].
Jer., III, 14-23 : Convertimini, filii, revertentes.
I Cor., XII, 27-XIII, 8 : Vos estis corpus Christi.
140. *Tertiodecimus.*
Jer., V, 20-VI, 1 : Annuntiate hoc domui Jacob.
II Cor., VI, 11-VII, 1 : Os nostrum patet ad vos.
141. *Quarto decimo dominico.*
Jer., XXIII, 2-8 : Dicit Dns ad pastores... dispersistis.
II Cor., XIII, 7-11 : Oramus Deum ut nihil mali.
142. *XV^o dominico.*
Jer., XXX, 3 : Ecce dies veniunt.
— — 7-17 : quia magna est dies illa.
Gal., II, 16-20 : Non justificatur homo.
143. *Legendum sexto X^o dominico.*
Jer., XXXI, 10-14 : Audite... qui dispersit.
Gal., V, 14-VI, 2 : Omnis lex in uno sermone.
144. *XVII^o* [*dominico*].
Is., XXXII, 37-42 : Ecce ego congregabo.
Eph., I, 16-23 : Non cesso gratias agens.
145. *Legendum octabo decimo* [*dominico*].
Prov., I, 8-33 : Audi, fili mi, disciplinam.
Rom., III, 28-IV, 8: Arbitramur justificari hominem.

[1] Leur rôle est de combler les vides laissés, aux jours de dimanches, par les offices qui, dans toutes les liturgies, forment la base du culte chrétien. Ces dimanches, qui ne se rattachent à aucun mystère en particulier, sont au nombre de trente-deux. Le sacramentaire mozarabe n'en mentionne que sept; le *Comicus* de Silos, vingt-quatre; le *Comes* de San Millan a la série complète des trente-deux (Férotin, p. LXXII).

146. *Legendum nono decimo* [*dominico*].
Prov., II, 1-21 : Fili mi, si susceperis sermones.
Rom., V, 5-10 : Charitas Dei diffusa est.
147. *Legendum vicesimum* [*dominicum*].
Ezech , XXVIII, 25-26 : Quando congregavero.
Rom., XV, 4-7 : Quæcumque scripta sunt, ad nostram.
148. *Legendum vicesimum primum* [*dominicum*].
Jer., XXX, 18-XXXI, 1 : Ecce ego convertam conversionem.
Eph., V, 1-8 : Estote imitatores Dei.
149. *XXII°* [*dominico*].
Jer., XXXI, 27-28 : Ecce dies veniunt et seminabo.
Eph., I, 16-23 : Non cesso gratias agens pro vobis.
150. *Legendum vicesimo tertio* [*dominico*].
Prov., III, 1-10 : Fili mi ne obliviscaris legis meæ.
Rom., VII, 14-25 : Scimus quia lex spiritualis est.
151. *Legendum vicesimo quarto* [*dominico*].
Prov., III, 19-34 : Dns sapientia fundavit terram.
I Tim., I, 15-17 : Fidelis sermo.

Un bon nombre d'autres *Comites* sont signalés au moyen âge dans les bibliothèques d'Espagne, par exemple à San Andres en el Verzo en 915, à Bodas, en 996, à Ceia en 949, etc. On en trouvera la liste dans la série de catalogues publiée par R. Beer, *Handschriftenschätze Spaniens*, Wien, 1894, p. 619.

Dans son édition du *Liber mozarabicus sacramentorum*, Paris, 1912, dom M. Férotin, a donné une description très succincte de trois mss :

a) Tolède *35-8*, IX^e^ ou X^e^ siècle, *comes* incomplet, commence au dimanche qui suit les saints Innocents et se termine au samedi de la III^e^ semaine de carême (Férotin, col. 766);

b) Emilianensis 4, aujourd'hui à l'Académie d'histoire de Madrid, n° 22, *liber comicus* daté de 1073, provenant de l'abbaye de San Millan; séries complètes des lectures pour toute l'année (compte 32 dimanches *de cotidiano);* se rapproche beaucoup du *Comicus* publié par dom Morin (Férotin, col. 906-910);

c) Cathédrale de Léon, n° 12 *(Legionensis secundus)*, *liber comicus* offert en 1071 à la cathédrale de Léon; contient les lectures pour les messes communes, les messes votives et pour 24 dimanches *de cotid.* (Férotin, col. 922-924).

Les analyses données par dom Férotin sont trop incomplètes pour permettre des comparaisons utiles entre ces trois *comites* et celui de Silos. A côté de ces lectionnaires proprement dits, quelques autres mss., dont nous devons la description à dom Férotin, présentent quelques séries de lectures; il est bon de les noter.

a) Silos *5*, aujourd'hui British Museum, *addit. 30.844*, XI^e^ siècle, *officia et missæ* (Férotin, col. 804-820) : mêmes lectures que le *Comicus* de Morin pour les fêtes suivantes : 8. sainte Marie; 9. Noël; 11. saint Étienne; 13. Circoncision, 15. Épiphanie; 19. Ch ire de saint Pierre; 80. Ascension; 81. dimanche après l'Ascension. En plus de ces huit fêtes : sainte Eugénie, saint Jacques, frère du Seigneur, saint Jacques,frère de saint Jean (lectures manquent), sainte Colombe. Is. LIV, 1 : *Lauda sterilis;* I Cor., VII, 37-40 : *qui statuit in corde suo firmus.* Puis viennent les quatre premières lectures des litanies, conformes au *Comicus* de Morin, n° 115-116-117.

b) Silos *6*, aujourd'hui British Museum, *addit. 30.845*, X^e^-XI^e^ siècle, *officia et missæ* (Férotin, col. 820-842); d'accord avec le *comes* de Morin pour les fêtes suivantes : 84. saint Adrien et sainte Natalie; 85. saint Jean-Baptiste; 86. saints Pierre et Paul; 87. saintes Juste et Rufine, 108. les prémices, 88. saints Juste et Pastor, 89. saint Laurent, 90. saint Cyprien; 91 décollation de saint Jean-Bapt.; en désaccord pour 115. Litanies; ajoute les fêtes de Saints Quirice, Jérôme, Pélage, *Zoilli, Cristofori, Sperati et Marine, Cucufati, Felicis, Mametis, Martini, Adsumptio S. Marie, Genesi, Augustini, Eufemiæ, Michaelis archang., Fausti Januarii et Martialis, Cosmæ et Damiani, Servandi et Germani, Vincenti Sabinæ et Cristete, Miliani, translatio Saturnini, Bartolomei.*

c) Silos *7*, aujourd'hui British Museum *30.846*, X^e^-XI^e^ siècle, *officia et missæ* (Férotin, col. 842-870); d'accord avec le *comes* de Morin pour les fêtes suivantes : 67, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 115 à 119, 82, 83; en désaccord, pour : 68, donne les lectures de 69; pour 75, celles de 76; pour 78, *S. Torquati*, donne Eccli., XLIV, 1 : *Laudemus viros gloriosos*, et II Cor., IX, 6 : *qui seminat in benedictionibus;* pour 76, III^e^ dimanche après Pâques, donne Apoc., X, 1-6 et Act., VIII, 9-13; pour 122, donne Is., I, 16-19 : *Lavamini* et Eph., IV, 29. Ajoute la fête *sancte Engratie; S. Philippi ap.*

d) Tolède *35.4*, X^e^ siècle, *officia varia et missæ* (Férotin, col. 691-722), est d'accord avec le *comes* de Morin pour un bon nombre de fêtes · 73, 79, 80, 81, 82, 83, 128, 130, 131, 133 à 136; mais il en diffère pour beaucoup d'autres, et offre surtout des déplacements de lectures qu'il faudrait examiner de près dans une étude complète; ainsi pour 129, on trouve la péricope Rom., VI, 12-18 de 132; pour 132, celle de 129; pour 138, celle de 137; pour 139, les deux leçons de 138; pour 140, celles de 139; pour 141, celles de 140; pour 142, celles de 141; pour 143, celles de 142; pour 144, celles de 148; pour 145, celles de 143; pour 147, celles de 148.

e) Tolède *35.5*, X^e^ siècle, *officia varia et missæ* (Férotin, col. 722-738), commence au I^er^ dimanche de carême et se termine au mardi de Pâques. Les lectures sont presque toutes différentes de celles du *comes* de Morin, mais elles concordent exactement avec celles du missel imprimé de Ximénès, auquel ce ms a pu servir de base pour la période du carême et de Pâques. On les trouvera dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 291-497.

f) Tolède *35.6*, XI^e^ siècle, *officia et missæ* (Férotin, col. 738-754), commence au lundi de Pâques et s'arrête à la fête *SS. Justi et Pastoris.* Les lectures concordent partout de 67 à 88, avec celles du *Comicus* de Morin sauf pour 75 et 76, et pour 77 où l'on trouve les leçons de 75. A noter une *lectio ecclesiastica* sur l'invention de la croix au n° 79.

g) Tolède *35.7*, IX^e^-X^e^ siècle, *varia officia et missæ* (Férotin, col. 754-766), contient les offices de Noël à l'Épiphanie (8 à 14); concordance parfaite avec le *Comicus* de Morin.

h) Deux autres manuscrits : Silos *3*, daté de 1090, et San Millan, *3*, aujourd'hui à l'Académie d'histoire de Madrid, n° *56*, du XI^e^ siècle, ont servi de base à l'édition du *Liber ordinum* par dom Férotin (Paris, 1904). Ils contiennent un certain nombre de messes pour diverses circonstances, *pro seipso sacerdote, in angustiis, in ægritudine*, etc. Ces messes n'ayant pas de rapport avec le cycle annuel, nous ne pouvons que les signaler en passant, sans examiner ici leurs séries de lectures.

i) Notons pour terminer le *Codex de Cardeña*, aujourd'hui au British Museum, *addit. 25.600*, daté de 919, et contenant des passions de martyrs : on y trouve des rubriques pour la lecture de ces actes que l'on commençait *matutinis horis* et que l'on terminait au début de la messe (Férotin, col. 937).

2° *Le système gallican.* — Les représentants les plus importants du système gallican sont le lectionnaire de Luxeuil et le missel de Bobbio. On ne saurait d'ailleurs les considérer comme des types vraiment représentatifs de tout ce groupe liturgique, puisque, jusqu'à l'introduction des livres et des usages romains à l'époque carolingienne, la liturgie des pays francs dut

être extrêmement indépendante et variée. Le lectionnaire de Luxueil, ms Paris, Bibl. nat., *lat. 9427*, du VII[e] siècle, contient les lectures de la messe, selon l'ordre de l'année ecclésiastique gallicane; c'est un livre purement gallican, sans traces d'influence romaine [1]. On y trouve à peu près partout les trois séries: prophétique, apostolique, évangélique. Rien dans son texte ne le rattache de façon spéciale à Luxeuil, et dom G. Morin a montré qu'il paraît refléter plutôt l'usage de l'Église de Paris [2]. Outre les péricopes bibliques, le lectionnaire contient six lectures non scripturaires qui, en raison de ce caractère extra-biblique, n'ont pas été enregistrées dans le tableau ci-dessous. En voici l'indication sommaire : 1° vigile de Noël, 9[e] leçon : sermon attribué à saint Augustin; 2° fête de saint Étienne *ad matutinum :* sermon attribué à saint Augustin, en réalité pièce fabriquée par saint Césaire au moyen de morceaux authentiques de saint Augustin; 3° fête des saints Innocents *ad matutinum :* extrait de la lettre LVIII de saint Cyprien; 4° vigile de l'Épiphanie : *vita sancti Juliani martyris* d'Antinoé; 5° deuxième lecture pour la même vigile : un sermon anonyme et sans titre; 6° une *passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* pour la fête desdits apôtres. Ces lectures ont été récemment examinées par dom A. Wilmart [3], qui a fait remarquer en même temps l'intérêt que présente le groupe de lectures assignées dans le lectionnaire aux trois jours des rogations; on a à tierce et à sexte le texte complet des Épîtres catholiques, dans l'ordre normal : Jacques le 1[er] jour à tierce, Pierre I à sexte, Pierre II le 2[e] jour à tierce, Jean I à sexte, Jean II et III le 3[e] jour à tierce, Jude à sexte; puis à none des trois jours on a les trois écrits qui complètent dans la Bible gréco-latine la série des livres historiques de l'Ancien Testament, Tobie, Judith et Esther [4]. Voir ci-dessous, n[os] 55,56,57.

Sur le missel de Bobbio, on ne peut ici que renvoyer au *Dictionn.*, t. II, au mot BOBBIO *(Missel de)*, col. 939-962; le lectionnaire, col. 949-951.

Ces deux documents ont été publiés par Mabillon pour la première fois. Son texte a été reproduit, entre autres, par Migne, *P. L.*, t. LXXII, le lectionnaire, col. 171-216, le missel, col. 451-568 [5]. On trouvera ci-dessous le tableau des lectures du ms de Luxeuil en premier lieu; puis, avant celles du missel de Bobbio, qui est bien un témoin gallican, mais imprégné d'influences étrangères, surtout irlandaises, nous donnons la liste des lectures du lectionnaire mérovingien découvert par dom Morin [6] dans le ms n° *1093* de la bibliothèque de Schlettstadt, qui peut dater des environs de l'an 700. Ce lectionnaire ne comprend que la leçon prophétique, à l'exclusion des épîtres et des péricopes évangéliques, sauf depuis la vigile de Pâques jusqu'à la Pentecôte, où la lecture est empruntée uniquement aux Actes des apôtres On ne peut préciser à quelle église se rapporte la liturgie attestée par ce lectionnaire. Elle est très simple, très peu compliquée, en comparaison de ce que nous trouvons ailleurs vers la même époque; le dessin des grandes périodes liturgiques y est très net. « Comme elle paraît tenir à la fois et du gallican et du milanais, j'inclinerais assez à la croire originaire de la région où se trouve actuellement le manuscrit [7]. »

Dans les tableaux qui suivent, on a enregistré même les leçons de matines et des autres heures de l'office, comme on l'a fait déjà pour le *Comicus* mozarabe, d'abord parce que ces leçons sont fort peu nombreuses, ensuite parce que l'on conserve ainsi la physionomie des documents, et enfin parce que la comparaison de ces listes complètes pourra permettre de constater des déplacements entre les divers groupes de lectures.

LECTIONNAIRE DE LUXEUIL.

7. [*In vigilis Natalis Domini.*]
   8[a] Is., XLIV, 23-XLIV, 13 : Laudate cæli.
   9[a] Sermo S. Augustini de Nativitate D. N. J. C.
   10[a] Is., LIV, 1-LVI, 7 : Lauda sterilis.
   11[a] Malach., II, 1-IV, 6 : Ecce ego mittam angel.
8. *Legenda in die sanctissimæ Nativitatis Domini ad missam.*
   Is., VII, 10-15 : Adjecit : Pete tibi signum.
   — VIII, 3-4 : Voca nomen ejus.
   — — 9-10 : Congregamini populi.
   — IX, 6-7 : Parvulus enim natus est nobis.
   Hebr., I, 1-12 : Multifarie.
9. *In natali sancti Stephani ad matutinum.*
   Jer., XVII, 7-18 : Benedictus vir qui confidit.
10. *In natale sancti Stephani ad missam.*
   Act., VI, 1 - VIII, 2 : Crescente numero discipulorum.
11. *In festo sancti Johannis ad missam.*
   Apoc., XIV, 1-7: Ecce Agnus stabat supra montem.
13. *In natali Infantium ad missam.*
   Jer., XXXI, 15-20 : Vox in excelso audita est.
   Apoc., VI, 9 - 11 : Vidi subtus altare animas.
14. *In circumcisione Domini ad matutinum.*
   Is., XLIV, 24 - XLV, 7 : Dns redemptor et formator.
15. *In circumcisione Domini ad missam.*
   Is., I, 10-18 : Audite verbum Dni principes.
   I Cor., X, 14-31 : Fugite ab idolorum cultura.
16. *In festo sanctæ virginis.*
   Rom., VII, 24-VIII, 4 : Infelix ego homo.
17. *In dominico post circumcis. Dni.*
   Ezech., XLIII, 18-XLIV, 4 : Fili hominis, hi sunt ritus altaris.
   Eph., I, 3-14: Benedictus Deus et Pater D.N.J.C.
19. *In Epiphania ad missam.*
   Is., LX, 1-16 : Surge, inluminare.
   Tit., II, 11 - III, 7 : Apparuit gratia Dei.
20. *Die dominico post Epiphania.*
   Is., VI, 1-10 : Anno quo mortuus est rex Ozias.
   I Cor., I, 26-31 : Videte vocationem vestram.
21. *Secunda dominica post Epiphania.*
   Jer., XVI, 9-15 : Ecce ego auferam de loco.
   I Cor., X, 1-13 : Nolo vos ignorare quoniam patres.
22. *In festivitate sanctæ Mariæ.*
   I Cor., VII, 25-40 : De virginibus præceptum.
23. *In cathedra sancti Petri.*
   .....
   Act., XII, 1-17 : Misit Herodes rex manus.
24. *Die dominico post cathedram S. Petri.*
   Ose., IV, 1-19 : Audite verbum quia judicium.
   Gal., V, 13-VI, 2 : Vos in libertatem vocati estis.
25. *Secunda dominica post cathedr. S. Petri.*
   Jer., XXXV, 13 : Verbum Dni : Vade et dic viris Juda.
   — — 14-15 : Ego autem locutus sum.
   — — 17 : Idcirco ecce ego adducam.
   — XXXVI, 2-3 : Tolle volumen libri.
   Eph., V, 3-21 : Fornicatio et omnis immunditia.
26. *Tertia dominica post cathedr. S. Petri.*
   Is., XLIX, 8-26 : In tempore placito exaudivi.
   Col. III, 12-17 : Induite vos sicut electi.

[1] Duchesne, *Origines*, 5[e] éd. anglaise, p. 154. — [2] *Rev. bénéd.*, 1893, t. X, p. 438. — [3] *Rev. bénéd.*, 1911, t. XXVIII, p. 228-233. — [4] *Loc. cit.*, p. 233. La leçon de none du vendredi saint, omise par Mabillon, par suite du mauvais état et de la mutilation du manuscrit, a été déchiffrée et reconstituée par dom Wilmart, *ibid.*, p. 233, note 4. C'est le n. 28 du tableau ci-dessus, qu'on ne trouve pas dans *P. L.*, t. LXXII, col. 192. — [5] Le ms de Bobbio a été reproduit en fac-similés phototypiques par les soins de J. Wickham Legg pour la Henry Bradshaw Society, London, 1917, vol. LIII; la transcription du texte vient d'être donnée par E. A. Lowe, dans la même collection Bradshaw, London, 1920, vol. LVIII. — [6] Et publié par lui dans la *Rev. bénéd.*, 1908, t. XXV, p. 161-166. — [7] Dom Morin, *ibid.*, p. 163.

27. *In inicium quadraginsimæ.*
Is., LVIII, 1-14 : Clama ne cesses.
II Cor., VI, 2-15 : Ecce nunc tempus acceptabile.
. . . . . .
32. *In dominica Palmarum.*
Jer., XXXI, ?-34 : ...non memorabor amplius.
Hebr., XI, 3-34 : Fide intelligimus aptata.
In autentica hebdomada.
33. *a) Feria II ad matutinos.*
Dan., IX, 20-27 : Cum adhuc loquerer et orarem.
b) Feria III ad matutinos.
Jer., XVIII, 11-23 : Revertatur unusquisque a via.
— XX, 7-13 : Seduxisti me et seductus sum.
c) Feria IV ad matutinos.
Thren., III, 1-22 : Ego vir videns paupertatem.
34. *In Cena Domini ad matutinos.*
Exod., XIX, 1-XX, 20 : Mense tertio egressionis..
. . . . . .
37. *Ad secunda in Parasceven.*
Is., LII, 13-LIII, 12 : Ecce intelliget servus meus.
38. *Ipsa die ad tercia.*
Jer., XI, 15-20 : Quid est quod dilectus.
— XII, 7-9 : Reliqui domum meam.
39. *Ad sexta in Parasceven.*
Amos, VIII, 4-11 : Audite hoc qui conteretis.
40. *Ad nona in Parasceven.*
Zach., VIII, 14-15 : Sicut cogitavi ut amigerem vos.
XII, 10 : planctum quasi super unigenitum.
41. *In sabbato sancto.*
. . . . . .
4ª Gen., XXII, 1-19 : Tentavit Deus Abraham.
5ª Gen., XXVII, 1-40 : Senuit Isaac et caligaverunt.
6ª Exod., XII, 1-50 : Dixit Dns : Mensis iste vobis.
7ª Exod., XIII, 18-XIV, 9 : Armati ascenderunt filii.
— XV, 14-21 : Ascenderunt populi et irati.
8ª Ezech., XXXVII, 1-14 : Facta est super me manus.
9ª Is., I, 1-? : Visio Isaiæ filii Amos.
10ª Josue, III, 1-IV, 25. Josue de nocte consurgens.
11ª Jon., I, 1-III, 10 : Factum est verbum : Surge et vade in Ninivem.
12ª Dan., III, 1-100 : Nabuch. rex fecit statuam.
Rom., VI, 3-12 : An ignoratis quia quicumq. baptiz.
42. *In die sancto Paschæ ad missam.*
. . . . . .
I Cor., XV, 1-19 : Notum vobis facio Evangelium.
43. *Feria IIª Paschæ ad missam.*
Apoc., ...I, 14-II, 7 : Candidi tamquam lana.
Act., II, 14-40 : Stans Petrus cum undecim.
44. *Feria IIIª Paschæ.*
Apoc., II, 8-17 : Angelo Smyrnæ.
Act., I, 15-26 : Exurgens Petrus in medio fratrum.
45. *Feria IVª Paschæ.*
Apoc., V, 1-13 : Et vidi in dextera sedentis.
I Cor., XV, 47-58 : Primus homo de terra.
46. *Feria Vª Paschæ.*
Apoc., XIV, 1-7 : Agnus stabat supra montem.
Act., III, 1-19 : Petrus et Johannes ascendebant.
47. *Feria VIª Paschæ.*
Apoc., XIX, 5-16 : Vox de throno : Laudem.
Act., V, 17-41 : Exurgens princeps sacerdotum.
48. *Die sabbati Paschæ.*
Apoc., XXI, 1-8 : Vidi cœlum novum et terram.
I Cor., XV, 31-45 : Quotidie morior per vestram.
49. *Clausum Paschæ.*
Is., LXI, 1-7 : Spiritus Dni super me.
I Cor., XV, 12-28 : Si Christus prædicatur quod.
. . . . . .
54. *Dominica V post clausum Paschæ.*
Act. XVI, 19-36 Apprehendentes Paulum et Silam.
55. *Lectiones quæ legendæ sunt in Rogationis.*
a) Primo die ad matutinos.
Dan., IX, 2-19 : Ego Dan. intellexi in libris.
b) Prima die ad tertia in letaniis.
Jac., I, 1-V, 20 : Jacobus Dei et D. N. servus.
c) Eadem die ad sexta.
I Petr. I-V : Petrus apostolus J. C.
d) Ad nona eodem die.
Tob., I-XIV : Tobias ex tribu et civitate Nephtali.
56 *a) Die II in rogationibus ad matutinos.*
Joel, I, 13-II, 11 : Accingite vos et plangite.
b) Eodem die ad tertia.
II Petr., I, 1-III, 18 : Simon Petrus, servus.
c) Eodem die ad sexta.
I Joan., I, 1-V, 21 : Quod fuit ab initio.
d) Ad nona eodem die.
Judith, I-XVI : Arphaxad rex Medorum.
57 *a) Die III in rogationibus ad matutinum.*
Ose., V, 1-VI, 6. Audite hoc sacerdotes.
b) Eodem die ad tercia.
II Joan., 1-11 : Senior electæ dominæ, et III Joan, 1-12 : Senior Gaio.
c) Eodem die ad sexta.
Jud., 1-25 : Judas J. C. servus.
d) Ad nona eodem die.
Esther, I - XVI : In diebus Assueri.
58. *In Ascensione Dni nri J. C.*
Act., I, 1-11 : Primum quidem.
Eph., IV, 1-13 : Obsecro vos ego vinctus in Dno.
59. *Die dominico post Ascensionem.*
Act., XIX, 1-12 : Cum venisset Paulus Ephesum.
60. *In sancto Pentecosten.*
Joel, II, 21-32 : Noli timere terra, exulta.
Act., II, 1-21. Cum complerentur dies P.
61. *Proxima dominica post Pentecosten.*
Gal., VI, 7-14 : Quæ seminaverit homo.
62. *In festivitate sancti Johannis Baptistæ.*
Is., XL, 1-10 : Consolamini popule meus.
Act., XIII, 16-47 : Surgens Paulus et manu silentium.
63. *In festo sanctorum Petri et Pauli.*
Rom., VIII, 15-27 : Non accepistis spiritum servit.
64. *In passione sancti Johannis Baptistæ.*
Is., XLIII, 1-13 : Dns creans tè Jacob et formans.
— — 22-XLIV, 5 : Non me invocasti Jacob.
Hebr., XI, 33-XII, 7 : Sancti per fidem vicerunt.
65. *Ad missam de novos fructus.*
Joel, II, 21-27 : Noli timere terra, exulta.
I Cor., IX, 7-15 : Quis militat suis stipendiis.
66. *In festo unius martyris.*
Is., LX, 4-16 : Leva in circuitu oculos tuos.
II Tim., II, 3 - (III, 12?) : Labora sicut bonus miles Christi.
67. *De plures martyres.*
Is., LXV, 13-LXVI, 2 : Ecce servi mei comedent.
Apoc., VI, 9-VII, 4 : Vidi subtus altare animas.
— — 9-12 : Post hæc vidi turbam magnam.
68. *De uno confessore.*
II Tim., III, 16-IV, 8 : Omnis scriptura divinitus.
69. *De plures confessores.*
Thren., III, 25-42 : Bonus est Dns sperantibus.
I Tim., VI, 7-16 : Nihil intulimus in hunc mundum.
70. *In depositione cui volueris.*
I Cor., XV, 51-58 : Ecce mysterium vobis dico.
71. *In natale episcopi.*
Hebr., XII, 28-XIII, 21 : Regnum immobile suscipientes.
72. *In natale episcoporum.*
Ezech. XXXIV, 1-31 : Propheta de pastoribus Israel.
I Petr., I, 3-25 : Benedictus Deus et Pater.
— V, 1-4 : Seniores ergo qui in vobis sunt.
73. *In depositione episcopi.*
Is., XXVI, 2-20 : Aperite portas et ingrediatur.
I Cor., XV, 1-22 : Notum vobis facio Evangelium.
74. *In dedicatione.*
Gen., XXVIII, 10-22 : Egressus Jacob de Bersabee.
I Cor., III, 9-17 : Dei sumus adjutores.

75. *In natale ecclesiæ.*
Is., LIV, 1-LVI, 7 : Lauda sterilis.
Eph., II, 8-22 : Gratia estis salvati per fidem.
76. *In velatione virginum.*
Is., LXI, 10-LXII, 7 : Gaudens gaudebo in Dno.
I Cor., VII, 25-40 : De virginibus præceptum.
77. *Hæc lectio legenda quando episcopi prædicare debent ut plebs decimas reddat.*
Malach., I, 6-11 : Filius honorat patrem.
I Cor., IX, 7-12 : Quis militat suis stipendiis.
78. *Quando diaconus ordinatur.*
Ezech., XLIV, 15-16 : Sacerdotes et Levitæ filii Sadoc.
I Tim., III, 8-13 : Diaconos similiter pudicos.
79. *Quando presbyter benedicitur.*
Tit., I, 1-6 : Paulus servus Dei, apostolus.
80. *In profectione itineris.*
I Tim., III, 14-16 : Hæc (vobis) scribo sperans me.
81. *De redeundo itinere.*
Rom., XV, 17-29 : Habeo gloriam in Ch. J. ad Deum.
82. *Incipiunt lectiones cotidianas.*
Is., LXIII, 7-LXIV, 4 : Miserationum Dni recordabor.
Eph., I, 15-23 : Audiens fidem vestram quæ est.
82*b*. *Item lectiones cotidianas.*
Malach., III, 17-IV, 6 : Erunt mihi in die qua ego facio.
Rom., X, 15.... Quam speciosi pedes evangel.

. . . . . .

LECTIONNAIRE DE SCHLETTSTADT

1. *Dominica I de adventum Domini.*
Is., VI, 1-10 : Anno quo mortuus est rex Ozias.
2. *Dominica II in advento Dni.*
Is., XXXV, 1-10 : Lætabitur deserta et invia.
3. *Dominica III de advento Dni.*
Is., LXII, 10-12 : Transite per portas.
— XLV, 8 : Rorate cœli desuper.
4. *Dominica IIII de advento Dni.*
Is., LIV, 1-5 : Lauda sterilis quæ non paris.
5. *Dominica V de advento Dni.*
Is., XL, 1-10 : Consolamini.
6. *Dominica sexta in adventum Dni.*
Is., XI, 1-10 : Egredietur, virga de radice
7. *In natale Dni.*
Is., IX, 1-7 : Primo temp. alleviata est terra.
8. *In Epiphania.*
Is., LX, 1-6 : Surge, inluminare.
9. *In caput quadrage.*
Joel, II, 11-14 : Dns dedit vocem suam ante.
10. *Secunda dominica in quadrag.*
Prov., III, 19-34 : Dns sapientia fundavit terram.
11. *Tertia dominica in quadrag.*
Is., LVIII, 1-8 : Clama, ne cesses.
12. *In media quadrag.*
Zac., VIII, 19-23 : Jejunium quarti, quinti.
13. *Quinta dominica in quadrag.*
Jer., XVIII, 13-23 : Interrogate gentes : quis audivit.
14. *Dominica in autentica.*
Zac., IX, 7-16 : Auferam sanguinem eius de ore.
15. *In Cina Dni ad missa.*
Exod., XII, 1-14 : Dixit Dns : mensis iste vobis principium.
16. *Diæ scm veneris in autentica.*
Is., LII, 11-LIII, 12 : Recedite, exite inde.
17. *In vigiliis Pasche.*
Act., VII, 2-10 : Viri frs et patres audite : Ds gloriæ.
18. *In Pascha.*
Act., II, 29-41 : Viri frs, liceat audenter dicere.
19. *Dominica post albas.*
Act., II, 42-47 : Erant perseverantes.
20. *Secunda dominica post albas.*
Act., III, 1-13 : Petrus et Joannes ascendebant.
21. *Dominica III post albas.*
Act., II, 22-28 : Viri Isr., audite : J. Naz., virum.
22. *Item actus apostolorum.*
Act., IV, 31-35 : Et cum orassent repletisunt omnes.
23. *Item actus apostolorum.*
Act., IV, 36-V, 11 : Joseph, cognominatus Barnabas.
24. *Lictio actus apostolorum.*
Act., VIII, 9-25 : Vir quidam nomine Simon (magus).
25. *Lictio actus apostolorum.*
Act., VIII, 26-40 : Angelus Dni loc. est ad Philippum.
26. *Lictio actus apostolorum.*
Act., IX, 1-22 : Saulus adhuc spirans.
27. *Lictio actus apostolorum.*
Act., IX, 36-44 : In Joppe fuit discipula, Tabitha.
28. *Lictio actus apostolorum.*
Act., XII, 1-7 : Misit Herodes rex manus.
29. *Actus apostol.*
Act., XIX, 4-17 : Joan. baptizavit bapt. pænit.
30. *In Pentecosten.*
Act., II, 1-21 : Cum complerentur dies P.
31. *Incip. cottidianas.*
Is., XXXVIII, 1-7 : Ægrotavit Ezechias usque.
32. *Cottidiana.*
Is., XL, 28-XLI, 4 : Numquid nescis aut non audisti?
33. *Cottidiana.*
Is., XLI, 8-14 : Israel, serve meus, Jacob.
34. *Cottidiana.*
Is., XLII, 5-9 : Hæc dicit Dns creans cœlos et extendens eos.
35. *Cottidiana.*
Is., XLIV, 24-28 : Hæc dic. Dns redemptor et formator.
36. *Cottidiana.*
Is., XLIX, 8-13 : In tempore placito exaudivi.
37. *De siccitate.*
Jer., XIV, 20-XV, 4 : Cognovimus Dne impietates.
38. *Item cottidiana.*
Jer., XVI, 19-21 : Dne fortitudo mea et robur.
39. *Item alia cottidiana.*
Jer., XXVI, 12-16 : Ait Jerem. : Dns misit me ut prophetarem.
40. *Cottidiana.*
Is., XL, 26-XLI, 12 : Levate in excelsum oculos.
41. *Cottidiana.*
Ezech., III, 17-21 : Fili hom., speculatorem dedi te.
42. *Cottidiana.*
Ezech., V, 5-13 : Ista est Jerus. in medio.
43. *Cottidiana.*
Ezech., XIV, 12-23 : Fili hom., terra cum peccaverit.
44. *Item cottidiana.*
Ezech., XVIII, 1-21 : Quid est quod inter vos.
45. *Cottidiana.*
Is., LXIII, 15-LXIV, 4 : Attende de cœlo et vide.
46. *Cottidiana.*
Ezech., XXXVII, 1-14 : Facta est super me manus.
47. *Cottidiana.*
Ezech., XXXVII, 21-25 : Ecce ego assumam filios.
48. *Cottidiana.*
Joel, II, 12-16 : Convertimini ad me in toto.
49. *Cottidiana.*
Jer., VII, 1-7 : Sta in porta domus Dni.
50. *Cottidiana.*
Jer., XVII, 7-14 : Benedictus vir qui confidit.
51. *In cap. quinquagensime.*
Is., LV, 6-12 : Quærite Dnm dum inveniri.
52. *Cottidiana.*
Is., XLIX, 1-5 : Audite insulæ et attendite.
53. *In calendas januarias.*
Is., XLV, 18-24 : Hæc dicit Dns creans cælos formans terram.

54. *Item cottidiana.*
Is., XLIII, 1-11 : Hæc dic. Dns creans te Jacob.
55. *Item alia cottidiana.*
Is., XLII, 1-4 : Ecce servus meus, suscipiam eum.
56. *Item alia cottidiana.*
Is., XLII, 10-21 : Cantate Dno canticum novum.
57. *Item alia cottidiana.*
Is., XXXIII, 2-9 : Dne miserere nostri, te enim.
58. *In sanctorum ubi volueris.*
Is., LXI, 10-LXII, 3 : Gaudens gaudebo in Dno.
59. *In dedicatione.*
III Reg., VIII, 22-30 : Stetit Salomon ante altare.

MISSEL DE BOBBIO.

1. *Missa romensis cottidiana.*
Dan., XII, 1-3 : In temp. illo consurget Michael.
II Cor., X, 17-XI, 2 : Qui gloriatur, in Dno.
Incipiunt lectiones de adventu Domini.
2. *Missa in adventum Domini.*
Malach., III, 1-6 : Ecce ego mittam angelum.
Jac., V, 7-12 : Patientes estote usque.
— —19-20 : Frs mei, si quis ex vobis.
3. *Item missa in adventum Domini.*
Rom., VIII, 3-6 : Deus filium suum mittens.
4. *Item missa in adventum Domini.*
Rom., XV, 8-13 : Dico enim C. J.,ministrum fuisse.
5. *Missa in vigilia Natalis Domini.*
Phil., IV, 4-7 : Gaudete in Dno semper.
6. *Missa in Natale Domini.*
Is., IX, 6-7 : Parvulus enim natus est.
Hebr., I, 1-5 : Multifarie.
7. *Missa sancti Stefani.*
Rom., I, 13-17 : Nolo vos ignorare quia sæpe.
8. *Missa sanctorum Infantum.*
Apoc., VI, 9-11 : Vidi subtus altare animas.
9. *Missa Jacobi et Johannis.*
Act., XII, 1-3 : Misit Herodes rex manus.
10. *Missa die Circumcisionis Domini.*
Phil., III, 2-6 : Videte circumcisionem. Nos enim sumus circumcisio.
11. *Missa in Ephyfania.*
Tit., II, 11-13 : Apparuit gratia Dei.
12. *Missa in cathedra sancti Petri.*
I Petr., I, 2-4 : Benedictus Deus et Pater.
13. *Missa in sanctæ Mariæ solemnitate.*
Eph., VI, 1-9 : Filii obedite parentibus.
14. *Missa in adsumptione sanctæ Mariæ.*
Apoc., XIV, 1-7: Ecce Agnus stabat supra montem.
15. *Missa Quadraginsimalis.*
III Reg., XIX, 3-15 : Venit Elias in Bersabee Juda.
II Cor., VI, 2-10 : Ecce nunc tempus acceptabile.
16. *Item missa jejunii.*
II Cor., XI, 19-28 : Libenter suffertis insipientes.
17. *Item missa jejunii.*
Rom., XIV, 11-18 : Vivo ego dicit Dns.
18. *Item missa jejunii.*
Rom., XII, 9-16 : Odientes malum, adhærentes.
19. *Item missa jejunii.*
Jac., II, 5 : Deus elegit pauperes.
20. *Missa in symboli traditione.*
Is., LVII, 1-4 : Justus perit et non est qui.
— — 13 : Qui autem fiduciam habet.
I Petr., II, 21-25 : In hoc enim vocati estis.
21. *Missa in Cæna Domini.*
I Cor., XI, 20-26 : Convenientibus vobis.
24. *Missa in vigiliis Paschæ.*
I Cor., V, 6-7 : Bona gloriatio vestra in C. Jesu.
25. *Missa prima die Paschæ.*
Apoc., I, 1-18 : Revelatio J. C. quam dedit.
Act., I, 1-8 : Primum quidem.
26. *Item missa paschalis.*
Apoc., IV, 1-8 : Vidi ostium apertum in cælo.
Act. I 12-14 : Reversi sunt (apostoli) Jerosolymam.
27. *Item missa paschalis.*
Apoc., XIV, 14-20 : Vidi nubem candidam.
Act., IX, 1-9 : Saulus adhuc spirans.
28. *Missa in Inventione sanctæ Crucis.*
Phil., II, 5-11 : Hoc enim sentite in vobis.
29. *Missa in Letanias dicenda.*
Joel, II, 12-23 : Convertimini ad me.
30. *Missa in Ascensione Domini.*
Apoc., VII, 9-12 : Vidi turbam magnam.
31. *Missa in Quinquaginsimo* (= *Pentecosten*).
Apoc., XXI, 9-21 : Veni et ostendam tibi sponsam.
Incipiunt lectiones cottidianas.
32. *Missa sancti Johannis Baptistæ.*
Jer., XXIX, 7-14 : Quærite pacem civitatis.
Phili., IV, 4-9 : Gaudete in Dno semper.
33. *Missa in sancti Johannis passione.*
Eccli., XXXI, 8-11 : Beatus vir qui inventus est.
34. *Missa in natale Petri et Pauli.*
Rom., V, 1-9 : Justificati ergo ex fide.
35. *Missa sancti Sigismundi regis.*
I Joan., II, 15-16 : Nolite diligere mundum.
36. *Missa in sanctorum Martyrum.*
Apoc., VII, 13-17 : Respondit unus de senioribus.
Hebr., XI, 33-34 : Sancti per fidem vicerunt.
37. *Missa unius martyris.*
II Tim., IV, 17-18 : Dominus mihi astitit.
38. *Missa de uno confessore.*
Jer. : *cento*; Prov., X, 6 ; Eccli., III, 15; Prov., IV, 18; XXXI, 20, 25, 26, 27 : I Cor., IX, 22;
Tit. (*cento* ex variis locis scripturæ neque ad verbum neque ad sensum relatis, v. g. Job., XXI, 12; Eccli, L, 20?).
39. *Missa sancti Martini episcopi.*
Jer., XVII, 7-10 : Benedictus vir qui confidit.
— — 12-14 : Solium gloriæ.
II Tim., III, 16-IV, 8 : Omnis Scriptura divinitus.
40. *Missa unius virginis.*
I Cor., VII, 25-34 : De virginibus autem præceptum.
41. *Missa pro ægrotis.*
Jac., V, 14-18 : Infirmatur quis in vobis.
42. *Missa in dedicatione.*
Gen., XXVIII, 10-22 : Egressus Jacob de Bersabee.
I Cor., III, 9-17 : Dei sumus adjutores.
43. *Missa in honore sancti Michael.*
Apoc., XII, 7-11 : Factum est prælium in cælo.
44. *Missa pro iter agentibus.*
Eph., V, 15-16 : Videte quomodo caute ambuletis.

. . . . . .

45. *Missa quomodo sacerdos pro se orare debet.*
Jac., I, 19-21: Scitis frs mei dilect., sit omnis homo.
46. *Missa omnimoda.*
I Joan., I, 8-9 : Si dixerimus quon. peccatum.
II, 1-5 : Sed et si quis peccaverit.
47. *Missa votiva.*
Rom., XV, 30-33 : Obsecro vos per Dnm nrm.
48. *Missa votiva.*
Eccle., V, 3-6 : Si quid vovisti Deo.
49. *Item missa votiva.*
Rom., XV, 4-7 : Quæcumque scripta sunt.
50. *Missa pro vivis et defunctis.*
Col. (« Farrago ex Scripturæ verbis contexta. » Mabillon. « Le tout ressemble à quelques-uns des sermons de l'appendice aux sermons de S. Augustin. » Neale et Forbes).
Lectiones dominicales.
52. *Missa dominicalis.*
Ezech., XVIII, 1-9 : Quid est quod inter vos.
Gal., V, 22-VI, 2 : Fructus spiritus est caritas.
53. *Missa dominicalis.*
Apoc., V, 1-9 : Vidi in dextera sedentis.
— — 13 : Et omnes audivi dicentes.
I Cor., XV, 12-22 : Si Christus prædicatur quod.

54. *Missa dominicalis.*
Malach., III, 10-14 : Inferte omnem decimam.
— — 18 : Convertimini et videbitis.
— IV, 2, 5, 6 : et orietur vobis.
Rom., VI, 12-18 : Non ergo regnet peccatum.
55. *Item missa dominicalis.*
Col., III, 5-11 : Mortificate membra vestra.
56. *Missa dominicalis.*
Rom., X, 8-13 : Hoc est verbum fidei.
57. *Legendis cottidianis.*
Rom., XVI, 17-20 : Rogo vos ut observetis.
58. *Item alia (missa cottidiana dominicalis).*
II Cor., V, 10 : Omnes nos manifestari oportet.
Gal., VI, 8-10 : Quæ seminaverit homo.
59. *Item alias lectiones cottidianas.*
Tit., II, 15 - III, 4 : Hæc loquere et exhortare.
60. *Item lectiones cottidianæ.*
Col., III, 12-15 : Induite vos sicut electi Dei.
61. *Item lectiones cottidianas.*
Phil., I, 7-8 : (Scio) socios gaudii mei vos esse.
62. *Legenda in depositione sacerdotis.*
I Thess., IV, 13-17 : Nolumus vos ignorare de dormientibus.
63. *Lectiones pro defunctis.*
Rom., XIV, 7-9 : Nemo nostrum, sibi vivit.

3° *Le système ambrosien.* — La liturgie ambrosienne a été étudiée dans le *Dictionn.*, t. I, au mot AMBROSIENNE (*Liturgie*) [1]. On se bornera ici à présenter le système des lectures de cette liturgie d'après trois documents ambrosiens anciens.

Le premier est le *Capitulare epistolarum S. Pauli* du manuscrit *VIII* du fonds de la reine de Suède, appartenant maintenant à la bibliothèque Vaticane, sous la cote *Reginensis* 9 et datant du VII^e^ siècle. Ce ms a été édité pour la première fois, en 1691, par Tommasi [2], puis par Georgi [3], puis par Vezzosi [4].

Depuis lors il avait disparu et était considéré comme perdu, quand il fut retrouvé récemment en Autriche par dom H. Quentin, qui donna à son tour, une nouvelle édition du catalogue plus exacte que les précédentes [5]. L'origine ambrosienne du texte du *Regin.* 9 a été reconnue par Tommasi et démontrée par Georgi, en se basant sur l'analyse du sanctoral. On trouvera ci-dessous la reproduction du texte donné par dom Quentin. Les mots placés entre parenthèses ont été ajoutés pour faciliter les comparaisons.

Le second document est le sacramentaire de Bergame, édité par dom P. Cagin [6], d'après le manuscrit du X^e^-XI^e^ siècle appartenant à la bibliothèque de Sant'Alessandro in Colonna, à Bergame. Ce texte n'est peut-être pas le plus important de ceux qui existent encore, mais il est le seul publié jusqu'à présent [7]. Il ne contient pas (sauf en quelques cas : féries de carême, jeudi et samedi saints, litanies majeures) la première série de lectures prophétiques (ou Ancien Testament) que le rite ambrosien a conservée de l'usage antique (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1402). Il a donc été nécessaire de le compléter par un troisième document qui ne présente que cette seule série prophétique : c'est un ms du XII^e^ siècle non coté appartenant au trésor de la cathédrale de Milan. Il a été édité par dom Cagin, à la suite du sacramentaire de Bergame [8].

REGINENSIS 9.

1. *In vigiliis Natalis Domini.*
Rom., VIII, 3 : Ds filium suum mittens in similitudinem.
2. *In Natalem Domini.*
Gal., IV, 1 : Dico autem quamdio heres.
3. *In sancti Stephani.*
II Tim., III, 16 : Omnis scriptura divinitus.
4. *Innocentorum.*
I Cor., III, 1 : Non potui vobis loqui (quasi).
5. *In sancti Jacobi.*
Gal., II, 9 : Petrus et Jacobus et Johannis.
6. *In sancti Johannis evangelistæ.*
Rom., X, 8 : Hoc est verbum fidei.
7. *In kalendas januarias.*
I Cor., VIII, 4 : De escis quæ idolis immolantur.
8. *In vigiliis Epiphaniæ.*
II Cor., IV, 6 : Deus qui dixit de tenebris lumen.
9. *In Epiphania.*
Tit., II, 11 : Apparuit gratia Dei et Salvatoris.
10. *In sancti Sebastiani.*
Rom., I, 13 : Nolo vos ignorare quia.
11. *In sanctæ Agnen.*
I Cor., VII, 25 : De virginibus præceptum Dni.
12. *In sancti Vincenti.*
II Tim., III, 16 : Omnis scriptura divinitus.
13. *In sancti Bavillæ.*
Hebr., II, 9 : Pro omnibus gustare mort(i).
14. *In sanctæ Agathe.*
II Cor., X, 15 : Spem habentes crescent(es).
15. *In sanctæ Mariæ.*
Hebr., I, 1 : Olim locutus est Deus.
16. *In caput Sexagesimæ.*
II Cor., VI, 12 : Non angustamini.
17. *In caput Quadragesimæ.*
II Cor., VI, 2 : Ecce nunc tempus acceptabile.
18. *In Quadragesima Dominica II.*
I Tim., I, 15 : Homano sermo et omni (acceptione).
19. *In dominica III.*
Gal., VI, 7 : Nolite errare, Deus autem (non).
20. *In dominica IIII.*
I Cor., I, 26 : Videte vocationem vestram.
21. *In dominica V.*
Rom., XIII, 12 : Abiciamus opera tenebrarum.
22. *In Cina Domini.*
I Cor., XI, 23 : Ego accipi a Domino.
23. *In vigiliis Paschæ.*
I Cor., X, 1 : Nolo vos ignorare quod patres (nostri).
24. *In sollemnitate Pasche.*
I Cor., V, 6 : Nescitis quia modicum firmentum.
25. *Secunda firia in Pascha.*
Rom., VI, 3 : Quicumque baptizati sumus.
26. *Tertia feria in albas.*
Gal., III, 27 : Quicumque enim in Christo (baptiz.).
27. *Quarta feria in albas.*
Eph., II, 4 : Deus qui divis est in misericordia.
28. *Quinta firia in albas.*
Eph., IV, 23 : Renovamini spiritus mentes.
29. *Sexta firia in albas,*
I Thess., I, 2 : Gratias agimus Deo semper.
30. *Sabbato in albas.*
II Tim., II, 4 : Nemo militans Deo obligat se.
31. *Dominica post albas depositas.*
Phil., IV, 4 : Gaudete in Domino semper.
32. *Tertia firia post Pascha.*
Rom., VI, 12 : Non regnit peccatum.
33. *In mediantem diem festum.*
I Tim., II, 1 : Obsecro itaque primum (omnium).
34. *In Ascensionem Domini.*
Eph., IV, 1 : Obsecro itaque vos ego vinctus.
35. *In Lætinia.*
II Cor., VII, 4 : Multa mihi fiducia ad vos.

[1] Voir *Dictionn.*, au mot AMBROSIEN (*Rit*), t. I, col. 1373 sq. par l'abbé P. Lejay. — [2] *Antiqui libri missarum romanæ Ecclesiæ*, p. 137. — [3] *Liturgia romani pontificis*, t. III, p. 227-231. — [4] Dans son édition des *Opera B. Thomasii*, t. V, p. 424-427. — [5] Dans la *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 259-266. — [6] *Auctarium Solesmense, series liturgica*. Solesmes, 1900, t. I. — [7] Cf. Lejay, *art. cité*, *Dictionn.* t. I, col. 1375-1376. — [8] *Auctarium Solesmense*, p. 193-207.

36. *In vigiliis Pentecosten.*
I Cor., II, 10 : Nobis revelavit Deus per spiritum suum.
37. *In Pentecosten.*
I Cor., XII, 1 : (De spiritualibus) nolo vos ignorare : scitis quoniam gentes.
38. *In sancti Eleutheri.*
II Cor., I, 3 : Benedictus Deus et Pater Dni nri.
39. *In sancti Georgii.*
Eph., I, 3 : Benedictus Deus et Pater Dni nri J.
40. *In Dedicatione Salvatoris.*
I Cor., III, 16 : Nescitis quia templum Dei estis.
41. *In sancti Victoris.*
42. *In sancti Pangrati.*
43. *In sancti Viti.*
44. *In sanctorum Protasi et Gervasi.*
Phil., I, 3 : Gratias ago Deo meo semper.
45. *In vigilia sancti Johannis Baptistæ.*
Gal., IV, 12 : Obsecro vos : nihil me lesistis.
46. *In natale ipsius.*
Eph. II, 11 : Memores estote (quod aliquando) vos gentis (in carne).
47. *In sanctorum Petri et Pauli.*
II Cor., XI, 19 : Libenter suffer(tis) insipientes.
48. *In sancti Thomæ apostoli.*
I Cor., XV, 1 : Notum vobis facio Evangelium (quod).
49. *In sanctorum Naboris et Filicis.*
Hebr., XI, 33 : Sancti per fidem devicerunt.
50. *In sancti Apollinaris.*
II Tim., III, 10 : Fili adsecutus es doctrinam.
51. *In sancti Nazari.*
II Tim., II, 4 : Nemo militans Deo (obligat se).
52. *In Macchaveorum.*
I Thess., II, 3. Nam exortatio nostra non ex errore.
53. *In sancti Sixti.*
II Tim., I, 3 : Gratias ago Deo meo cui servio.
54. *In sancti Laurenti.*
II Cor., IX, 6 : Hoc dico : quia qui parcit (seminat).
55. *In sancti Ypoliti.*
II Thess., II, 13 : Nos devemus gratias agere (Deo).
56. *In sancti Mame.*
I Cor., IX, 7 : Quis militat suis stipendiis.
57. *In sancti Genesi.*
Phil., I, 12 : Scire vos volo (quia quæ circa me).
58. *In sancti Johannis decollatione.*
59. *In sancti Cibriani.*
I Cor., IX, 24 : Scitis quia qui in stadio suo.
60. *In sanctæ Æufimiæ.*
I Cor., VII, 25 : De virginibus præceptum (Dni).
61. *In sanctorum Cosmæ et Damiani.*
Rom., VIII, 28 : Scimus quoniam dili(gentibus Deum).
62. *In sancti Martini.*
I Tim., VI, 6 : Magna pietas cum suffertis.
63. *In sancti Antonini.*
II Thess., I, 3 : Gratias agere devemus Deo.
64. *In sancti Romani.*
I Cor., XIV, 4 : Qui loquitur linguis, semetipsum (ædificat).
65. *In sancti Andreæ.*
Hebr., X, 32 : Rememoramini (pristinos dies).
66. *Item de Adventu ante una dominica.*
Rom., XI, 13 : Vobis dico gentibus (quamdiu).
67. *Dominica I de Adventu.*
Gal., III, 11 : Quoniam in lege nemo iustificatur.
68. *Dominica II de Adventu.*
II Tim., II, 4 : Nemo militans (Deo obligat se).
69. *Dominica III de Adventu.*
Phil., IV, 4 : Gaudete in Domino semper.
70. *Dominica IIII de Adventu.*
I Tim., I, 15 : Fidelis sermo et (omni acceptione).
71. *Dominica V de Adventu.*
I Tim., II, 1 : Obsecro itaque primum (omnium
72. *Dominica ante Natalem Domini.*
Rom., XV, 8 : Dico enim Christum Jhesum ministrum (fuisse circumcisionis).

SACRAMENTAIRE DE BERGAME.

1. *Depositio S. Martini episcopi* (*XI novembris*).
I Tim., III, 16-IV, 8 : Magnum est pietatis sacramentum.
2. *Natale S. Romani* (*XVIII novembris*).
I Cor., XIV, 1-19 : Sectamini caritatem, æmulamini.
3. *Natale sanctæ Cæciliæ* (*kal. decem*).
I Cor., VII, 12-17 : Si quis uxorem habet infidelem.
4. *Natale sancti Clementis* (*VIII kal. dec.*).
Phil., III, 17-IV, 3 : Imitatores mei estote.
5. *Nat. S. Andreæ, missa in vigiliis.*
Eph., I, 3-14. Benedictus Deus et Pater.
5 *bis. Mane ad missam.*
Gal., I, 3-12 : Gratia vobis et pax a Deo Patre.
7. *Ordinatio beati Ambrosii* (*VII id. dec.*).
Missa in vigiliis.
Hebr., V, 1-6 : Omnis pontifex ex hominibus.
7 *bis. Mane ad missam.*
Eph., III, 2-11 : Audistis dispensationem gratiæ.
8. *Dominica prima de Adventu.*
II Thess., II, 1-14 : Rogamus vos per adventum Dni.
9. *Dom. II de Adventu.*
Rom., XV, 1-13 : Debemus nos firmiores imbecill.
10. *Dom. III de Adventu.*
Rom., XI, 25-36 : Nolo vos ignorare mysterium hoc.
11. *Dom. IIII de Adventu.*
Hebr., X, 35-39 : Nolite amittere confidentiam.
12. *Dom. V de Adventu.*
Gal., IV, 22-V, 1 : Scriptum est q. Abraham duos filios habuit.
14. *Dom. VI de Adventu, ad sanctam Mariam.*
Phil., IV, 4-9 : Gaudete in Dno semper.
16. *In vigilia Natalis Domini.*
Hebr., X, 37-39 : Qui venturus est veniet.
16 *bis. In Natale Domini, in nocte sancta.*
Gal., IV, 4-6 : Postquam venit plenitudo temporis.
16 *ter. Mane ad missam.*
Hebr., I, 1-8 Multifariam.
18. *Natal. sancti Stephani* (*VII kal. jan.*).
II Tim., III, 16-IV, 8 : Omnis scriptura divinitus.
20. *Nat. sci Johannis evangel.* (*VI kal. jan.*).
Rom., X, 8-15 : Hoc est verbum fidei quod.
21. *Nat. Innocentum* (*V kal. jan.*).
Rom., VIII, 14-21 : Quicumq. Spiritu Dei aguntur.
22. *Nat. sancti Jacobi* (*IIII kal. jan.*).
Gal. I, 11-19 : Notum facio vobis Evangel. quod evang.
24. *Dom. post natal. Domini.*
Rom., VIII, 3-11 : Deus Filium suum mittens in simil.
25. *Octava Domini* (*kal. jan.*).
Phil., III, 1-8 : Gaudete in Dno. Eadem vobis.
26. *Vigilia Epiphaniæ* (*non. jan.*) *ad missam.*
Tit., III, 3-7 : Eramus nos aliquando insipientes.
26 *bis. Mane ad missam.*
Tit., II, 11-III, 2 : Apparuit gratia Dei Salvatoris.
27. *Dom. I post Epiphaniam.*
Eph., IV, 23-28 : Renovamini spiritu mentis vestræ.
28. *Dom. II post Epiphaniam.*
Rom., VIII, 22-27 : Scimus quod omnis creatura ingemiscit.
29. *Dom. III post Epiphaniam.*
Gal., V, 26-VI, 6 : Si vivimus spiritu, spiritu.
30. *Dom. IIII post Epiphaniam.*
Col., I, 3-11 : Gratias agimus Deo et Patri Dni.

31. *Dom. V post Epiphaniam.*
Col., II, 1-7 : Volo vos scire qualem sollicitudinem.
32. *Nat. sancti Sebastiani (XIII kal. febr.).*
II Cor., IV, 6-10 : Deus qui dixit de tenebris lumen.
33. *Nat. sanctæ Agnes (XII kal. febr.).*
I Cor., VII, 32-40 : Volo vos sine sollicitudine esse.
34. *Nat. sancti Vincentii (XI kal. febr.).*
II Cor., I, 3-7 : Benedictus Deus et Pater Dni.
35. *Nat. sanctorum Babylæ et trium parvulorum (VIIII kal. febr.).*
I Thess., II, 2-12 : Fiduciam habuimus in Deo.
36. *Sancti Julii (pridie kal. febr.).*
I Tim., VI, 12-16 : Confessus es bonam confession.
37. *Sancti Severi (kal. febr.).*
II Tim., III, 16-IV, 8 : Omnis scriptura divinitus.
38. *Purificatio sanctæ Mariæ (IIII non. febr.).*
Rom., VIII, 3-11 : Deus Filium suum mittens.
39. *Nat. sanctæ Agathæ (non. febr.).*
II Cor., X, 17-XI, 10 : Qui gloriatur, in Dno glor.
40. *Sanctorum Fausti et Jobitæ (XIIII kal. mar.).*
II Cor., XIII, 7-12 : Oro Deum ut nihil faciatis.
41. *Dominica in Septuagesima.*
I Cor., IX, 24-X, 4 : Nescitis quod hi qui in stadio.
42. *Dominica in Sexagesima.*
I Cor., IX, 7-12 : Quis militat suis stipendiis.
43. *Dominica in Quinquagesima.*
II Cor., VI, 14-VII, 3 : Nolite jugum ducere.
44. *Dom. in caput Quadragesimæ.*
II Cor., VI, 1-10 : Hortamur vos ne in vacuum.
45. *Fer. II in Quadr. hebdom. I.*
Ezech., XXXIV, 11-16 : Ecce ego requiram oves meas.
46. *Fer. III hebdom. I.*
Is., LV, 6-11 : Quærite Dnm dum inveniri potest.
47. *Fer. IIII hebdom. I.*
III Reg., XIX, 3-8 : Venit Helias in Bersabæ Juda.
48. *Fer. V hebdom. I.*
Ezech., XVIII, 1-9 : Quid est quod inter vos parabolam.
49. *Fer. VI hebdom. I.*
Ezech., XVIII, 20-28 : Anima quæ peccaverit, ipsa.
50. *Sabbato hebdom. I.*
Sap., XXXVI, 1-10 : Miserere nostri Deus omnium.
Rom., XIII, 10-XIV, 9 : Dilectio proximi malum non operatur.
51. *Dom. I de Quadragesima.*
Eph., I, 15-23 : Audita fide vestra quæ est in Ch.
52. *Fer. II hebdom. II.*
Dan., IX, 15-19 : Dne Ds nr qui eduxisti populum.
53. *Fer. III hebdom. II.*
III Reg., XVII, 8-16 : Surge et vade in Sareptha Sidon.
54. *Fer. IIII hebdom. II.*
Esth., XIII, 9-17 : Oravit Esth. : Dne Ds rex omnipotens.
55. *Fer. V hebdom. II.*
Jer., XVII, 5-10 : Maledictus homo qui confidit.
56. *Fer. VI hebdom. II.*
Gen , XXXVII, 6-22 : Audite somnium meum.
57. *Sabbato II hebdom. II.*
Eph., V, 1-9 : Estote imitatores Dei sicut filii.
59. *Dominica II de Abraham.*
I Thess., II, 20-III, 8 : Vos estis gloria nostra et gaudium.
60. *Fer. II hebdom. III.*
IV Reg., V, 1-15 : Neman princeps militiæ regis.
61. *Fer. III hebdom. III.*
IV Reg., IV, 1-7 : Mulier quædam clamabat ad Heliseum. Servus tuus, vir meus mortuus est.
62. *Fer. IIII hebdom. III.*
Exod., XX, 12-24 : Honora patrem tuum et matrem.
63. *Fer. V hebdom. III.*
Jer., VII, 1-7 : Sta in porta domus Domini.
64. *Fer. VI hebdom. III.*
Num., XX, 1-13 : Convenerunt filii Israel ad Moysen.
65. *Sabbato III hebdom. III.*
I Thess., II, 13-20 : Gratias agimus Deo sine intermiss.
66. *Dominica de cæco.*
I Thess., IV, 1-12 : Rogamus vos et obsecramus.
67. *Fer. II hebdom. IIII.*
III Reg., III, 16-28 : Venerunt duæ mulieres meretrices.
68. *Fer. III hebdom. IIII.*
Exod., XXXII, 7-14 : Descende de monte quia peccavit.
69. *Fer. IIII hebdom. IIII.*
Is., I, 16-19 : Lavamini, mundi estote.
70. *Fer. V hebdom. IIII.*
IV Reg., IV, 25-38 : Venit mulier Sunamitis ad Heliseum.
71. *Fer. VI hebdom. IIII.*
III Reg., XVII, 17-24 : Ægrotavit filius mulieris matris.
72. [*Sabbato IIII*].
I Thess., V, 12-23 : Rogamus vos ut noveritis eos.
73. *Dominica de Lazaro.*
Eph., V, 15-22 : Videte quomodo caute ambuletis.
74. *Fer. II hebdom. V.*
Jon., III, 1-10 : Surge, vade in Nineve civitate.
75. *Fer. III hebdom. V.*
Dan., XIV, 27-42 : Congregati sunt Babylonii ad regem : Trade nobis Danihelum.
76. *Fer. IIII hebdom. V.*
Lev., XIX, 11-19 : Ego sum Dns D. v. non facietis furtum.
77. *Fer. V hebdom. V.*
Dan., III, 34-45 : Oravit Daniel. Dne ne disperdas.
78. *Fer. VI hebdom. V.*
Jer., XVII, 13-18. Dne omnes qui te derelinquunt.
79. *Sabbato in traditione symboli.*
Eph., VI, 10-19 : Confortamini in Dno et in potentia.
81. *Dominica in Ramis olivarum.*
II Thess., II, 15-III, 5 : State et tenete traditiones.
82. *Feria II in autentica.*
Is., L, 5-10 : Dns Ds aperuit mihi aurem.
83. *Feria III.*
Jer., XI, 18-20 : Dne demonstrasti mihi et cognovi.
84. *Feria IIII in autentica.*
Is., LXII, 11 : Dicite filiæ Sion, ecce Salvator.
— LXIII, 1-7 : Quis est iste qui venit de Edom.
85. *Feria V in autentica.*
I Cor., XI, 20-34 : Convenientibus vobis in unum.
87. *In sancto sabbato.*
Gen., I, 1 : In principio creavit.
Gen., XXII, 1 : Temptavit Deus Abraham.
Exod.? : Quinta generatione ascenderunt.
Exod., XII, 1 : Dixit Dns ad Moysen et Aaron.
Is., LIV, 17 : Hæc est hereditas servorum Dni.
Is., I, 16 : Lavamini mundi estote.
88. *In vigiliis Paschæ : in ecclesia minori.*
Rom., I, 1-7 : Paulus, servus C. Jh., vocatus.
89. *Item alia missa in ecclesia majori.*
Eph., IV, 1-6 : Obsecro vos, ego vinctus in Dno.
90. *Mane die sancto Paschæ in ecclesia minori pro baptizatis.*
Rom., V, 8-11 : Commendat suam caritatem Deus.
91. *Item alia missa in ecclesia majori.*
I Cor., XV, 3-10 : Tradidi vobis in primis quod accepi.
92. *Feria II in albis, missa pro baptizatis.*
I Cor., V, 7-8 : Expurgate vetus fermentum.
93. *Item missa in ecclesia majori.*
Rom., VI, 3-4 : Quicumque baptizati sumus in C.

95. *Feria III in albis, missa in ecclesia majori.*
I Cor., VIII, 8-13. Esca nos non commendat Deo.
97. *Feria IIII in albis, missa in ecclesia majori.*
I Cor., X, 1-4 : Nolo vos ignorare q. patres nostri.
99. *Feria V in albis, missa in ecclesia majori.*
I Cor., X, 16-17 : Calix benedictionis cui bened.
101. *Feria VI in albis, missa in ecclesia majori.*
I Cor., XV, 12-22 : Si Christus prædicatur quod.
103. *Die sabbati in albis depositis, mis. in eccl. majori.*
I Tim., II, 1-7 : Obsecro primum omnium fieri.
104. *Dominica in albis depositis.*
Col., II, 8-15 : Videte ne quis vos decipiat.
105. *Dominica II post Pascha.*
Phil., III, 17-IV, 1 : Imitatores mei estote.
106. *Dominica III post Pascha.*
II Cor., VII, 10-12. Tristitia quæ secundum Deum.
108. *Dominica IIII post Pascha.*
Phil., II, 12-18 : Obœdite Deo sicut semper.
109. *Dominica V post Pascha.*
Hebr., XII, 1-7 : Deponentes omne pondus.
112. [*In Ascensione Domini*] *mane ad missam.*
Eph., IV, 7-12 : Unicuique nostrum data est.
113. *Dominica post Ascensionem Domini.*
Rom., III, 19-26 : Scimus q. quæcumque lex.
115. *De letaniis die primo.*
Joel, II, 12-21 : Convertimini ad me in toto corde.
117. *Die secundo.*
Ose., XIV, 2-10 : Convertere Israel ad Dominum.
119. *Die tertio.*
Sap., XXXVI, 1-10 : Miserere nostri Deus omnium.
121. *In vigil. Pentecostes.*
I Cor., II, 10-16 : nobis revelabit Deus per Spiritum.
123. *Die Pentecost., missa in eccl. majori.*
I Cor., XII, 1-11 : De spiritualibus nolo vos ignorare.
124. *Dom. I post Pentecost.*
I Cor., XV, 24-38 : Cum evacuaverit Ds P. omn. principat.
125. *Dom. II post Pentecost.*
Gal., V, 16-26 : Spiritu ambulate.
126. *Dom. III post Pentecost.*
Rom., XIV, 9-18 : In hoc Christus mortuus est.
127. *Dom. IIII post Pentecost.*
Col., III, 12-16 : Induite vos sicut electi Dei.
129. *Missa canonica.*
Gal., VI, 7-10 : Nolite errare, Deus non irridetur.
134. *Dom. V post Pentecost.*
Rom., VII, 14-25 : Scimus quia lex spiritalis est.
135. *Dom. VI post Pentecost.*
Rom., XII, 1-3 : Obsecro vos per misericordiam.
136. *Dom VII post Pentecost.*
Rom., XII, 5-16 : Unum corpus sumus in Christo.
137. *Dom. VIII post Pentecost.*
Gal., VI, 7-10 : Nolite errare, Deus non irridetur.
138. *Dom. VIIII post Pentecost.*
Rom., VI, 19-23 : Humanum dico.
139. *Dom. X post Pentecost.*
Col., III, 5-11 : Mortificate membra vestra.
140. *Dom. XI post Pentecost.*
I Cor., VI, 3-11 : Nescitis q. angelos judicabimus.
141. *Dom. XII post Pentecost.*
Rom., XII, 16-21 : Nolite fieri prudentes.
142. *Dom. XIII post Pentecost.*
Rom., V, 12-17 : Sicut per unum hominem.
143. *Dom. XIIII post Pentecost.*
Hebr., XIII, 17-22 : Obœdite præpositis vestris.
144. *Dom. XV post Pentecost.*
Hebr., XIII, 1-8 : Caritas fraternitatis.
145. *Dom. XVI post Pentecost.*
Eph., V, 6-14 : Nemo vos seducat.
146. *Dom. XVII post Pentecost.*
II Cor., VIII, 16-21 : Gratias Deo qui dedit optimam.
147. *Dom. XVIII post Pentecost.*
Eph., VI, 1-9 : Obœdite parentibus vestris.
148. *Dom. XVIIII post Pentecost.*
Phil., I, 3-11 : Gratias ago Deo meo in omni memoria.
149. *Dom. XX post Pentecost.*
Col., III, 17-IV, 6 : Omne quodcumque facitis.
150. *Dom. XXI post Pentecost.*
Rom., VI, 12-18 : Non regnet peccatum.
151. *Dom. XXII post Pentecost.*
Rom., XIII, 1-8 : Omnis anima potestatibus.
152. *Dom. I post dedicationem ecclesiæ.*
I Cor., XII, 13-24 : Omnes nos in unum corpus.
153. *Dom. II post dedic. eccl.*
Rom., XIII, 1-8 : Omnis anima potestatibus.
155. *Depositio S. Gregorii papæ (IV id. mar.).*
Epist. de confessor.
157. *Depositio S. Ambrosii episc. (die V april).*
Col., III, 1-4 : Si consurrexistis cum Christo.
159. *Nat. S. Georgii mart. (VIII kal. mai.).*
II Cor., I, 8-14 : Nolumus vos ignorare de tribulatione.
160. *Nat. apost. Philyppi et Jacobi (kal. mai.).*
I Cor., IV, 9-15 : Puto quod nos Deus apostolos.
161. *Inventio S. Crucis (V non. mai.).*
Phil., II, 5-11 : Hoc sentite in vobis.
162. *Nat. S. Victoris mart. (VIII id. mai.).*
I Cor., XV, 49-57 : Sicut portavimus imaginem.
163. *Translatio S. Nazarii (VI id. mai.).*
II Cor., IV, 6-10 : Deus qui dixit de tenebris lumen.
164. *Translat. S. Victoris et nat. SS. Felicis et Fortunati (prid. id. mai.).*
I Cor., XII, 27-XIII, 8 : Vos estis corpus Christi.
165. *Depositio S. Dionisii (VIII kal. jun.)*
Epist. de confessor.
166. *Nat. SS. Sisinnii, Martirii et Alexandri (IV kal. jun.).*
II Cor., II, 14-III, 3 : Gratias Deo qui semper triumphat.
167. *Nat. S. Viti (XV kal. jul.).*
I Cor., XIII, 11-XIV, 1 : Cum essem parvulus.
168. *Vig. SS. Protasii et Gervasii (XIII kal. jul.).*
Epist. de plur. martyr.
169. *Mane ad missam.*
Eph., II, 1-10 : Cum essetis mortui delictis.
170. *Nat. S. Juliani, mart. (X kal. jul.).*
Epist. de uno martyre.
173. *Nat. S. Johannis Baptistæ.*
Gal., I, 11-19 : Notum facio vob., evang. quod evang.
174. *Nat. SS. Johannis et Pauli (VI kal. jul.).*
Omnia de plurim. martyr.
175. *Vig. nat. apost. Petri et Pauli (III kal. jul.).*
Eph., I, 3-14 : Benedictus Deus et Pater.
177. *Mane ad missam.*
II Cor., XI, 16-XII, 9 : Ne quis me putet insipientem.
178. *Translatio S. Thomæ apost. (V non. jul.).*
Eph., I, 3-14 : Benedictus Deus et Pater.
179. *Nat. SS. Naboris et Felicis (die XII jul.).*
Eph., II, 13-22 : Vos qui aliquando eratis longe.
180. *Nat. S. Quirici (XVII kal. aug.).*
I Cor., XIII, 11-XIV, 1 : Cum essem parvulus.
181. *S. Materni episcopi (die XVIII jul.).*
Omnia de uno confessore.
182. *Nat. S. Apollinaris (X kal. aug.).*
II Cor., I, 8-14 : Nolumus vos ignorare de tribulatione.
183. *S. Christinæ (VIIII kal. aug.).*
Omnia de virgin.
184. *S. Jacobi et Johannis evang. (eodem die).*
Omnia de apostol.
185. *Vig. nat. SS. Nazari et Celsi (V kal. aug.).*
Epist. de plurim. mart. : Sancti per fidem.
186. *Mane ad missam.*
Col., I, 13-23 : Gratias Deo P. qui dignos nos.

187. *Nat. SS. Machabeorum et depositio S. Eusebii (kal. aug.).*
Rom., VIII, 28-39 : Scimus q. diligentibus Deum.
188. *Nat. Syxti (VIII id. aug.).*
II Tim., I, 6-13 : Admoneo te ut resuscites.
189. *Nat. SS. Donati et Carpofori (VII id. aug.).*
Epist. de plurim. sanctorum.
190. *Vig. nat. S. Laurentii levitæ et mart. (IV id. aug.).*
II Cor., IX, 10-15 : Qui administrat semen seminanti.
191. *Mane ad missam.*
II Cor., IX, 6-9 : Qui parce seminat.
192. *Nat. SS. Ypoliti et Cassiani (idib. aug.).*
I Tim., I, 12-17 : Gratias ago ei qui me confortavit.
193. *Depositio S. Simpliciani episc. et translatio SS. Sisinnii, Martirii et Alexandri (XVIII kal. sept.).*
Rom., VI, 5-11 : Si complantati facti sumus.
194. *Assumptio beatæ Mariæ.*
Eccli., XXIV, 11-20 : In omnibus requiem.
195. *SS. Mames et Agapiti (die XVIII aug.).*
I Cor., IX, 7-12 : Quis militat suis stipendiis.
196. *Nat. S. Genesii (VIII kal. sept.).*
Phil., I, 12-21 : Scire vos volo quia quæ circa me.
197. *S. Alexandri (VII kal. sept.).*
II Cor., III, 17-IV, 5 : Ubi Spiritus Dni, ibi libertas.
198. *Depositio S. Augustini (V kal. sept.).*
Epist. de confessor.
199. *Decollatio S. Johannis Baptistæ (IV kal. sept.).*
Gal., IV, 13-18 : Scitis quia per infirmitatem carnis.
200. *Dedic. basil. B. archang. Michahel (die VII sept.).*
Apoc., XI, 19-XII, 12: Apertum est templum Dni.
201. *Nat. SS. Cornelii et Cypriani (XVIII kal. oct.).*
II Cor., V, 17-21 : Si qua in Christo nova creatura.
203. *Nat. S. Eufymiæ (XVI kal. oct.).*
Epist. de virgine.
204. *Depositio S. Eustorgii (XIV kal. oct.).*
Epist. de confess.
205. *S. Mathei apostoli (XI kal. oct.).*
Epist. de apostol.
206. *SS. Mauricii et commilitonum (X kal. oct.).*
Epist. de mart.
207. *Nat. S. Teclæ (VIII kal. oct.).*
Epist. de virg.
208. *Nat. SS. Cosmæ et Damiani (XI kal. nov.).*
I Tim., V, 21-VI, 3 : Testificor coram Deo.
209. *Nat. apost. Symonis et Judæ (V kal. nov.).*
I Cor., IV, 9-15 : Puto quod nos Deus apostolos.
210 *Nat. S. Saturnini mart. (III kal. nov.).*
Phil., I, 29-II, 4 : Vobis datum est pro Christo.
211. *Nat. SS. Vitalis et Agricolæ (II non. nov.).*
II Tim., II, 4-10 : Nemo militans Deo.
213. *In nat. plurimorum apostolorum.*
I Cor., IV, 9-15 : Puto quod nos Deus apostolos.
215. *Item in nat. unius martyris.*
II Tim., III, 10-15 : Assecutus es doctrinam meam.
216. *Item alia missa.*
II Cor., III, 17-IV, 5 : Ubi Spiritus Dni, ibi libertas.
218. *In nat. plurimorum sanctorum* [*martyrum*].
Hebr., XI, 33-37 : Sancti per fidem devicerunt.
219. *Item alia missa.*
Rom., V, 1-5 : Justificati ex fide, pacem.
220. *In nat. confessor.*
I Tim., VI, 12-16 : Gratias ago Deo q. confessus es.
221. *Item alia missa.*
Hebr., VII, 23-27 : Plures facti sunt sacerdotes.
222. *In nat. virgin.*
Eccli., LI, 13-17 : Dne exaltasti super terram.
I Cor., VII, 25-31 : De virginibus præceptum.
223. *Item alia missa.*
Sap., VII, 30-VIII, 4 : Sapientia vincit malitam.
I Cor., supra.
224. *In dedicatione ecclesiæ.*
II Tim., II, 19-22 : Firmum fundam. Dei stat.
226. *Missa in ecclesia cujuslibet sancti confessoris vel martyris.*
Eccli., XIV, 22 : Beatus vir qui in sapientia.
— XV, 1-5 : Qui timet Dnm, faciet illud.
229. *Die domin., missa de S. Trinitate.*
II Cor., XIII, 13 : Gratia D. n. J. C. et caritas.
230. *Feria II, missa pro peccatis.*
Rom., VII, 22-25 : Condelector legi Dei.
231. *Feria III, missa ad poscenda angelica suffragia.*
Apoc., XIX, 9-10 : Beati qui ad cænam nuptiarum.
232. *Feria IIII, missa de Sapientia.*
Jac., I, 3-6 : Scientes quod probatio fidei.
233. [*Feria V, missa ad postulandam charitatem.*]
I Cor., XIII, 4-8 : Charitas patiens est.
234. [*Feria VI, missa in honore S. Crucis.*]
Phil., II, 8-11 : Christus factus est pro nobis obediens.
235. *Sabbato, missa sanctæ Mariæ.*
Eccli., XXIV, 14-16 : Ab initio et ante sæcula.
236. *In ordinatione presbyteri sive annivers.*
Tit., I, 1-7, 9 : Paulus servus Dei.
237. *Item alia missa sacerdotis propria.*
I Tim., I, 12-14 : Gratias ago ei qui me confortavit.
240. *Missa sacerd. in temptatione carnis.*
I Cor., X, 12-13 : Qui se existimat stare.
241. *Missa votiva.*
I Joan., I, 8-9 : Si dixerimus q. peccatum non hab.
242. *Item alia missa.*
Is., XVIII, 7 ; XIX, 4, 19, 21, 22, 24, 25.
249. *Missa pro iter agentibus.*
Gen., XXIV, 7 : Dnus Deus cæli qui tulit me.
254. *Missa pro infirmo.*
Jac., V, 13-16 : Tristatur aliquis vestrum.
255. *Missa pro episcopo defuncto.*
Col., III, 1-4 : Si consurrexistis cum Christo.
256. *Missa pro sacerd. sive abbate defuncto.*
Col., III, 1-4, supra.
257. *Missa unius defuncti.*
II Macch., XII, 43-46 : Vir fortissimus Juda.
259. *It. alia missa plurimorum defunctorum.*
I Thess., IV, 13-18 : Nolumus vos ignor. de dormient.
262. *Missa pro defunct. anniversar.*
Job., XIV, 13-16 : Quis mihi hoc tribuat.
265. *Missa in tempore jejunii*
Joel, II, 12-21 : Convertimini ad me.
267. *Missa qui a demonio vexatur.*
Apoc., XII, 7-9 : Factum est prælium magnum.

Lectionnaire de Milan.

1. *Dom. I de Adv.*
Is., LI, 1-8 : Audite me, audite populus.
2. *Dom. II de Adv.*
Baruc., IV, 36-V, 9 : Circumspice ad orientem.
3. *Dom. III de Adv.*
Is., XXXV : Lætabitur deserta.
4. *Dom. IV de Adv.*
Is., XL, 1-11, Consolamini.
5. *Dom. V de Adv.*
Mich., V, 2 : Et tu Bethlehem Ephrata.
Malac., III, 1-7 : Ecce ego mitto Angelum meum.
6. *Dom. VI de Adv.*
Ezec., XLIV, 1-15 : Convertit me(angelus) ad viam.
7. *In sanctæ Mariæ.*
Is., LXII, 8-LXIII, 4 : Si correxeris te, Jerusalem.
8. *In vigilia Nat. Domini.*
Is., VII, 10-17 : Pete tibi signum a Dno.
VIII, 4 : Antequam sciat puer vocare.
Judic., XIII, 2-9 : Erat vir quidam de Saraa.
Gen., XV, 1-10 : Noli timere Abram, ego protector.
I Reg., I, 7-17 : Tristis erat Anna et non capiebat cibum.
9. *In die Nat. Domini.*
Is., IX, 1-7 : Primo tempore alleviata est.

10. *In S. Stephani.*
Act., VI, 8-VIII, 4 : Stephanus plenus gratia et fortit.
11. *In festivitate S. Stephani, sabb. albis depositis.*
Is., LXI, 10-LXII, 3 : Gaudens gaudebo in Dno.
12. *In S. Johannis evangelistæ.*
I Joan., I, 1-II, 17 : Quod fuit ab initio.
13. *Innocentum.*
Jer., XXXI, 15-20 : Vox in Rama audita est.
14. *In S. Jacobi apostoli.*
Is., LII, 1-10 : Consurge, consurge, induere.
15. *Dom. I post Nat. Domini.*
Is., VIII, 10-18 : Nobiscum Deus scitote gentes.
16. *In octava Domini.*
Baruc., VI, 1-2 : Propter peccata vestra.
Jer., LI, 47-48; Baruc., VI, 3-6.
17. *In vigilia Epiphaniæ.*
Is., XLIX, 8-13 : In tempore placito exaudivi te.
IV Reg., II, 1-12 : Cum levare vellet Dns Heliam.
Num., XXIV, 15-25 : Sumpta parabola Balaam.
IV Reg., VI, 1-7 : Dixerunt filii prophetarum ad Heliseum : Ecce locus.
18. *In Epiphania Domini.*
Is., LX, 1-6 : Surge, illuminare.
19. *In purificatione S. Mariæ.*
Is., VIII, 10-18 : Nobiscum Deus scitote gentes.
20. *Dom. I post Epiphaniam.*
Is., LXI, 1-4 : Spiritus Dni super me.
— LXII, 11-12 : Dñs auditum fecit.
21. *Dom. II post Epiph.*
Num., XX, 2-13 : Convenerunt filii Isr. ad M. et Aa. et univ. in seditione.
22. *Dom. III post Epiph.*
Ezech., XXXVII, 19-26 : Ecce ego assumam filios Israel.
23. *Dom. IV post Epiph.*
Jer., XXXIII, 14-22 : Ecce dies venient et suscitabo.
24. *Dom. in Septuagesima.*
Malac., III, 7-IV, 2 : Revertimini ad me et revertar.
25. *Dom. in Sexagesima.*
Joel., II, 12-21 : Convertimini ad me.
26. *Dom. in Quinquagesima.*
Zach., VII, 5-VIII, 3 : Loquere ad omnem popul. terræ.
27. *Dom. in capite Quadragesimæ.*
Is., LVII, 21 : Non est gaudere impiis.
— LVIII, 1-12 : Clama ne cesses.
28. *Fer. II, hebd. I Quadr.*
Ezech., XXXIV, 10-17 : Ego requiram oves meas.
29. *Fer. III.*
Is., LV, 6-11 : Quærite Dnm dum inveniri.
30. *Fer. IV.*
Exod., XXIV, 12-18 : Ascende ad me in montem.
31. *Fer. V.*
Ezech., XVIII, 1-9 : Quid est hoc quod inter vos.
32. *In vigilia prima.*
Deut., I, 3-11 : Postquam percussit Sehon.
I Reg., XII, 1-11 : Ecce audivi vocem vestram.
Exod., III, 1-12 : Pascebat Moyses oves Jethro.
III Reg., III, 5-14 : Apparuit Dns Salomoni p. somnium.
33. *Sabbato I de Quadr.*
Is., LI, 1-8 : Audite me, audite populus
34. *Dom. I de Quadr.*
Exod., XX, 1-25 : Ego sum Dns D. tuus qui eduxite.
35. *Fer. II hebd. II.*
Dan., IX, 15-19 : Dne D. n. qui eduxisti populum tuum.
36. *Fer. III.*
III Reg., XVII, 8-16 : Surge et vade in Sarephta.
37. *Fer. IV.*
Esther, XIII, 9-17 : Dne D. rex. omn. in tua ditione.
38. *Fer. V.*
Jer., XVII, 5-11 : Maledictus homo qui confidit.
39. *In vigilia II.*
III Reg., XVIII, 21-40 : Accedens Helias : usqueq. claudicatis.
Levit., XXVI, 3-13 : Si in præceptis meis ambulav.
I Reg., II, 26-35 : Puer Samuel proficiebat atq. crescebat.
Deut., V, 1-22 : Audi Israel cæremonias atq. judicia.
40. *Sabbato II de Quadr.*
Is., XXXI, 9-XXXII, 8 : Beatus homo qui habet semen.
41. *Dom. II.*
Exod., XXXIV, 1-10 : Fac tibi duas tabulas lapideas.
42. *Fer. II hebd. III.*
IV Reg., V, 1-15 : Naaman princeps militiæ.
43. *Fer. III.*
IV Reg., IV, 1-7 : Mulier quædam clam. ad Helis. : Servus t., vir m., mort. est.
44. *Fer. IV.*
Exod., XX, 12-24 : Honora patrem tuum et matrem.
45. *Fer V.*
Jer., VII, 1-8 : Sta in porta domus Dni.
46. *In vigilia III.*
I Reg., XVI, 1-13 : Usquequo tu luges Saul.
Deut., VI, 3-20 : Audi Israel et observa ut facias.
III Reg., VIII, 22-30 : Stetit Salomon ante altare Dni.
Deut., IV, 1-9 : Audi Isr. præcepta et judicia.
47. *Sabbato III in Quadr.*
Ezech., XX, 2-11 : Fili hom., loquere senioribus.
48. *Dom. III de Quadr.*
Exod., XXXIV, 23-XXXV, 1 : Tribus temporibus anni.
49. *Fer. II hebd. IV.*
III Reg., III, 16-28 : Venerunt duæ mulieres meretrices.
50. *Fer. III.*
Exod., XXXII, 7-14 : Descende de monte q. peccavit populus.
51. *Fer. IV.*
Ezech., XXXVI, 23-28 : Sanctificabo nomen meum.
52. *Fer. V.*
IV Reg., IV, 25-38 : Venit m. Sunamitis ad Heliseum.
53. *In vigilia IV.*
I Reg., XII, 1-14 : Ecce audivi vocem vestram.
Exod., XXXIII, 11-23 : Loqueb. Dns ad Moy. facie ad faciem.
IV Reg., IV, 8-38 : Cum transiret Heliseus per Sunam.
Deut., XXVII, 4-XXVIII, 11 : Cum transieris Isr. Jordanem.
54. *Sabbato IV.*
Ezech., XI, 15-20 : Fili hom., fratres tui viri propinqui tui.
55. *Dom. IV de Quadr.*
Exod., XIV, 15-31 : Quid clamas ad me.
56. *Fer. II hebd. V.*
Jon., III, 1-10 : Surge et vade in Niniven.
57. *Fer. III.*
Dan., XIV, 28-42 : Trade nobis Danielem.
58. *Fer. IV.*
Levit., XIX, 11-19 : Non facies furtum.
59. *Fer. V.*
Jer., XVII, 13-19 : Dne, omnes qui te derelinquunt.
60. *In vigilia V.*
Deut., VIII, 1-7 : Omne mandatum quod ego.
Deut., I, 3-11 : Postquam percussit Sehon.
III Reg., XVII, 9-24 : Surge et vade in Sarephta.
Exod., IV, 10-20 : Obsecro, Dne, non sum eloquens.
61. *Sabbato in traditione symboli.*
Ezech., XXXVI, 22-28 : Non propter vos ego faciam.

62. *Dom. in Ramis olivarum.*
Is., LIII, 1-12 : Quis credidit auditui nostro.
63. *Fer. II in autentica.*
Is., L, 5-10 : Dns D. aperuit mihi aurem.
64. *Fer. III in autentica.*
Jer., XI, 18-20 : Dne demonstrasti mihi et cognovi.
65. *Fer. IV.*
Is., LXII, 11-LXIII, 7 : Ecce salvator tuus veniet.
66. *Fer. V.*
Dan., XIII, 1-64 : Erat vir habit. in Babil., Joachim.
Sap., II, 1, 12-III, 8 : Circumveniamus virum justum.
67. *Eadem die, ad missam quando chrisma conficitur.*
Jon., I-IV : Fact. e. verb. Dni ad Jonam : Vade in Niniven.
68. *Fer. VI, mane.*
Is., L, 24-26, LI, 1-11 (?) : Si quis captivum duxerit gigantem, accipiet spolia.
Is., XLIX, 22 : Ecce levo ad populum manum.
— LIII, 3-8; L, 4; XLV, 2.
Zach., XI, 12-XIII, 9 : Si bonum est in oculis vestris.
69. *Ad vesperum.*
Dan., III, 1-24 : Nabuch. rex fecit statuam.
Dan., III, 91-100 : Tunc Nabuch. rex obstupuit.
70. *In sabbato sancto, mane.*
Gen., VI, 9-22: Noe, vir iustus; VII, 6, 11-14, 18-21, 23, 24; VIII, 1-3, 6-12, 15-21.
Gen., I, 1-II, 3 : In principio.
Gen., XXII, 1-19 : Temptavit Deus Ahraham.
Exod., XII, 1-12 : Mensis iste vobis principium.
Exod., XIII, 18-XIV, 9 : Armati ascenderunt filii Israel.
Is., XXXIV, 17-XXXV, 11 : Hæc est hereditas servorum.
Is., I, 16-20 : Lavamini, mundi estote.
71. *Post baptismum, ad missam, in ecclesia hyemali.*
Act., II, 22-28 : Viri Israelitæ, audite verba hæc.
72. *In ecclesia æstiva.*
Act., II, 29-38 : Viri fratres liceat audenter dicere.
73. *Die dom. sanctæ Paschæ, in eccl. hyemali.*
Act., III, 1-9 : Petrus et Johann. ascendebant in templum.
74. *Dominica in Pascha.*
Act., I, 1-18 : Primum quidem sermonem.
75. *Fer. II in albis.*
Act., VIII, 26-40 : Angel. Dni, loc. est ad Philippum : Surge.
76. *Fer. III.*
Act., III, 25-IV, 10 : Vos estis filii prophetarum.
77. *In ecclesia æstiva.*
IV Reg., V, 1-15 : Naaman princeps militiæ.
78. *Fer. IV.*
Act., V, 12 : Per manus apostolorum fiebant.
79. *In ecclesia æstiva.*
IV Reg., VI, 1-7 : Dixerunt filii prophetar. ad Heliseum.
80. *Fer. V.*
Is., VI, 1-8; In anno quo mortuus est rex Ozias.
81. *Fer. VI.*
Gen., XIV, 18-24 : Melchisedech, rex Salem, proferens panem.
82. *Sabbato albis depositis.*
Act., III, 12-17 : Viri Isr. quid admiramini in hoc.
83. *In ecclesia æstiva.*
Is., LXI, 10-LXII, 3 : Gaudens gaudebo in Dno.
84. *Dom. in albis.*
Act., IV, 8-24 : Stans Petrus in concilio et repletus Spu. Sco.
85. *Dom. II post albas.*
Act., IX, 19-31 : Fuit Paulus cum discip. qui erant Damasci.
86. *Dom. III.*
Act., V, 33-42 : Insurrexerunt princip. sacerd. adv. Apostolos et cogit. interficere illos.
87. *Dom. IV.*
Act., IV, 32-V, 11 : Multitudinis credent. erat cor unum.
88. *Dom. V.*
Act., IX, 32-42 : Fact. est ut Petrus pertrans. universos devenerit... Lyddæ.
89. *In Ascensione Domini.*
Act., I, 8-14 : Vos eritis mihi testes in Jerusalem.
90. *Dom. post Ascens. Dni.*
Act., I, 15-26 : Exurgens Petrus.. : Oportet impleri Script.
91. *Die primo de letaniis.*
Joel., II, 12-21 : Convertimini ad me.
Is., XLIII, 1-6 : Dns creans te Jacob et formans te.
Jac., I, 2-12 : Omne gaudium existimate.
Dan., IV, 1-14 : Ego Nabuchod. quietus eram.
Dan., IV, 15-34 : Hoc somnium vidi ego Nabuchod.
Is., XXXI, 9-XXXII, 8 : Beatus homo qui habet semen.
Ezech., XX, 2-11 : Fili hom., loquere senioribus Israel.
Ezech., XXXIII, 7-17 : Speculatorem dedi te.
Is., XLVIII, 12-21 : Audi me Jacob et Israel.
Baruch., II, 9-15 : Justus est Dns in omnib. viis suis.
Is., LXV, 13-19 : Ecce servi mei comedent.
Is., XLIV, 21-24 : Memor esto horum Jacob et Israel.
Ad missam.
Is., XLII, 5-10 : Ego sum Dns creans cælos et extendens.
92. *Die II de letaniis.*
Is., LVI, 1-8 : Custodite judicium et facite instit.
Is., LVII, 21 : Non est gaudere impiis.
LVIII, 1-12 : Clama ne cesses.
Ezech., XXXVI, 22-28 : Non propter vos ego faciam.
Jon., I-IV : Fact. e. verbum Dni ad Jonam.
Is., XXXIII, 2-10 : Dne miserere nostri.
Is., LXI, 10-LXII, 3 : Gaudens gaudebo in Dno.
Jer., XV, 15-21 : Dne memor esto mei et visita me.
Jer., VII, 2-7 : Sta in porta domus Dni.
I Joan., I, 1-II, 17 : Quod fuit ab initio.
Ad missam.
Is., LI, 1-9 : Audite me, audite populus.
93. *Die III de letaniis.*
Dan., XIII, 1-64 : Erat vir habitans in Babyl., Joakim.
Baruch., IV, 21-29 : Constantes estote, clamate.
Jer., III, 22-IV, 2 : Convertimini, filii, revertentes.
Act., III, 12-17 : Viri Isr., quid miramini in hoc.
Dan., III, 34-45 : Dne fac misericordiam propt. nomen tuum.
Dan., IX, 14-19 : Justus es Dne in omnib. operib.
Jac., I, 17-25 : Omne datum optimum.
Is., XXX, 15-18 : Si revertimini ad me, fil. Isr., et quiescatis.
Is., LXIII, 15-LXIV, 5 : Dne attende de cælo et vide.
Ezech., XVIII, 1-9 : Quid est quod inter vos.
Jer., XXXI, 31-34 : Ecce dies veniunt et feriam.
Ezech., XIV, 4-11 : Tu, fili hom., loquere ad filios pop.
Jer., XXXI, 8-14 : Ecce adducam ego filios Isr. de terra Aquilonis.
Ad missam.
Malac., IV, 2-5 : Orietur vobis qui timetis nomen.
94. *In vigilia Pentecostes.*
Is., XI, 1-9 : Egredietur virga de radice Jesse.
Gen., XXVIII, 10-22 : Egressus Jacob de Bersabe, pergebat Haran.

IV Reg., II, 1-12 : Cum levare vellet Dns Heliam.
III Reg., III, 5-14 : Apparuit Dns Salomoni per somnium.

95. *Dominica in Pentecosten in ecclesia hyemali.*
Act., III, 1-9 : Petrus et Johann. ascendebant in templum.

96. *In ecclesia æstiva.*
Act., II, 1-12 : Dum complerentur dies Pentec.

97. *Dominica I post Pentecosten.*
Act., X, 34-48 : (dixit Petrus :) In veritate comperi.

98. *Dom. II.*
Is., LXVI, 5-14 : Dixerunt fratres vestri odientes vos.

99. *Dom. III.*
Jer., XVII, 5-26 : Maledictus homo qui confidit.

100. *Dom. IV.*
Ezech., XVIII, 1-9 : Quid est quod inter vos.

101. *Dom. V.*
Is., LVI, 1-8 : Custodite judicium et facite justitiam.

102. *Dom. VI.*
Ezech., XIV, 4-11 : Tu, fili hom., loquere ad filios pop.

103. *Dom. VII.*
Jer., XXXI, 8-14 : Ecce adducam ego fil. Isr. de terra Aquilonis.

104. *Dom. VIII.*
Is., XXX, 15-18 : Si revertimini ad me fil. Isr. et quiescatis.

105. *Dom. IX.*
Jer., XV, 15-21 : Dne memor esto mei et visita me.

106. *Dom. X.*
Ezech., XXXIV, 1-17 : Fili hom., propheta de pastoribus Israel.

107. *Dom. XI.*
Dan., III, 34-45 : Dne fac miseric. propt. nom. t.

108. *Dom. XII.*
Is., XLVIII, 12-24 : Audi me Jacob et Israel.

109. *Dom. XIII.*
Jer., III, 22-IV, 2 : Convertimini, filii, revertentes.

110. *Dom. XIV.*
Ezech., XXV, 1-7 : Fili hom., pone faciem tuam contra.

111. *Dom. XV.*
Dan., IX, 14-19 : Justus es Dne in omnib. operib.

112. *Dom. XVI.*
Is., LXV, 13-19 : Ecce servi mei comedent.

113. *Dom. XVII.*
Jer., VII, 2-7 : Sta in porta domus Dni.

114. *Dom. XVIII.*
Is., XXXIII, 2-10 : Dne miserere nostri.

115. *Dom. XIX.*
Jer., XXXI, 31-34 : Ecce dies veniunt et feriam.

116. *Dom. XX.*
Is., LXIII, 15-LXIV, 5 : Dne attende de cælo et vide.

117. *Dom. XXI.*
Baruch., IV, 21-29 : Constantes estote, filii, clamate.

118. *Dom. XXII.*
Baruch., II, 9-15 : Justus est Dns in omn. oper. suis.

119. *Dom. I post dedic. ecclesiæ.*
Ezech., XXXIII, 7-17 : Speculatorem dedi te.

120. *Dom. II.*
Is., LXVI, 5-14 : Dixerunt frat. vri, odientes vos.

121. *Dom. III.*
Is., XXXI, 9-XXXII, 8 : Beatus homo qui habet semen.

122. *In nat. S. Johannis Baptistæ.*
Jer., I, 4-19 : Priusquam te formarem.

123. *In vigilia S. Petri.*
Act., XII, 1-11 : Misit Herodes rex manus ut affligeret.

124. *In vig. S. Laurenti.*
Is., XLIII, 1-6 : Dns creans te Jac. et formans te.

125. *In depositione S. Simplitiani.*
Eccli., XLIV, 16, 17, 20, 22, 25-27; XLV, 3, 8, 19, 20.
Ecce sacerdos magnus qui in diebus.

126. *In sanctæ Mariæ.*
Eccli., XXIV, 11-20 : In omnibus requiem quæsivi.

127. *In decollatione S. Joh. Bapt.*
Is., XLVIII, 22 : Non est pax impiis.
XLIX, 1-6 : Audite insulæ et attendite.

128. *In nativitate S. Mariæ.*
Cant., VI, 8-9 : Una est matris suæ, electa.
Eccli., XXIV, 24-28 : Ego mater pulchræ dilect.

129. *In dedic. S. Michael archang.*
Apoc., XI, 19-XII, 12 : Apertum est templum Dni in cælo.

130. *In nat. unius aposloli.*
Sap., X, 10-14 : Justum deduxit Dns per vias.

131. *In nat. plurim. apostolor.*
Sap., V, 1-5 : Stabunt justi in magna constantia.

132. *In nat. unius martyris.*
Sap., IV, 7-15 : Justus si morte aliqua præoccupatus.

133. *Alia.*
Sap., X, 10-14 : Justum deduxit Dns per vias.

134. *In nat. plurim. sanctorum.*
Sap., III, 1-8 : Justorum animæ in manu Dei.

135. *Alia.*
Sap., V, 1-5 : Stabunt justi in mag. const.

136. *In nat. confessorum.*
Eccli., XXXIX, 6-13 : Justus cor suum tradit.

137. *Alia.*
Eccli., XLIV : Ecce sacerdos magnus (cf. nº 125).

138. *In nat. virginum.*
Eccli., LI, 13-17 : Dne exaltasti super terram.

139. *Alia de virginum.*
Eccli., LI, 1-13 : Confitebor tibi, Dne rex, et collaudabo.

140. *In dedicatione ecclesiæ.*
Baruch., III, 24-37 : O Israel, quam magna est domus Dni.

141. *Alia.*
Apoc., XXI, 9-27 : Venit angelus et loc. est mecum dicens : Veni ostendam.

142. *In honore omnium sanctorum.*
Sap., X, 17-20 : Reddidit justis Deus mercedem laborum.

143. [*In consecratione altaris*].
Is., XVIII, 7; XIX, 4, 19, 21, 22, 24-25 : In die illa defertur munus Dno exercituum.

144. *Pro iter agentibus.*
Gen., XXIV, 7 : Dne qui tulit me de domo patris mei.

145. *Pro pace.*
Eccli., XXXVI, 1-10 : Miserere nostri, Deus omnium, et respice.

146. *Pro tribulatione.*
Esth., XIII, 9-17 : Dne Ds, omn. in tua ditione cuncta sunt posita.

147. *Pro serenitate.*
Thren., II, 19-III, 56 : Consurge, Jerus. et lauda in nocte.

148. *Pro pluvia.*
Jer., XIV, 19-22 : Dne numquid proiciens abiecisti Judam.

149. *In processione.*
Is., XLIV, 21-23 : Memor esto horum Jacob et Israël.

150. [*Pro una virgine*?]
Eccli., XXIV, 23-31 : Ego quasi vitis fructificavi.

151. [*Pro una vidua*?]
Prov., XXXI, 10-31 : Mulierem fortem.

152. *Pro uno defuncto.*
Job., XIV, 13-16 : Quis mihi hoc tribuat Dne ut in inferno.

153. *Pro defuncti anniversarii.*
Job., XIX, 20-27 : Pelli meæ, consumptis carnibus.
154. *In plurimorum defunctorum.*
II Macch., XII, 43-46 : vir fortissimus Judas, collatione facta.
155. *In dedic. ecclesiæ.*
Is., LX, 11-21 : Aperientur Jerus. portæ tuæ jugiter.
156. *Unde supra.*
III Reg., VIII, 22-30 : Stetit Salom. ante altare Dni.
157. *Unde supra.*
Apoc., XXI, 2-5 : Vidi civitatem sanctam, Jerus. novam.
158. *Unde supra.*
Is., LIV, 14 (?) : Ecce requiem dabit nobis Dns in loco isto et in die illa cantabitur.
(Cf. Is., LVIII, 11 et XXVI, 1).
159. *In Assumptione sanctæ Mariæ.*
Cant., III, 11 : Egredimini et videte, filiæ Sion.
VI, 9 : Quæ est ista quæ progreditur.
160. *In nativitate sanctæ Mariæ.*
Cant., VI, 8-9 : Una est matris suæ, electa.
Eccli., XXIV, 24-28 : Ego mater pulchræ dilect.
161. *In cathedra S. Petri.*
I Petr., I, 1-7 : Petrus, apostolus J. C.

4° *L'index épistolaire du* CODEX FULDENSIS. — Le *codex Fuldensis*, que Victor, évêque de Capoue, eut en mains en l'année 546-547, comme l'atteste l'inscription qu'il y a lui-même tracée, présente en tête des épîtres de saint Paul un index des péricopes disposé dans l'ordre de l'année liturgique de la façon suivante :

de Adventu ad romanos sub titulo XVIII.
pridie natale Domini ad philipp. sub titulo XIII.
in natale Domini ad Hebreos principium epistulæ.

et ainsi de suite. Puis, en marge du texte même des Epîtres, les titres de l'index ci-dessus sont apposés à l'endroit où commence la péricope prévue pour le jour en question, et la fin de la leçon est marquée par une petite croix ou un obèle.

Ce ms qui appartient à la *Landesbibliotek* de Fulda, nous a donc conservé la physionomie de l'année liturgique et la distribution des épîtres pauliniennes dans la liturgie de l'Église de Capoue au VI^e^ siècle.

Cette liste de péricopes a été publiée pour la première fois par Gerbert, dans ses *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ* [1], puis, avec plus d'exactitude, par E. Ranke [2]. Dom Morin a repris l'édition de Ranke, à la suite de son *comicus* mozarabe [3], en disposant sur deux colonnes parallèles l'index et les notes marginales, avec les premiers et les derniers mots de chaque lecture. Récemment, dom J. Chapman [4] et le P. S. Beissel [5] ont donné chacun un tableau abrégé de l'édition Morin.

On trouvera ci-dessous le texte de l'index et celui des notes marginales condensés le plus possible, et les premiers mots de chaque péricope, selon l'édition Morin.

1. *De Adventu, de adv. Domini.*
Rom., VIII, 3-17 : Nam quod impossibile erat legis, i. q. i. p. c., Deus filium suum mittens.
2. Rom., XI, 25-36 : Nolo enim vos ignorare mysterium hoc.
3. Gal., III, 15-26 : Frs, secundum hominem dico.
4. I Thess., V, 14-23 : Rogamus autem vos, corripite inquietos.
5. *Pridie Natale Domini, et in noctu sancta.*
Phili., IV, 4-9 : Gaudite in Domino semper.
6. *In Natale Domini.*
Hebr., I, 1-? : Multifariam.
7. *In natale sancti Johannis.*
II Tim., III, 16-IV 8 : Omnis Scriptura divinitus.
8. *In natale Innocentum.*
Rom., V, 1-5 : Justificati igitur ex fide.
9. *De Circumcisione Domini, in octabas Dni.*
Rom., XV, 8-14 : Dico enim C.J. ministrum fuisse circunc.
10. *De eodem die contra idola, in octabas Dni contra idola.*
I Cor., VIII, 1-IX, 22 : De his, autem quæ idolis immolantur.
11. *De eodem die, item de Circumcisione.*
I Cor., X, 14-33 : Fugite ab idolorum cultura.
12. *In jejunio Epifaniorum.*
Col., I, 9-19 : Ideo et nos ex qua die audivimus.
13. *In Epifania mane.*
II Cor., IV, 6-18 : Deus qui dixit de tenebris lumen.
14. *In eodem die Epifaniorum, lectio in Epifania.*
Tit., II, 11-III, 6 : Apparuit enim gratia Salvatoris.
15. *In eodem die Epifaniorum, lectio in Epifania.*
Gal., III, 27-IV, 7 : Quicumq. in Ch. baptizati estis.
16. *Cottidiana post Epifania, lectio cottidiana.*
Rom., XII, 6-16 : Habentes autem donationes.
17. *Cottidiana.*
Hebr., XII, 25-28 : Videte ne recusetis loquentem.
18. *Cottidiana.*
Hebr., VI, 9-15 : Confidimus autem de vobis meliora.
19. *Cottidiana.*
Gal., III, 15-26 : Frs, secundum hominem, dico.
20. *Cottidiana.*
Hebr., XII, 29 : Deus noster ignis consumens est.
XIII, 1-8 : Charitas fraternitatis maneat in vobis.
21. *Cottidiana.*
I Tim., VI, 7-16 : Nihil intulimus in hunc mundum.
22. *Cottidiana.*
Rom, XII, 16-21 : Nolite esse prudentes.
23. *Cottidiana.*
Rom., VII, 14-24 : Scimus quod lex spiritalis est.
24. *Cottidiana.*
Rom., I, 13-25 : Nolo vos ignor. q. sæpe proposui venire.
25. *Cottidiana.*
Rom., XIII, 1-6 : Omnis anima potestatibus sublim.
26. *Cottidiana.*
Rom., I, 1-6 : Paulus servus Christi Jesu.
27. *In Sexagesima.*
I Tim., III, 16-IV, 8 : Manifeste magnum est pietatis sacramentum.
28. *Cottidiana, lectio post Sexagesima.*
I Cor., IX, 24-27 : Nescitis quod hii qui in stadio currunt.
29. *In Quinquagesima.*
Rom., XIV, 10-19 : Omnes stabimus ante tribunal. Ch.
30. *In Quadragesima, in caput Quadragesime.*
II Cor., VI, 2-10 : Ecce nunc tempus acceptabile.
31. *In jejunio I in Quadragesima, in Quad. jejun. I.*
Rom., VI, 12-23 : Non ergo regnet peccatum.
32. *Jejunio II in Quadragesima.*
Rom., XII, 1-5 : Obsecro i. v. f. ut exhibeatis corpora.
33. *In Quadragesima Dominica II.*
Rom., XIII, 8-XIV, 4 : Qui enim diligit proximum.
34. *In Quadragesima jejunio III.*
Gal., V, 14-VI, 2 : Omnis enim lex in uno sermone.
35. *In Quadragesima jejunio IIII.*
Eph., IV, 17-22 : Hoc igitur dico et testificor.

[1] Saint-Blaise, 1777, t. I, p. 409-416. — [2] *Codex Fuldensis*, Marburgi et Lipsiæ, 1868, p. 165-168. — [3] *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1893, vol. I, p. 436-444. — [4] Dans ses *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 130-133. — [5] *Entstehung der Perikopen des röm. Messb.*, Frib.-en-B., 1907, p. 57-59.

36. *In Quadragesima dominica III.*
Eph., IV, 23-32 : Renovamini a. spiritum mentis vestræ.
37. *In Quadragesima jejunio V.*
Eph., V, 1-5 : Estote ergo imitatores Dei.
38. *In Quadragesima jejunio VI.*
Eph., VI, 10-17 : De cetero, fratres, confortamini.
39. *In Quadragesima dominica IIII.*
Gal., I, 11-24 : Notum a. vobis facio frs evangel.
40. *In Quadragesima jejunio VII.*
I Thess., IV, 1-9 : De cetero e. frs rogamus vos et obsecr.
41. *In Quadragesima jejunio VIII.*
II Thess., III, 4-16 : Confidimus a. de vobis in Dno.
42. *In Quadragesima dominica V.*
Col., II, 4-10 : Hoc a. dico ut nemo vos decipiat.
43. *In Quadragesima jejunio VIIII.*
Rom., XIV, 19-XV, 6 : Et quæ ædificationis sunt in invicem custodiamus.
44. *In Quadragesima jejunio X.*
II Cor., III, 2-17 : Epistula nostra vos estis.
45. *Dominica ante octo dies Paschæ.*
[II Cor., II, 1-11 (?) : Statui hoc ips. apud me].
46. *In ebdoma majore, de indulgentia.*
II Cor., XI, 19-31 : Libenter en. suffertis insipientes.
47. *In secunda feria ante Pascha ebdoma majore, post indulgentia feria II.*
Gal., II, 19-III 6 : Ego en per legem legi mortuus sum.
48. *In tertia feria ante Pascha, post indulgentia fer. III.*
Gal., III, 7-14 : Cognoscite ergo quia qui ex fide.
49. *In quarta feria ante Pascha, post indulgentiam fer. IIII.*
Eph., II, 13-III, 12 : Nunc aut. in Ch. J. vos qui aliquando.
50. *In quinta feria ante Pascha, in Cena Dni mane.*
I Cor., V, 6-VI, 11 : Nescitis quia modicum fermentum.
51. *In quinta feria ad vesperam cenam Domini, in cena Dni ad sero.*
I Cor., XI, 20-32 : Convenientibus en. vobis in unum.
52. *In sexta feria ante noctu magna,... n. sancta.*
Phil., II, 5-11 : Hoc enim sentite in vobis.
53. *In noctu sancta, mane, pridie Natale Dni et in noctu sancta.*
Phil., IV, 4-9 : Gaudite in Domino semper.
54. *In noctu sancta noctu, in nocte sancta ad sero.*
I Cor., X, 1-4 : Nolo e. v. ignor. fr. quon. patres nostri.
55. *In sanctum Pascha, in sanctum Pascho dominico.*
Col., III, 1-11. Si consurrexistis cum Christo.
56. *In secunda feria Paschæ.*
Rom., VI, 3-11 : An ignoratis quia quic. baptiz. sumus.
57. *In ter. feria Paschæ.*
Rom., V, 6-11 : Si en. Chr. cum adhuc infirmi essemus.
58. *In quarta feria Paschæ.*
Eph., II, 4-10 : Deus autem qui dives est.
59. *In Pascha annotina, in P. annotinum.*
Eph., IV, 1-13 : Obsecro itaq. vos ego vinctus.
60. *In natale Sanctorum Petri et Pauli.*
Rom., X, 11-? : Omnis qui credit in illum.
61. *In jejunium sancti Laurenti.*
II Tim., IV, 16-18 : In prima mea defensione.
62. *In natale eodem, in n. S. L.*
II Cor., IX, 6-9 : Qui parce seminat.
63. *In jejunio sancti Andreæ.*
II Tim., II, 4-10 : Nemo militans Deo.
64. *In natale sancti Andreæ.*
[I Cor., II, 1-8 : Et ego cum venissem ad vos].
65. *De martyribus.*
Hebr., X, 32-39 : Rememoramini a. pristinos dies.
66. *De martyribus.*
(Même péricope que la précédente?)
67. *De martyris generalis feminini, in natale martyris.*
II Cor., X, 17-XI, 2 : Qui a. gloriatur in Dno glorietur.
68. *De martyribus.*
[Hebr., XI, 33-40 : Qui per fidem devicerunt regna]
69. *De martyribus.*
[II Tim., I, 8-12 : Nolite itaq. erubescere testimonium.]
70. *De martyribus, in natale martyrum.*
Rom., VIII, 28-39 : Scimus a. quon. diligentibus Deum.
71. *In dedicatione.*
I Cor., III, 8-17 : Qui plantat a. et qui rigat.
72. *In dedicatione.*
Hebr., III, 1-6 : Unde fratres sancti, vocationis cælestis.
73. *In dedicatione.*
? Eph., II, 11-22 : Propter quod memores estote.
74. *De natale episcopi.*
? Hebr., V, 1-? : Omnis namque pontifex ex hominibus.
75. *De ordinationibus.*
I Tim., III, 8-15 : Diaconos similiter pudicos.
76. *De ordinationibus diaconorum, de ordin.*
I Tim., IV, 9-16 : Fidelis sermo et omni acceptione.
77. *De agendis.*
I Thess., IV, 13-17 : Nol. a. ignor. vos frs de dormientibus.

Remarques. — Quand un titre est donné de façon identique dans l'index et dans les notes marginales du *Fuldensis*, ce titre n'est reproduit qu'une fois dans le tableau ci-dessus. Mais quand les notes marginales ne coïncident pas exactement avec l'index, alors les deux textes ont été juxtaposés et séparés par une virgule. Ainsi, par ex., au n° 5, l'index porte seulement : *Pridie natale Dni;* la note marginale ajoute : *et in noctu sancta.*

Les deux titres donnés sous les n°s 45 et 46 doivent peut-être n'en former qu'un seul qu'il faudrait lire : *Dom. ante octo dies Pasc., in ebd. mai., de indulgentia* (= le dimanche des Rameaux), avec la péricope II Cor., XI, 19 : *Libenter suffertis.* La note marginale fait défaut dans le ms. pour le n° 45 ; de même pour les n°s 25, 26, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74.

Le n° 66 doit être une répétition, par erreur, du n° précédent, la même péricope étant indiquée dans les deux cas.

N°s 68 et 69, références douteuses.

5° *Le système romain.* — Le système romain est de beaucoup le plus important et le plus abondamment représenté. Le type le plus pur de ce système est un document de la tradition grégorienne, le *comes* d'Alcuin, que l'on trouvera ci-dessous in-extenso. Autour de ce *comes*, nous grouperons trois autres documents : les fragments du missel du Mont-Cassin, le lectionnaire de Wurzbourg et le *comes* de Murbach. Puis, pour terminer, les documents carolingiens connexes seront brièvement mentionnés.

1. *Le comes d'Alcuin.* — Le *comes* d'Alcuin, ou plus exactement la revision du *comes* par Alcuin *comes ab Albino emendatus*, a été publié par Tommasi [1], peut-être (c'est une conjecture de dom Morin) d'après un manuscrit du IX^e^ siècle provenant du chapitre de Chartres et appartenant maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris, le *Parisin. lat. 9452.* [2].

Opera éd. Vezzozi, t. V, p. 297-318. — [1] A ce propos, une confusion est née entre le *Parisin. 9452*, provenant du chapitre de Chartres, et le ms. de *Chartres 32* (actuellement conservé à Chartres) provenant de l'abbaye de Saint-Père, où il portait la cote n. 24. Ce sont deux mss. différents. La source de Tommasi est probablement le *Parisin. 9452.*

Le texte de Tommasi a été reproduit par E. Ranke [1].

Le *comes*, qui est un épistolier, puisqu'il ne contient que les prophéties et les épîtres, sans les évangiles, se présente ainsi : 242 lectures (Ancien et Nouveau Testament) pour le temporal et le sanctoral mélangés (dimanches, féries, fêtes du cycle, fêtes des saints); puis la préface *Hunc codicem*, et enfin le supplément : 65 lectures pour féries, vigiles et circonstances diverses. La grande valeur et l'importance capitale de ce *comes* viennent de ce qu'il a été composé sur le plan du sacramentaire grégorien, si l'on en croit l'auteur de la préface au supplément : *imitando ac sequendo libellum papæ Gregorii sacramentorum* [2]. Cette assertion apparaît inexacte, comme il est facile de le constater, si l'on compare le *comes* et le sacramentaire grégorien tel que nous le possédons. Aussi existe-t-il des rédactions de la préface *Hunc codicem* où cette phrase a été supprimée [3]. Mais elle est parfaitement exacte en ce sens que le *comes* a dû être modelé sur un sacramentaire grégorien ancien, c'est-à-dire très voisin de l'édition originale, et non sur un grégorien de l'époque carolingienne, le seul dont nous ayons des témoins complets. C'est dans ce même fonds grégorien ancien qu'Alcuin a puisé les éléments de son supplément au sacramentaire envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne, vers 785-791. On peut conjecturer de ce fait, par simple vraisemblance, que la rédaction du *comes* fut antérieure à l'arrivée du sacramentaire d'Hadrien [4].

1. *In vigilia Domini.*
   Rom., I, 1-6 : Paulus, servus J. C.
2. *Ad sanctam Mariam.*
   Is., IX, 2-7 : Populus gentium (qui ambul. in tene).
3. *Item ad sanctam Mariam.*
   Tit., II, 11-15 : Apparuit gratia Dei Salv.
4. *Item ad sanctum Petrum.*
   Hebr., I, 1-12 : Multifarie.
5. *In natali S. Stephani.*
   Act., VI, 8-VII, 60 : Stephanus plenus gratia.
6. *In nat. S. Johannis Evang.*
   Eccli., XV, 1-6 : Qui timet Deum.
7. *Alia ut supra S. Johannis Evang.*
   Eph., II, 19-22 : Jam non estis hospites et advenæ.
8. *In natali Innocentium.*
   Apoc., XIV, 1-5 : Vidi supra montem Sion agnum.
9. *Dom. I post Natale Domini.*
   Rom., XII, 6-16 : Habentes donationes secundum.
10. *In natali S. Silvestri.*
    Hebr., VII, 23-27 : Plures facti sunt sacerdotes.
11. *In natali cujus supra.*
    Eccli., XLIV, 16-XLV : Ecce sacerdos magnus.
12. *Dom. II post natale Domini.*
    Gal., IV, 1-7 : Quanto tempore hæres parvul. est.
13. *In vigilia Theophaniæ.*
    Tit., III, 4-7 : Apparuit benignitas et humanitas.
14. *In Theophania.*
    Is., LX, 1-6 : Surge, inluminare Hierus.
15. *Dom. I post Theophaniam.*
    Rom., XII, 1-6 : Obsecro vos per misericordiam.
16. *Secunda dom. post Theophaniam.*
    I Tim., I, 15-17 : Fidelis sermo et omni acceptione.
17. *Tertia dom. post Theophaniam.*
    Hebr., III, 1-6 : Considerate Apostolum et pontificem.
18. *Quarta dom. post Theophaniam.*
    Rom., XII, 16-21 : Nolite esse prudentes ap. vosm.
19. *Quinta dom. post Theophaniam.*
    Rom., XIII, 8-10 : Nemini quicquam debeatis.
20. *Item alia.*
    II Tim., I, 8-13 : Noli erubescere testimonium.
21. *In natali S. Felicis.*
    Hebr., XIII, 9-16 : Doctrinis variis et peregrinis.
22. *In natali S. Marcelli papæ.*
    Eccli., XXXIX, 6-13 : Justus cor suum tradidit.
23. *In natali S. Sebastiani.*
    Hebr., XI, 33-39 : Sancti per fidem vicerunt regna.
24. *In natali S. Agnæ.*
    II Cor., X, 17-XI, 2 : Qui gloriatur, in Dno glorietur.
25. *In die qua beata Virgo offerebat Christum in Templo.*
    Malac., III, 1-4 : Ecce ego mittam Angelum.
26. *In natali S. Agathæ.*
    Eccli., XXIV, 11-20 : In omnibus requiem quæsivi.
27. *In natali S. Valentini.*
    Eccli., XXXI, 8-11 : Beatus vir qui inventus e. sine.
28. *In Adnunciatione S. Mariæ.*
    Is., XI, 1-5 : Egredietur virga.
29. *In Septuagesima.*
    I Cor., IX, 24-X, 4 : Nescitis q. hi qui in stadio curr.
30. *In Sexagesima, ad sanctum Paulum.*
    II Cor., XI, 19-XII, 9 : Libenter suffertis insipientes.
31. *In Quinquagesima, ad S. Petrum.*
    I Cor., XIII, 1-13 : Si linguis hominum loquar.
32. *Feria IV, ad sanctam Sabinam.*
    Joel, II, 12-13 : Convertimini ad me in toto.
33. *Fer. VI, ad SS. Johannis et Pauli.*
    Is., LVIII, 1-(14?) : Clama, ne cesses.
34. *In Quadragesima, ad Lateran.*
    II Cor., VI, 1-10 : Hortamur vos ne in vacuum.
35. *Feria II, ad Vincula.*
    Ezech., XXXIV, 11-16 : Ecce ego requiram oves.
36. *Feria III, ad sanctam Anastasiam.*
    Is., LV, 6-11 : Quærite Dominum dum inveniri.
37. *Incip. lect. mensis I. Fer. IV, ad S. Mariam.*
    a) Exod., XXIV, 12-18 : Ascende ad me.
    Item ut supra, ad S. Mariam.
    b) III Reg., XIX, 3-8 : Venit Helias in Bersabee Iuda.
38. *Feria V.*
    II Esdr., I, 5-11 : Oravit Hesdras : Quæso Domine.
39. *Feria VI, ad apostolos.*
    Ezech., XVIII, 20-28 : Anima quæ peccaverit.
40. *Sabbato, ad S. Petrum in XII lectiones.*
    a) Deut., XXVI, 15-18 : Respice Dne de sanctuario.
    b) Deut., XI, 22-25 : Si custodieritis mandata.
    c) II Mach., II, 23-27 : Orationem faciebant sacerdotes.
    d) Eccli., XXXVI, 1-10 : Miserere nostri Deus omnium.
    e) Dan., III, 49-55 : Angel. Dni descendit cum Azaria.
    f) I Thess., V, 14-23 : Rogamus, corripite inquietos.
41. *Dominica I mensis primi.*
    I Thess., IV, 1-7 : Rog. vos et obsecr. in Dno I. ut quemadm.
42. *Feria II, ad S. Clementem.*
    Dan., IX, 15-19 : Dne D. n. qui eduxisti.
43. *Fer. III, ad S. Balbinam, hebd. II in Quadrag.*
    III Reg., XVII, 8-16 : Surge et vade in Sarephta.
44. *Fer. IV, ad S. Ceciliam.*
    Esth., XIII, 9-17 : Dne rex omnium, in ditione tua.
45. *Fer. V.*
    Thren., III, 22-57 : misericordiæ Dni multa.
46. *Fer. VI, ad S. Vitalem.*
    Gen., XXXVII, 6-22 : Audite somnium meum.
47. *Sabbato, ad SS. Marcellinum et Petrum.*
    Gen., XXVII, 6-39 : Dixit Rebecca : Audivi patrem tuum.

[1] *Das Kirchliche Pericopensystem*, Berlin, 1847, append. II, p. IV-XXVI. Tommasi et Ranke ne donnent que les premiers et les derniers mots de chaque péricope. Les mss. présentent le texte in extenso. — [2] Tommasi, *Opera*, Edit. Vezzosi, t. V, p. 314 — [3] Voir le ms. *Clm. 6424*, édité par dom Germain Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 342. — [4] Dom G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 347.

48. *Dom. in Tricesima, ad S. Laurentium.*
Eph., v, 1-9 : Estote imitatores Dei sicut filii.
49. *Fer. II, ad S. Marcum.*
IV Reg., v, 1-15 : Naaman princeps militiæ.
50. *Fer. III, ad S. Potentianam.*
IV Reg., iv, 1-7 : Mulier (de uxor. proph.) clamab. ad Helis.
51. *Fer IV, ad S. Sixtum.*
Exod., xx, 12-24 : Honora patrem t. et matrem.
52. *Fer. V.*
Jer., xvii, 7-10 : Beatus vir qui confidit in Dno (*ou, en marge* :
Jer., vii, 1-7 : Sta in porta domus Dni).
53. *Fer. VI, ad S. Laurentium in Lucin.*
Num., xx, 1-13 : Conven. fil. Isr. et versi in seditionem.
54. *Sabbato, ad S. Suzannam.*
Dan., xiii, 1-62 : Erat vir in Babyl. et nom. ei Joachim.
55. *Dom. [in] Vicesima, ad Hierusalem.*
Gal., iv, 22-v, 1 : Scr. e. q. Abraham duos filios hab.
56. *Fer. II, ad sanctos quatuor Coronatos.*
III Reg., iii, 16-28 : Venerunt duæ mulieres meretrices.
57. *Fer. III, ad S. Laurentium in Damasci.*
Exod., xxxii, 7-14 : Descende de monte, peccavit pop.
58. *Fer. IV, ad S. Paulum in Mediana.*
Ezech., xxxvi, 23-28: Sanctificabo nomen meum.
59. *Secunda ut supra.*
Is., i, 16-19 : Lavamini, mundi estote.
60. *Feria V.*
IV Reg., xiii, 14-21 : Heliseus ægrotabat infirmitate.
61. *Feria VI, ad S. Eusebium.*
III Reg., xvii, 17-24 : Ægrotavit filius mulieris matri sfam.
62. *Sabbato, ad S. Laurentium in Mediana.*
Is., xlix, 8-15 : In temp. placito exaudivi te.
63. *Item ut supra.*
Is., lv, 1-11 : Omnes sitientes venite ad aquas.
64. *Dom. V in Quadrag., ad S. Petrum.*
Hebr., ix, 11-15 : Chr. adsistens pontifex futur.
65. *Fer. II, ad. S. Chrisogonum.*
Jon., iii, 1-10 : Surge et vade in Niniven.
66. *Fer. III, ad S. Quiriacum.*
Dan., xiv, 27-42 : Congregati sunt Babylonii.
67. *Fer. IV, ad S. Marcellum.*
Levit., xix, 11-19 : Ego Dns D. : non facietis furtum.
68. *Fer. V.*
Jer., vii, 1-7 : Sta in porta domus Dni.
69. *Fer. VI, ad S. Stephanum.*
Jer., xvii, 13-18 : Dne omnes qui te derelinquunt.
70. *Fer. VII.*
Zach., ix, 9-16 : Exsulta satis filia Sion.
71. *Dom. Indulgentia, ad Lateran.*
Phil., ii, 5-11 : Hoc enim sentite in vobis.
72. *Fer. II, ad sanctos Nereum et Achilleum.*
Is., l, 5-10 : Dns Ds aperuit mihi aurem.
73. *Secunda ubi supra.*
Zach., xi, 12-xiii, 9 : Si bonum est in oculis vestris.
74. *Fer. III, ad S. Priscam.*
Jer. xi, 18-20 : Dne demonstrasti mihi.
75. *Secunda.*
Sap., ii, 12-22 : Circumveniamus justum.
76. *Fer. IV, ad S. Mariam.*
Is., lxii, 11-lxiii, 7 : Ecce Salvator tuus venit.
77. *Item ubi supra.*
Is., liii, 1-12 : Dne quis credidit auditui nostro.
78. *Fer. V quando Chrisma conficitur, ad Lateran.*
I Cor., xi, 20-32 : Venientibus ergo vobis in unum.
79. *Fer VI, ad Hierusalem.*
Ose., vi, 1-6 : In tribulat. sua mane consurgent.
80. *Item ubi supra.*
Exod., xii, 1-11 : Mensis iste vobis principium.
Expliciunt lectiones de Quadragesima.
81. *Incipiunt lectiones de vigilia Paschæ.*
a) Gen., i, 1-ii, 2 : In principio.
b) Exod., xiv, 24-xv, 1: Fact. e. in vigila matutina.
c) Is., iv, 1-6: Adprehendent 7 mulieres virum. *Cant.* Is., v, 1 : Vinea facta est dilecto.
d) Deut., xxxi, 22-30 : Scripsit Moyses canticum.
e) Is., liv, 17-lv, 11 : Hæc est hereditas servor. Dni.
f) Dan., iii, 49-55 : Angel. Dni descendit cum Azaria.
Incipiunt lectiones de Pascha.
82. *Sabbato sancto, ad Lateranis.*
Col., iii, 1-4 : Si consurrexistis cum Christo.
83. *Dominica sancta ad S. Mariam.*
I Cor., v, 7-8 : Expurgate vetus fermentum.
84. *Fer. II, ad S. Petrum.*
Act., x, 34-43 : Stans Petrus... : in veritate comperi (ou 37-43 : ..... : vos scitis quod factum e.).
85. *Fer. III, ad S. Paulum.*
Act., xiii, 16-33: Surgens Paulus et manu silentium.
86. *Fer. IV, ad S. Laurentium.*
Act., iii, 12-19 : Aperiens Petr. o. s. d. : Viri Israel. quid miram.
87. *Fer. V, ad Basilicam apostolorum.*
Act., viii, 26-40 : Angel. loc. e. ad Philip. : Surge et vade.
88. *Fer. VI, ad S. Mariam ad Martyres.*
I Petr., iii, 18-22 : Chr. semel pro peccatis nostris mort.
89. *Sabbato, ad Lateranis, in albis.*
I Petr., ii, 1-10 : Deponentes omnem malitiam.
90. *Dom. in Octav. Paschæ, ad Lateran.*
I Joan., v, 4-10 : Omne quod natum est ex Deo.
91. *De Pascha annotina.*
Eph., i, 16-21: Non cesso gratias agens pro vobis.
92. *Prima dom. post octav. Paschæ.*
I Petr., ii, 21-25 : Chr. passus est pro nob., vob. relinquens.
93. *Secunda dom. post octav. Paschæ.*
I Petr., ii, 11-20 : Obsecro tamq. advenas et peregrinos.
94. *Dom. tertia post octav. Paschæ.*
Jac., i, 17-21 : Omne datum optimum.
95. *In nat. Philippi et Jacobi.*
Act., v, 17-21 : Exsurgens Princeps Sacerdotum.
96. *In nat. S. Pancratii.*
Prov., iii, 13-20 : Beatus homo qui invenit sapientiam.
97. *In nat. sanctorum.*
Eccli., xliv, 10-15 : Hi sunt viri misericordiæ.
98. *Item ubi supra.*
Prov., xv, 2-9 : Lingua sapientium ornat.
99. *Item ubi supra.*
Sap., v, 16-24 : Justi in perpetuum vivent.
100. *Item ubi supra.*
Sap., iii, 1-9 : Justorum animæ in manu D. s.
101. *Dom. quarta post octav. Paschæ.*
Jac., i, 22-27 : Estote factores verbi.
102. *In lætania maiore.*
Jac., v, 16-20 : Confitemini alterutrum.
103. *Item alia.*
I Tim., ii, 1-6 : Obsecro ig. primo omn. fieri obsecr.
104. *In vigilia Ascensionis Domini.*
Eph., iv, 7-13 : Unicuiq. nostrum data e. gratia.
105. *In Ascensione Domini.*
Act., i, 1-11 : Primum quidem.
106. *Prima dom. post Ascens. Dni.*
Eph., ii, 4-7 : Deus qui dives est in misericordia.

107. *In sabbato Pentecosten.*
Act., XIX, 1-8 : Cum Apollo esset Corinthi.
108. *In dominica Pentecosten.*
Act., II, 1-12 : Cum complerentur dies Pent.
109. *Fer. II, ad Vincula.*
Act., X, 42-48 : Viri frs, nobis præcepit Dns prædicare.
110. *Fer. III, ad S. Anastasiam.*
Act., VIII, 14-17 : Cum audissent apostoli q. er. Jerosol.
111. *Fer. IV, ad S. Mariam.*
Act., II, 14-21 : Stans Petrus cum undecim.
112. *Item ut supra.*
Act., V, 12-16 : Per manus apostol. fiebant.
113. *Fer. V, ad apostolos.*
Act., VIII, 5-8 : Philippus discendens in civit. Samar.
114. *Fer. VI, ad sanctos Johannem et Paulum.*
Act., II, 22-28 : Aperiens Petrus... : Viri Isr., audite verba hæc.
115. *Sabbato, ad S. Stephanum.*
Act., XIII, 44-52 : Convenit universa civitas audire.
116. *Dominica octava Pentecostes.*
I Cor., XII, 2-11 : Scitis q. cum gentes essetis.
117. *Die II mensis Junii, nat. S. Marcellini et Petri.*
Apoc., VII, 13-17 : Respondit unus de senioribus.
Incipiunt lectiones mensis quarti.
118. *Fer. IV, ad S. Mariam.*
a) Sap., I, 1-7 : Diligite iustitiam qui judicatis.
Item ubi supra.
b) Is., XLIV, 1-3 : Audi Jacob serve meus, et Israel.
119. *Fer. VI, ad apostolos.*
Joel, II, 23-27 : Exsultate filii Sion et lætamini.
120. *Sabbato, ad S. Petrum, in XII lection.*
a) Joel, II, 28-32 : Effundam Spiritum meum.
b) Lev., XXIII, 10-21 : Loquere fil. Isr. : cum ingressi fueritis.
c) Deut., XXVI, 1-11 : Cumque intraveris terram.
d) Lev., XXVI, 3-12 : Si in præceptis meis ambulaveritis.
e) Dan., III, 49-55 : Angel. Dni descendit cum Azaria.
f) Rom., V, 1-5 : Justificati ex fide, pacem habeam.
121. *Dominica ut supra [mensis quarti].*
Rom., VIII, 18-23 : Existimo quod non sunt condignæ.
122. *Dom. III post Pentec.*
I Petr., IV, 7-11 : Estote prudentes et vigil. in orat.
123. *Dom. IV post Pentec.*
I Joan., IV, 16-21 : Deus charitas est.
124. *In nat. SS. Gervasii et Protasii.*
Rom., VIII, 28-32 : Scimus quon. diligentibus Deum.
125. *In nat. SS. Johannis et Pauli.*
Rom., VIII, 35-39 : Quis nos separabit a charitate Chr.
126. *In vigilia S. Johannis Baptistæ.*
Jer., I, 4-10 : Priusquam te formarem.
127. *In nat. ubi supra.*
Is., XLIX, 1-7 : Audite insulæ et adtendite.
128. *In vigilia S. Petri.*
Act., III, 1-10 : Petr. et Johann. ascendebant in temp.
129. *In nat. S. Petri.*
Act., XII, 1-11 : Misit Herodes rex manus.
130. *In vigilia S. Pauli.*
Gal., I, 11-20 : Notum vob. facio evang. qd evang.
131. *In nat. S. Pauli.*
Act., IX, 1-22 : Saulus adhuc spirans.
132. *In Oct. B. Apostolorum.*
Gal., II, 6-10 : Deus personam hom. non accipit.
133. *Dom. prima post nat. apostol.*
Rom., V, 18-21 : Sicut per unius delictum.
134. *Dom. II post nat. apostol.*
Rom., VI, 3-11 : Quicumq. batiz. sumus in Ch. J.
135. *Dom. III post nat. apostol.*
Rom., VI, 19-23 : Humanum dico.
136. *Dom. IV post nat. apostol.*
Rom., VIII, 1-6 : Nihil nunc damnationis est.
137. *Dom. V post nat. apostol.*
Rom., VIII, 12-17 : Debitores sumus non carni.
138. *In nat. S. Xysti.*
II Cor., I, 3-7 : Benedictus D. et Pat. D. N. J. C.
139. *In vig. S. Laurentii.*
Eccli., LI, 1-12 : Confitebor tibi Dne rex.
140. *In nat. S. Laurentii.*
II Cor., IX, 6-10 : Qui parce seminat.
141. *In nat. sanctorum.*
Apoc., VII, 9-12 : Vidi ostium apert. in cælo et ecce turba magna quam dinumerare.
142. *Item ubi supra.*
Sap., V, 1-5 : Stabunt iusti in magna constantia.
143. *Item ubi supra.*
Sap., X, 17-20 : Reddet Deus mercedem laborum.
144. *In nat. SS. Cornelii et Cypriani.*
Prov., X, 28-XI, 11 : Expectatio justorum lætitia.
145. *In nat. Evangelistarum.*
Apoc., IV, 1-10 : Vidi ostium apert., in cælo et vox.
146. *In decollatione S. Johannis Baptistæ.*
Hebr. XI, 36-39 : Sancti ludibria et verbera experti.
147. *Hebdomada prima post S. Laurentii.*
I Cor., XV, 39-46 : Non omnis caro eadem caro.
148. *Hebdom. II post S. Laurentii.*
II Cor., V, 1-11 : Scimus quon. si terrestris domus.
149. *Hebdom. III post S. Laurentii.*
II Cor., VI, 14-VII, 1 : Nolite iugum ducere cum infid.
150. *Hebdom. IV post S. Laurentii.*
Gal., III, 16-22 : Abrahæ dictæ s. promissiones.
151. *Hebdom. V post S. Laurentii.*
Gal., V, 16-24 : Spiritu ambulate et desideria.
152. *Hebdom. prima mensis septimi.*
Eph., IV, 1-6 : Obsecro vos ego vinctus in Dno.
Incipiunt lectiones mensis septimi.
153. *Feria IV, ad S. Mariam.*
a) Amos, IX, 13-15 : Ecce dies veniunt et compreh.
Item ubi supra.
b) II Esdr., VIII, 1-10 : Congreg. e. omnis popul. quasi.
154. *Fer. VI, ad apostolos.*
Ose., XIV, 2-10 : Convertere Isr. ad Dominum D.
155. *Sabbato, ad S. Petrum, in XII lectiones.*
a) Lev., XXIII, 27-32 : Decimo die mensis septimi.
b) Lev., XXIII, 34-43 : Quintodecimo die mens. sept.
c) Mich., VII, 14-20 : Dne pasce populum tuum.
d) Zach., VIII, 14-19 : Sicut cogitavi ut affligerem.
e) Exod., XXXII, 11-14 : Orav. Moys. : Cur, Dne, irascitur.
f) Hebr., IX, 2-12 : Tabernaculum factum est primum.
156. *Dominica ut supra mensis septimi.*
I Cor., I, 4-8 : Gratias ago Deo meo semp. pro vobis.
157. *In Festivitate S. Mariæ.*
Prov., XXXI, 10-31 : Mulierem fortem.
158. *Item ubi supra.*
Eccli., XXIV, 23-31 : Ego quasi vitis fructificavi.
159. *Item ubi supra.*
Sap., VII, 30-VIII, 4 : Sapientiâ vincit malitiam.
160. *In dedic. Basilicæ S. Angeli.*
Apoc., I, 1-5 : Significavit Deus quæ oportet fieri.
161. *Item ubi supra.*
Apoc., XII, 7-12 : Factum est prælium magnum.
162. *Hedbom. I post S. Angeli.*
Eph., IV, 23-28 : Renovamini spiritu mentis.
163. *Hebdom. II post S. Angeli.*
Eph., V, 15-21 : Videte quomodo caute ambuletis.

164. *Hebdom. III post S. Angeli.*
Eph., VI, 10-17 : Confortamini in Dno et in pot.
165. *Hebdom. IV post S. Angeli.*
Phil., I, 6-11 : Confidimus in Dno Jesu.
166. *Hebdom. V post S. Angeli.*
Phili., III, 17-21 : Imitatores mei estote et observate.
167. *Hebdom. VI post S. Angeli.*
Col., I, 9-14 : Non cessamus pro vobis orantes.
168. *In vigilia omnium sanctorum.*
Apoc., V, 6-12 : Ego vidi in medio throni.
169. *In nat. omnium sanctorum.*
Apoc., VII, 2-12 : Vidi alterum Angel. ascend. ab ortu.
170. *In vigilia S. Martini.*
Sap., X, 10-14 : Justum deduxit Dns.
171. *In nat. S. Martini.*
Eccli., XLIV, 16-XLV, 20 : Ecce sacerdos magnus.
172. *In nat. S. Ceciliæ.*
Eccli., LI, 13-17 : Dne exaltasti super terram.
173. *In nat. S. Clementis.*
Eccli., XIV, 22-XV, 6 : B. vir qui in sapient. morabitur.
174. *In vigilia S. Andreæ.*
Eph., I, 3-8 : Bened. Deus et Pat. D. N. J. C.
175. *In nat. S. Andreæ.*
Rom., X, 10-18 : Corde creditur ad justitiam.
176. *Dom. IV ante natale Domini.*
Rom., XIII, 11-14 : Scientes q. hora est iam nos de somno.
177. *Dom. III ante nat. Domini.*
Rom., XV, 4-13 : Quæcumq. scripta sunt, ad nostram.
178. *Hebdomada [II] ante natale Domini.*
I Cor., IV, 1-5 : Sic nos existimet homo.
Incipiunt lectiones mensis decimi.
179. *Feria IV, ad S. Mariam.*
a) Is., II, 1-5 : Erit in novissimis diebus.
Item ubi supra.
b) Is., VII, 11-15 : Pete tibi signum.
180. *Fer. VI, ad apostolos.*
Is., XI, 1-5 : Egredietur virga de radice Jesse.
181. *Sabbato, ad S. Petrum, in XII lectiones.*
a) Is., XIX, 20-22 : Clamabunt ad Dnm a facie.
b) Is., XXXV, 1-7 : Lætabitur deserta.
c) Is., XL, 9-11 : Super montem excels. ascende.
d) Is., XLV, 1-8 : H. dic. Dns christo meo Cyro.
e) Dan., III, 49-55 : Angel. Dni descendit cum Azaria.
f) II Thess., II, 1-8 : Rogam. vos per advent. D. N. J. C.
182. *Hebdomada prima ante nat. Domini.*
Phil., IV, 4-7 : Gaudete in Dno semper.
183. *Item ubi supra.*
Hebr., X, 35-39 : Nolite amittere confidentiam.
184. *Item ubi supra.*
Jer., XXIII, 5-8 : Dies veniunt et suscitabo David germen.
185. *In vigiliis Domini, ad nonam.*
Is., LXII, 1-4 : Propter Sion non tacebo.
186. *In ordinatione diaconorum.*
I Tim., III, 8-13 : Diaconos constitue pudicos, n. biling.
187. *In ordinatione presbyterorum.*
Tit., I, 1-9 : Paulus, servus Dei, apostolus.
188. *In ordinatione episcopi.*
I Tim., III, 1-6 : Fidelis sermo : si quis episcopatum.
189. *In dedicatione ecclesiæ.*
Apoc., XXI, 2-5 : Vidi civitatem sanctam Jesus.
190. *De natale papæ.*
Hebr., V, 1-6 : Omnis pontifex ex hominib. assumptus.
191. *Item ubi supra.*
Tob., XIII, 12-19 : Benedicens Tob. filio s. ait. reædificet Dns D. tempor. tuis tabernac. s.
192. *Ad sponsas benedicendas.*
I Cor., VI, 15-20 : Nescitis quon. corpora v. membra s. Ch.
193. *In die belli.*
Is., XXXVIII, 1-6 : Ægrotavit Ezechias usq. ad mortem.
194. *Item ut supra.*
Jer., VIII, 4-9 : Nunquid qui cadet non resurget.
195. *Item ut supra.*
Jer., XXII, 3-4 : Facite judicium et justitiam.
196. *In sterilitate pluviæ.*
Jer., XIV, 19-22 : Numquid proiciens abiecisti Judam.
197. *Pro aeris temperantia.*
Joel., II, 21-26 : Noli timere terra, exulta.
198. *In tribulatione.*
Jer., XIV, 7-9 : Si iniquitates nostræ responderint.
199. *In adventu judicum.*
I Tim., II, 1-7 : Obsecro primo omn. fieri obsecrat.
200. *In nat. sacerdotum.*
Malac., II, 4-7 : Scietis quia misi ad vos mandatum.
201. *In nat. sanctorum.*
Hebr., X, 32-37 : Rememoramini pristinos dies.
202. *Item ut supra.*
II Cor., I, 3-7 : Benedictus D. et Pater D. N. J. C.
203. *In nat. unius martyris.*
II Tim., II, 4-10 : Nemo militans Deo implicat se.
204. *Item ut supra.*
Eccli., XXXI, 8-11 : Beatus vir qui invent. e. sine mac.
205. *In agenda mortuorum.*
II Macch., XII, 43-46 : Vir fortissim. Juda, collat. facta.
206. *Item ut supra.*
I Thess., IV, 13-18 : Nol. vos ignor. de dormientibus.
207. *Item ut supra.*
Job., XIV, 13-16 : Quis mihi hoc tribuat ut in Inf.
208. *Incipiunt lectiones quotidianis diebus.*
Rom., V, 6-11 : Cum adhuc essemus infirmi.
209. *Item ut supra.*
II Cor., III, 4-11 : Fiduciam talem habemus.
210. *Ut supra.*
Gal., V, 25-VI, 10 : Si spiritu vivimus, sp. et ambul.
211. *Item ut supra.*
Eph. IV, 23-28 : Renovamini spiritu mentis v.
212. *Item ut supra.*
Phil., I, 6-11 : Confidimus in Dno Jesu.
213. *Item ut supra.*
Col., II, 8-13 : Ne quis vos decipiat per philosophiam.
214. *Item ut supra.*
II Thess., II, 15-III, 5 : State et tenete traditiones.
215. *Item ut supra.*
II Tim., IV, 17-18 : Dominus mihi adstitit.
216. *Item ut supra.*
Hebr., XIII, 20-21 : Deus pacis qui eduxit.

Ici, à la fin du *comes*, se place la préface *Hunc codicem* dont il sera parlé plus loin; après la preface vient le supplément dont voici le texte :

SUPPLÉMENT AU *COMES D'ALCUIN*.

1. *Infra hebdom. Nativitatis Domini.*
Is., LII, 6-10 : Propter hoc sciet populus.
2. *Item in eadem hebdom.*
Is., LXI, 1-LXII, 12 : Spiritus Dni super me.
3. *Hebdom. II post Theophan. fer. IV.*
Col., I, 25-28 : Audistis dispensationem Dni.
4. *In Quinquages., fer. V* (lege VII).
Is., LVIII, 9-14 : Si abstuleris de medio tui caten.

5. *Lectiones in vigilia Paschæ.*
Gen., v, 31-VIII, 21 : Noe cum quingent. esset annor.
6. *Item alia.*
Gen., XXII, 1-19 : Tentavit Deus Abraham.
7. *In vigilia Pentecostes.*
Baruc., III, 9-38 : Audi Israel mandata vitæ.
8. *Item alia.*
Ezech., XXXVII, 1-14 : Facta e. sup. me manus Dni.
9. *Hebdom. I post octav. Pasch., feria IV.*
Hebr., XIII, 7-21 : Oboedite præpositis vestris.
10. *Hebdom. II post octav. Pasch., feria IV.*
I Petr., I, 18-25 : Scientes quod non corruptibilibus.
11. *Hebdom. III post octav. Pasch., feria IV.*
I Joann., II, 1-8 : Hæc scribo vob. ut non peccetis.
12. *Hebdom. IV post octav. Pasch., feria IV.*
I Thess., V, 5-11 : Omnes vos filii lucis estis.
13. *V. nonas maii, in inventione S. Crucis.*
Gal., V, 10-VI, 14 : Confido in vobis in Dno quod nihil.
14. *Hebdom. I post Ascension. Dni, feria IV.*
I Petr., IV, 7-11 : Estote prudentes et vigilate in orat.
15. *Item in eadem hebdom., feria VI.*
Hebr., II, 9-III, 1 : Videmus Jesum propt. passionem.
16. *Lectiones infra hebdom. post octav. Pasch.*
I Cor., XV, 20-23 : Chr. resurr. a mortuis, primitiæ.
17. *Item alia.*
Col., III, 5-11 : Mortificate membra vestra.
18. *Item alia.*
I Joan., III, 13-18 : Nolite mirari si odit vos mundus.
19. *Item alia.*
Col., III, 17-24 : Omne quodcq. facitis, in verbo.
20. *Item alia.*
Hebr., XII, 28-XIII, 8 : Habemus gratiam per quam serv.
21. *Item alia.*
I Petr., III, 8-15 : Omnes unianimes in oratione.
22. *Item alia.*
I Cor., X, 6-13 : Non simus concupiscentes malorum.
23. *Item alia.*
Rom., VI, 16-18 : Nescitis quon. cui exhibuistis vos.
24. *Item alia.*
II Cor., IV, 5-10 : Non prædicamus nosmetipsos.
25. *Item alia.*
Col., I, 12-20 : Gratias agentes Deo P. qui dignos.
26. *Item alia.*
Eph., III, 13-21 : Obsecro vos ne deficiatis in tribul.
27. *Item alia.*
II Thess., III, 6-13 : Denuntiamus vob. in nom Dni.
28. *Item alia.*
I Tim., I, 5-12 : Finis præcepti est charitas.
29. *Item alia.*
Rom., XI, 25-36 : Nolo vos ignor. myster. hoc.
30. *Item alia.*
Rom., XIV, 7-12 : Nemo nostrum sibi vivit.
31. *Item alia.*
I Petr., I, 13-16 : Succinti lumbos mentis vestræ.
32. *Item alia.*
Hebr., IV, 12-16 : Vivus est sermo Dei et efficax.
33. *Item alia.*
Jac., II, 10-13 : Quicq. totam legem servaverit.
34. *Item alia.*
Rom., VI, 12-14 : Non regnet peccatum in vestro.
35. *Item alia.*
I Joan., I, 4-9 : Hæc scribo vob. ut gaudeatis.
36. *Item alia.*
I Petr., V, 6-11 : Humiliamini sub potenti manu Dei.
37. *Item alia.*
I Cor., I, 26-31 : Videte vocationem vestram.
38. *Item alia.*
Jac., IV, 7-12 : Subditi estote Deo, resistite.
39. *Item alia.*
I Joan., III, 2-9 : Nunc filii Dei sumus.
40. *Item alia.*
Hebr., X, 19-31 : Habentes fiduciam in introitu.
41. *Item alia.*
II Petr., III, 8-14 : Hoc non lateat vos, quia unus.
42. *Item alia.*
Rom., III, 19-24 : Scimus q. quæcq. lex loquitur.
43. *Item alia.*
Jac., III, 14-18 : Quod si zelum amarum habetis.
44. *Item alia.*
I Joan., III, 21-24 : Si cor non reprehenderit nos.
45. *Item alia.*
I Thess., IV, 9-12 : De charitate fraternit. non necesse.
46. *Item alia.*
II Tim., II, 19-21 : Novit Dns qui sunt ejus.
47. *Item alia.*
I Tim., IV, 7-10 : Exerce teipsum ad pietatem.
48. *Item alia.*
Hebr., XII, 11-14 : Omnis disciplina in præsenti.
49. *Item alia.*
Hebr., III, 12-14 : Videte ne forte sit in aliquo.
50. *Hebdom. V ante Nat. Domini, fer. IV.*
II Thess., I, 3-10 : Gratias agere debem. Deo semp.
51. *Hebdom. IV ante Nat. Domini, fer. IV.*
Jac., V, 7-10 : Patientes estote usq. ad adv.
52. *In nat. unius apost. et mart. sive confessoris.*
Prov., X, 6-? : Benedictio Dni super caput justi.
53. *Item alia.*
II Tim., IV, 1-8 : Testificor coram Deo et J. C.
54. *In missa quam sacerdos pro se canere debet.*
Rom., VII, 14-25 : Scimus quod lex spiritualis est.
55. *Ad missam regis votivam, præsente ipso.*
Eccli., XXXII, 1 : Rectorem te posuit Deus.
III, 22; XXXII, 24; XVIII, 30; X, 1, 2; III, 19, 20.
56. *In missa votiva.*
Is., XVIII, 7-XIX, 25 : In die il. defertur munus Dno.
57. *Pro iter agentibus.*
Gen., XXIV, 7 : Dne D. qui tulit me de domo patris.
58. *Alia.*
Gen., XLVI, 1-4 : Profectus e. Isr. cum omn. q. hab.
59. *Pro infirmis.*
Jac., V, 13-16 : Tristatur aliquis vestrum, oret.
60. *In anniversario dedicationis basilicæ.*
I Cor., III, 8-15 : Unusq. propriam mercedem accip.
61. *In dedicatione oratorii.*
Apoc., XXI, 9-27 : Venit Angel... : Veni ostendam. t. sponsam.
62. *In conventu episcoporum.*
Act., XX, 17-35 : Cum venis. Paul. Ephes., vocavit maiores natu Ecclesiæ.
63. *Ad regem benedicendum.*
II Reg., VII, 8-16 : Ego tuli te ut esses dux sup. pop.
64. *Contra episcopos male agentes.*
Ezech., XXXIV, 2-13 : Væ pastorib. Isr. qui pasceb. semet.
65. *Contra judices male agentes.*
Is., V, 8-25 : Væ qui conjungitis domum ad domum.

Tout ce document mérite d'être examiné de près, puisqu'il est authentiquement et purement romain. Parmi les nombreuses observations que l'on pourrait relever, notons celle-ci : on saisit un ordre très net dans la distribution des épîtres : depuis Pâques jusqu'à la fête des apôtres Pierre et Paul, on lit les épîtres catholiques; puis pendant les cinq dimanches *post apostolorum*, des sections de l'épître aux Romains (Alcuin, 133-137; cf. ci-dessous Wurzbourg, 215-219, et Murbach, 112-

114, 114[a], 115); pour les cinq dimanches *post S. Laurentii*, des sections des épîtres aux Corinthiens et aux Galates (Alc., 147-151; Wurz., 222, 225, 228; Murb., 127, 128); pour le dimanche du 7[e] mois et les six dimanches *post S. Angeli*, des sections des épîtres aux Éphésiens, Philippiens et Colossiens (Alc., 152, 162-167; Wurz., 221-227; Murb., 131, 140, 141, 142, 145, 146); pendant toute la semaine de la Pentecôte, les Actes (Alc., 107-115; Wurz., 105-113; Murb., 90-96). On voit que les épîtres pauliniennes se succèdent dans l'ordre habituel : Rom., Cor., Gal., Eph., Phil., Col.

Alcuin subdivise la longue série des dimanches après la Pentecôte en sections secondaires : *post apostolorum*, *post S. Laurentii*, *post S. Angeli*, selon la tradition romaine et contrairement à l'usage gallican, qui numérotait ces dimanches de 1 à 24 [1].

Le sanctoral du *comes* d'Alcuin n'est autre que le sanctoral romain du v[e]-vi[e] siècle, conservé par S. Grégoire dans son missel réformé à la fin du vi[e] siècle. On n'y relève que quelques fêtes d'institution plus récente : les fêtes de S. Silvestre et de S. Martin, propres au missel grégorien (c'est-à-dire absentes du gélasien et établies par S. Grégoire); celles de l'Annonciation et de la Nativité de N.-D., introduites dans le missel grégorien au vii[e]-viii[e] siècle; la décollation de S. Jean-Bapt. et la Toussaint, introduites au viii[e]-ix[e] siècle [2].

Nous avons vu que le *comes* d'Alcuin nous est parvenu, dans le ms de Paris *9452* (et dans quelques autres qui doivent être peu nombreux), augmenté d'un supplément, lequel est précédé d'une préface anonyme. L'auteur de cette préface *Hunc codicem* déclare que la revision du lectionnaire qui précède a été exécutée par Alcuin, sur l'ordre de Charlemagne; cette revision a eu pour but, non seulement la correction des fautes nombreuses contre la grammaire et l'orthographe qui défiguraient les exemplaires du *comes* jusqu'alors en circulation, mais aussi la conformité des lectures avec le sacramentaire de saint Grégoire; lui-même, l'auteur anonyme, assure qu'il a pris sa copie du *comes* corrigé sur l'exemplaire même d'Alcuin; or il a remarqué dans l'œuvre d'Alcuin certaines lacunes, particulièrement *in vigiliis Paschæ vel in feriis atque in aliis quibusque ecclesiasticis officiis;* il a donc cru devoir y ajouter un supplément, dont il laisse l'usage à la discrétion du lecteur.

L'auteur de cette pièce doit être probablement identifié avec l'abbé Hélisachar, chancelier et confident de Louis le Débonnaire jusqu'en 819 [3]. Dom Morin a fait connaître une rédaction nouvelle de la préface *Hunc codicem* dans un ms. de Freising, le *Clm 6424*, du x[e] siècle, dans lequel le supplément d'Hélisachar se trouve déjà fondu avec l'œuvre d'Alcuin [4].

2. *Le missel du Mont-Cassin.* — Les fragments de missel conservés dans les feuillets palimpsestes du ms. *371* du Mont-Cassin ont été récemment lus en entier et étudiés par dom A. Wilmart [5]. Au point de vue paléographique, la date approximative de leur transcription doit être placée aux environs de l'an 700. Les données liturgiques internes permettent de conclure que « ce missel représente l'état de la liturgie romaine et grégorienne pendant la seconde moitié du vii[e] siècle, un demi-siècle environ après saint Grégoire » (D. Wilmart, *loc. cit.*, p. 298). Nous ne devons nous occuper ici que des lectures. En voici la liste et la comparaison avec le *comes* d'Alcuin : octave de Pâques = Alcuin, n. 84 à 90; Ascension = Alc., 105 (le fragment porte seulement : *lec. actuu. aptor.*, le texte de la péricope est perdu, mais sa teneur n'est pas douteuse); Pentecôte = Alc., 108; S. Michel = Alc., 160; 1[er], 3[e], 5[e], 6[e] dimanches après S. Michel = Alc., 162, 164, 166, 167. Puis vient le commun des saints :

pour un apôtre, Eccli., xxxi, 8-11 = Alc., 204, pour un martyr;
pour plusieurs apôtres, Eph., ii, 19-22 : *jam non estis hospites;*
pour un martyr, Sap., x, 10-12 : *justum deduxit;*
pour un confesseur, Eccli., xliv-v : *ecce sacerdos magnus;*
pour les vierges, II Cor., x, 17-xi, 2 : *qui gloriatur;*
pro tempore belli, Is., xxxvii, 1-8;
ad sponsas benedicendas, I Cor., vi, 15-20 = Alcuin, 192

A la messe *in pascha annotina*, l'épître est omise; c'est peut-être parce qu'on reprenait ce jour-là l'épître même de Pâques, I Cor., v, 7-8.

3° *Le comes de Wurzbourg.* — En 1910, dom G. Morin a publié sous ce titre : « le plus ancien *comes* ou lectionnaire de l'église romaine [6] » le texte du lectionnaire complet (épîtres et évangiles) d'un manuscrit appartenant à l'université de Wurzbourg, le codex *Mp. th., fol. 62*, et datant du viii[e] siècle. Le grand intérêt de ce document vient de ce qu'il représente, comme le *comes* d'Alcuin, la liturgie romaine telle qu'elle devait être dans le courant du vii[e] siècle. Il est donc, lui aussi, un témoin qui permet d'approcher d'assez près l'époque même de saint Grégoire. En d'autres termes, nous avons là un lectionnaire grégorien, ancien (par opposition aux autres textes grégoriens carolingiens). On trouvera ci-dessous la comparaison aussi concise que possible [7] de la série des épîtres (c'est-à-dire des lectures Ancien et Nouveau Testament) de Wurzbourg avec le *comes* d'Alcuin.

W 1, *in nat. Dni, ad sca Maria* = A 1.
— 2, *ad sca Maria* = A 3.
— 3, *ad sca Anastasia*; cf. A 13.
— 4 = A 4.
— 5 = A 2.
— 6 *ad sca Anast.* = A supp. 2.
— 7 *ad scm Petrum* = A supp. 1.
— 8 = A 5.
— 9 = A 6.
— 10, *nat. S. Johan. evang.*, Sap., x, 10 14; cf. A 170.
— 11, *nat. S. Johan. evang.*, Eph., i, 3-8; cf. A 174.
— 12, 13 = A 7, 8.
— 14 = A 10.
— 15, *in nat. ubi supra*, Hebr., xiii, 9-16; cf. A 21.
— 16, *in nat. sacerdot. quor. supra*; cf. A 11.
— 17, *in nat. quorum supra*, Eccli., xxxi, 8-11; cf. A 27.
— 18, *in Theoph.* = A 13.
— 19 = A 14.
— 20, *post Theoph.* = A 15.
— 21, *alia p. Theoph.*; cf. A 9.
— 22 — d° — ; = A 18.
— 23 — d° — ; = A 19.
— 24 = A 23.
— 25, *nat. ubi supra*, Sap., x, 17-20; cf. A 143.
— 26, *Dom I p. nat Dni;* cf. A 12.
— 27 *Dom II p. nat. Dni*, Col. i, 25-28 = A supp. 3.
— 28, *D. III* p. *nat. Dni;* cf. A 16.
— 29 *IV* — ; cf. A 17.
— 30, *nat. Agn. et Agathæ* = A 24.
— 31, *nat. scar. supra*, Eccli., xxiv 11-20 = A 26.
— 32, *nat. ubi supra*, Eccli, li, 1-12; cf. A 139.
— 33, *nat. scar supra*, Eccli., li, 13-17; cf. A 172.
— 34 à 41 = A 29 à 36.
— 42, *Fer. IV mensis primi*, Exod. = A 37, *Ire leçon seulement.*

[1] Cf. E. Bishop, dans *Journal of theological studies*, 1903, t. iv, p. 423. — [2] Cf. dom Wilmart, dans *Rev. bénéd.*, 1913, t. xxx, p. 64-67. — [3] Dom Morin, dans *Rev. bénéd.*, 1912, t. xxix, p. 345. — [4] *Ibid.*, p. 341-348. — [5] *Rev. bénéd.*, 1909, t. xxvi, p. 281-300. — [6] Dans la *Rev. bénéd.*, 1910, t. xxvii, p. 41-74. — [7] W... = A... veut dire que dans les deux documents la même lecture est prescrite pour la même circonstance. W.... cf. A... veut dire que la même lecture se retrouve dans les deux documents, mais pour des circonstances différentes.

— 43, *Fer. V ad sca Maria, III* Reg. = A 37, 2e *leçon.*
— 44 = A 39.
— 45 à 48 = A 40 a. b. c. d.
— 49 = A 40 f.
— 50, *item alia unde sup.* à 53 = A 41 à 44.
— 54 à 59 = A 46 à 51.
— 60 à 66 = A 53 à 59.
— 67 à 73 = A 61 à 67.
— 74 = A 69.
— 75 à 84 = A 71 à 80.
— 85 à 93 = A 82 à 90.
— 94 à 96 = A 92 à 94.
— 97 = A 101.
— 98 et 99, *Dom. V e tVI post oct. Pasch.;* cf. A 122 et 123, *Dom. III et IV p. Pent.*
— 100, *Dom. VII p. oct. Pasc.;* cf. A. supp. 18.
— 101, *Dom. VIII p. Oct. P.;* cf. A supp. 36.
— 102 — *IX* — ; cf. A supp. 21.
— 103 = A 102.
— 104 = A 105.
— 105 à 113 = A 107 à 115.
— 114 *Dom. in. nat scor.* = A 141.
— 115, *item unde supra;* cf. A 117.
— 116 à 123 = A 118 à 120, moins 120 e. *Dan.*
— 124, *ubi supra;* cf. A 121.
— 125, *in nat. scor;* cf. A 96.
— 126, *nat. scor. Johann. et Pauli,* Rom. VIII, 28; cf. A 124.
— 127, *unde supra;* cf. A 97.
— 128 à 133 = A 126 à 131.
— 134, *nat. apos. Philip. et Jacobi.* (A 95), Eph., IV, 7-13; cf. A 104.
— 135, *nat. ubi supra* = A 142.
— 136 = A 138.
— 137, *nat. ubi supra,* Eccli., XXXIX; cf. A 22.
— 138, *vig. S. Laurenti,* II Tim., IV; cf. A supp. 53.
— 139 *vig. ubi supra* = A 139.
— 140 = A 140.
— 141, *nat. ubi supra,* Sap., X; cf. A 170.
— 142 à 151 = A 153 à 155.
— 152, *in nat. angeli* = A 160.
— 153, *cujus supra,* I Cor., I; cf. A 156.
— 154 = A supp. 60.
— 155 = A 189.
— 156 = A supp. 61.
— 157 = A 174.
— 158, *in vig. supra,* Eccli., XXXI; cf. A 27, 204.
— 159 = A 175.
— 160, *nat. S. Andr.,* Prov., X = A supp. 52.
— 161 à 169 = A 179 à 181.
— 170, *de adv. Dni* = A 176.
— 171, *de adv. Dni* = A 184.
— 172 et 173, *de adv. Dni* = A 177 et 178.
— 174, *de adv. Dni* = A 182.
— 175 à 177 = A 185 à 187.
— 178, *in ord. episco,* Tit., I, 7, *Oportet episc. inrepraehens.*
— 179, *it. ut sup.* = A 188.
— 180, *in jejunio de nat. papæ,* II Esdr., I, 4-11; *jejunavit Esd. sac. et prostrant.*
— 181 = A 190.
— 182, *in nat. papæ,* Eccli.; cf. A 11.
— 183 = A 191.
— 184, *it. in nat. papæ, Deut.,* XXVIII, 1-10 : faciat te Dns excelsiorem cunctis.
— 185, *in nat. papæ, Deut.,* XXVIII, 9-12 : suscitavit te Dns sibi sacerdotem.
— 186, *in nat. papæ,* II Reg., VII, 8-16 = A supp. 63.
— 187, *ad sponsas velandas* = A 192.
— 188, *it. ut supr.,* I Cor., VII, 32-36 : volo vos sine sollicitud. esse.
— 189, *in nat. scor.,* Eccli., XIV, 22-XV, 6; cf. A 173.
— 190, *unde supra* = A 100.
— 191, *item ut supra* = A 99.
— 192, *item unde supra,* Prov., X, 28-XI, 11; cf. A 144.
— 193, *it. ut sup. in nat. scor.* = A 98.
— 194, *nat. S. Sabinæ,* Prov. XXXI; cf. A 157.
— 195, *in lætania tempore belli,* Is., XXXVII, 4-7; cum audisset Ezech. verba Rapsaces.
— 196, *it. ut sup.,* Is., XXXVII, 15-35.
— 197, *it ut sup.* = A 193.
— 198, *unde sup.,* Jer., VII, 1-7; cf. A 52 et 68.
— 199, *it. und. sup.* = A 194.
— 200, *it. und. sup.,* Jer., IX, 4-9 : unu qui-q. se a proximo suo custodiat.
— 201, *in sterilit. pluviæ,* Jer., XVII, 5-10 : maledictus homo qui confidit.
— 202, *it. ut sup.,* Jer., XVIII, 2-? : surge et descende in domum figuli.
— 203, *it. ut sup.* = A 196.
— 204, *in die belli* = A 195.
— 205, *it. ut sup.,* Jer., XLII, 8-12 : Fact. e... vocavitque Johan. filium Careæ.
— 206, *it. ut sup.,* Thren., III, 22-57 : miseric. Dni multæ q. n. sumus.
[207, 208, 209, manquent.]
— 210, *it. ut sup.* Dan., VI, 16-23 : Princ. et satrap. miserunt D. in lacu leon.
— 211, *in agendis* = A 205.
— 212, *it. ut sup.,* Ezech., XXXVII, 1-14 : facta e. sup. me manus Dni et eduxit me.
— 213, *in dedic. eccles.,* III Reg., VIII, 14-34 : convertit rex Salom. faciem suam
— 214 = A 208.
— 215 à 219 = A 133 à 137
— 220 = A supp. 22.
— 221 = A 116.
— 222 = A 147.
— 223 = A 209.
— 224 = A supp. 24.
— 225 à 228 = A 148 à 151.
— 229 = A 210.
— 230 = A supp. 26.
— 231 = A 152.
— 232 à 237 = A 162 à 167
— 238 = A supp. 25.
— 239 = A 213.
— 240 = A supp. 17.
— 241, Col., III, 12-17 : induite vos sic. electi.
— 242, I Thes., II, 9-13 : memor. est. laborem.
— 243 = A 214.
— 244 = A supp. 27.
— 245, I Tim., 1, 3-14 : sicut rogavi te ut.
— 246, *in adventu judic.* = A 199.
— 247, I Tim., VI, 7-14 : nihil intullimus.
— 248 = A 20.
— 249, II Tim., II 22-III, 15: juvenilia desideria.
— 250, Hebr., 1, 13-II, 3 : ad quem angelorum.
— 251 = A 201.
— 252, Hebr., IV, 11-16 : festinamus ingredi.
— 253, Hebr., XII, 3-9 : recogitate eum qui talem.
— 254, Hebr., XII, 12-23 : remissas manus et desoluta genua.
— 255 = A supp. 9.

Le tableau ci-dessus permettra de reconstituer complètement, si on le désire, le lectionnaire de Wurzbourg. La comparaison avec le *comes* d'Alcuin donne lieu à des observations dont voici les principales, d'après dom Morin, W possède encore la leçon prophétique aux trois messes de Noël (5, 6, 7), et à la vigile (175), tandis qu'Alcuin ne la possède qu'à la vigile et à la messe de minuit (2, 4). A noter que ces lectures de l'Ancien Testament sont inscrites après les lectures du Nouveau Testament.

W possède 4 leçons pour S. Jean l'Évang. (pour 2 messes?), 9 et 12. Alcuin n'en a que deux : 6 et 7;

W possède 2 leçons pour S. Silvestre, 14-15, comme

Alcuin; puis il donne deux autres leçons, 16-17, qui sont probablement des pièces de rechange pour les fêtes de même catégorie;

W 18 ne connaît pas la vigile de la Théophanie d'Alcuin 13; il semble plutôt donner une double lecture Nouveau- Ancien Testament comme à Noël;

W 20-21-22-23 : à remarquer un cas de *lectio continuata* de Rom., XII, 1-6, 6-16, 16-21; XIII 8-10, qui n'existe pas chez Alcuin;

W 25, pièce de rechange ou reste de lecture prophétique;

W 26-29 place après la Théophanie:

4. *Dom. post nat. Dni*;

Alcuin a: 2, *Dom. post nat.*, 9 et 12, et:

5. *Dom. post Theoph.*, 15 à 19. ;

W 30-33, péricopes de rechange pour fêtes de même catégorie;

W ne connaît pas avant le *Dom. Indulg.* 75, l'office du samedi d'Alcuin 70;

Les féries de la semaine sainte ont conservé deux lectures dans W 76-84, comme dans Alcuin 72-80;

Les 6 lectures d'Alcuin 81 pour le samedi saint sont inconnues de W, qui ne signale, 85, que la seule épître de saint Paul que possède aussi Alcuin 82;

W ne signale pas la *pascha annotina* d'Alcuin 91; peut-être l'omission s'explique-t-elle de la même façon que dans le cas du missel palimpseste du Mont-Cassin;

W compte dix dimanches après Pâques (en y comprenant le *Dom. in octav.*), 93-102. Alcuin n'en compte que quatre entre Pâques et l'Ascension. Il semble que dans W on ait cherché à faire lire les épîtres catholiques durant cette série de dimanches dont les cinq derniers se trouvaient nécessairement hors du temps pascal;

W omet le *Dom. post Ascens.* d'Alcuin 106; pour le samedi vigile de la Pentecôte, W 105 ne compte encore qu'une leçon, d'accord cette fois avec Alcuin 107; pour la semaine de la Pentecôte, W 106 à 113 et Alcuin sont pleinement d'accord;

Dans la série de messes 134-141, W a deux leçons, Nouveau puis Ancien Testament, comme plus haut; la raison de cet ordre est peut-être que la leçon prophétique ayant fini par tomber en désuétude, « on se contentait de l'indiquer à la suite de la leçon de l'apôtre » (D. Morin, *in hoc loc.*);

W 153 donne comme 2e leçon de saint Michel une lecture qu'Alcuin assigne au dimanche qui suit les quatre temps, 156, où elle semble mieux à sa place;

W 154-156 : groupement de messes de dédicace à la suite de celle de saint Michel;

W 157-160 : encore lecture Ancien Testament après Nouveau;

W prévoit cinq lectures pour l'avent, 170 à 174, ce qui laisse supposer cinq semaines. Alcuin n'en compte que quatre, 176-7-8, 182, et place la seconde de W (171) dans sa première semaine, 184. Le supplément à Alcuin prévoit lui aussi cinq semaines;

W 175 termine l'année liturgique par la leçon prophétique de la vigile de Noël et il l'ouvre par l'épître de cette même vigile. Alcuin suit la même marche : 185 et 1;

W 180-186, groupement remarquable d'un jeûne et de six lectures pour l'anniversaire du pape. Alcuin n'a conservé de tout cela que deux lectures, 190-191; l'importance inusitée de ce groupement est un indice sûr de l'origine romaine de W.

W 189-193 nouveau groupement de péricopes, sorte d'embryon du futur « commun des saints »;

W 195 à 200 et 204 à 210; de cette longue série de messes *pro tempore belli* et *in die belli*, Alcuin n'a conservé que trois lectures, 193-4-5;

La seconde leçon *in agendis* de W 212 est attribuée par la table en tête du ms. non aux défunts mais à la dédicace;

W 214 à 255 : en écartant le n° 246, *in adventu judicum* qui est évidemment hors de sa place ici, on se trouve en présence de quarante péricopes de saint Paul, sans aucun titre dans le ms, et rangées exactement dans l'ordre traditionnel des épîtres : Rom., Cor., Gal., Eph., Phil., Col., Thess., Tim., Hebr. « Elles étaient destinées sans nul doute aux dimanches ou jours ordinaires appelés *ectidiani;* de fait, on les retrouve toutes (à part quelques exceptions) assignées à quelque dimanche ou férie de l'année, soit dans le *comes* d'Alcuin, soit dans les autres recueils utilisés par Tommasi » (dom Morin).

Dans Alcuin, ces péricopes ayant été distribuées entre différentes périodes du cycle, l'ordre des épîtres est évidemment brisé; on ne le retrouve que par fragments, par ex : 133 à 137, etc.

Aux samedis des quatre-temps, W ne connaît pas la leçon gallicane : Dan., III, 49. Au samedi *mense primo* (W 45-50) elle est remplacée par une deuxième péricope paulinienne = Alcuin 41.

Au samedi Q. T. Pentec. elle est de même remplacée par la péricope paulinienne qu'Alcuin attribue au dimanche Q. T., 121; au samedi *Q. T. septemb.*, où Alcuin 155 ne la possède pas lui non plus, W compte six lectures prophétiques, les cinq d'Alcuin, plus une sixième, Jer., XXX, 8, 11 : *Conteram jugum Babylonis de collo tuo*, placée au n° 146, entre les deux premières du Lévitique; enfin au samedi *Q. T. Advent.*, la lecture, *Dan.*, qui reparaît dans Alcuin 181, est remplacée dans W 167 par Is., XLII, 1-9 : *ecce servus meus suscipiam eum.*

W ne connaît pas de lectures pour les jeudis de carême; or on sait que ces féries furent pourvues d'un office par le pape Grégoire II (715-731). Il ignore également toutes les fêtes de la sainte Vierge, qui furent admises à Rome au cours du VIIe siècle, ou au commencement du VIIIe et les fêtes de la Croix qui furent admises à la même époque environ. Enfin le sanctoral de W appartient tout entier à la première tradition gélasienne (Ve-VIe siècle), adoptée par saint Grégoire (VIe-VIIe) à part la seule fête de saint Silvestre, 31 décembre, qui est propre à la tradition grégorienne [1].

Des indices certains permettent de conclure, avec l'éditeur dom Morin, que le lectionnaire de Wurzbourg est bien le plus ancien *comes* de l'Église romaine actuellement connu. On ne peut cependant y voir un type complet, pur, authentique en tous ses détails, du livre romain officiel usité à Rome dans le cours du VIIe siècle, car il porte des traces d'arrangement systématique, et par conséquent de déformation, dont un exemple particulièrement net se présente dans la série des dix dimanches après Pâques, 93 à 102 [2].

4. *Le comes de Murbach.* — Le manuscrit *184* de la Bibliothèque municipale de Besançon, datant de la fin du VIIIe siècle et provenant de l'abbaye de Murbach, en Alsace, contient une liste des lectures de la messe (épîtres et évangiles) qui a été récemment publiée et étudiée par dom A. Wilmart sous ce titre : « Le *comes* de Murbach [3]. » Ce *comes* est plus exactement un *capitulare* ou *indiculus*, une table, car il ne présente que les premiers et les derniers mots de chaque péricope. Ce troisième document vient se placer chronologiquement après le *comes* d'Alcuin et c'est par lui que nous devons terminer la série des représentants du système romain.

Le tableau ci-dessous a été dressé, comme le précédent, par comparaison avec le *Comes* d'Alcuin.

M 1, *in vigl. nat. Dni ad noman* ad scam Mariam = A 1, Rom., Is., A 185.

— 2, *it. in vig. de nocte, ad sc. mar.* = Tit., A 3 et Is., A 2.

[1] Cf. dom Wilmart, dans *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 66. — [2] Dom Wilmart, *ibid.*, p. 60. — [3] *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 25-69.

— 3, *it. ad sc. anastas., mane prima* = Tit., III, 4: apparuit benignitas: Is., A supp. 2.
— 4, *it. ad sem petrum in die* = Hebr., A 4, et. Is., A supp. 1.
— 5 = A 5.
— 6 = Eccli., A 6; Eph., I, 3 : Frs benedictus.
— 7 = A 8.
— 7², *nat. sci Silvestri* = A 11.
— 8, *Oct. Dni ad sc. mariam* = Tit., A 3.
— 9, *Dom. I post nat. Dni;* cf. A 12.
— 10, *Vigil. Theuph.* = A 13.
— 11, 12 = A 14, 15.
— 12², *Fer. IIII*, Rom., III, 19-26.
— 13, *Oct. Theuph.*, Is., XXV, 1 : Dne D. m. honorificabo te; XII, 3-5 : haurietis aquas.
— 13², *nat. S. Felicis;* cf. A supp. 53.
— 14, *Dom II p. Theuph.;* cf. A 9.
— 14², *Fer IIII.* = A supp. 3.
— 14⁴, *nat. S. Marcelli;* cf. A 10.
— 15, *Dom. III p. Theuph.*, cf. A 18.
— 15², *Fer. IIII;* cf. A 16.
— 15⁴, *nat. SS. Fabiani et Sebastiani* = A 23.
— 15⁵ = A 24.
— 15⁶, *nat. S. Vincenti, II* Tim., II, 8; cf. A 203.
— 15⁷, *nat. Emerentiani et Macharii;* cf. A 144.
— 15⁸, *Conversio S. Pauli;* cf. A 131.
— 16, *Dom. IV p. Theuph.;* cf. A 19.
— 16², *Fer. IV;* cf. A 133.
— 17, *in purific. S. Mariæ;* cf. A 158.
— 17², *nat. Agathe;* cf. A 139.
— 18, *Dom. V p. Theuph.*, Col., III, 12-17 : induite vos (cf. W 241).
— 18⁴, *nat. Zotici, Herenei et Yacinthi;* cf. A 100.
— 18⁵, *nat. Valentini, Vitalis, Feliculæ et Zenonis;* cf. A 143.
— 18⁶, *nat. Julianæ;* cf. A 172.
— 19 = A 29.
— 19², *Fer. IV*, Hebr., IV, 11-16 : festinemus ingredi (cf. W. 252).
— 20 = A 30.
— 20², *Fer IV*, Hebr., XII, 3-9 : recogitate (cf. W 253).
— 21, *Cathed. S. Petri*, I Petr., I, 1-7.
— 21², *In nat. S. Gregorii*, Eccli., XLIX, 9 : dedit Dns confessionem sancto suo
— 21³, *In nat. S. Benedicti;* cf. A 27.
— 21⁴, *in concepti. S. Mariæ;* cf. A 179 b.
— 22 = A 31.
— 23, *Fer. IV* = A 32.
— 24, *Fer. V;* cf. A 193.
— 25 = A 33.
— 26, *Fer. VII* = A supp. 4.
— 27 à 30 = A 34 à 37 *a* et *b*.
— 31, *Fer. V*, Is., XVIII, 1-9 : Quid est quod inter vos parabolam.
— 32 à 37 = A 39 à 44.
— 38, *Fer. V*, Jer., XVII, 5-10 : Maledictus homo (cf. W 201).
— 39 à 50 = A 46 à 57.
— 51 = A 58 et 59.
— 52, *Fer. V*, IV Reg., IV, 25-38 : venit mulier Sunamitis.
— 53 = A 61.
— 54 = A 62 et 63.
— 55 à 58 = A 64 à 67.
— 59, *Fer. V*, Dan., III, 34-45 : oravit Dan ne tradas nos in perpetuum.
— 60 = A 69.
— 61 *Fer VII* vagat, Jer., XVIII, 18-23 : dixerunt impii. venite et cogitemus.
— 62 à 67 = A 71 à 80.
— 68, *lect. in vigl. pasch.*
Gen., I, 1 : In principio.
Gen., V, 32 : Noe vero.
Gen., XXII, 1 : Temptavit Deus.
Exod., XIV, 24 : Fact. e. in vigil. *cum cant.* Cantemus, XV, 1.
Is., LIV, 17 : Hæc est hereditas.
Bar., III, 9 : Audi Israel.
Ezech., XXXVII, 1 : Facta e. super me.
Is., IV, 1 : Adprehend. sept. mul. *cum cant.* Vinea, V, 1.
Exod., XII, 1 : mensis iste.
Jon., III, 1-10 : Surge et vade in Niniv.
Deut., XXXI, 22 : Scripsit Moyses.
Dan., III, 1 : Nabuchod. rex.
— 69 à 77 = A 82 à 90.
— 77², *Fer. IV* = A supp. 9.
— 77⁴, *In nat. S. Leonis papæ;* cf. A 11.
— 78 = A 92.
— 78² = A supp. 10.
— 78⁴, *nat. Tiburtii et Valeriani;* cf. A 98.
— 79 = A 93.
— 79² = A supp. 11.
— 80, *in pascha. annolerra.*, [épître omise].
— 80², *nat. S. Vitalis*, Eccli., IV, 7 : justus si morte.
— 81 *nat. SS. Phili.* et *Jac.;* cf. A 142.
— 82 = A 94.
— 82² = A supp. 12.
— 83, *in invent. S. Crucis* = A supp. 13.
— 83², *nat. SS. Nerei, Achillei et Paneratii;* cf. A 99.
— 84 = A 101.
— 85 = A 102.
— 86, *In vigl. de Ascens.*, Act., IV, 32 : multitudinis autem.
— 87 = A 105.
— 88, *Dom. post Ascens.;* cf. A 122.
— 88², *Fer. IV;* cf. A supp. 15.
— 89 *Sabb. in vigl. Pentec.*
Gen., I, 1 : in principio.
Gen., XXII, 1 : Temptavit.
Exod., XIV, 24 : Fact. est.
Deut., XXXI, 22 : Scrips. Moy.
Is., IV, 1 : adprehend. *cum cantic.*
Bar., III, 9 : audi Israel.
Ps. XLI : sicut cervus.
ad missa = A 107.
— 90 à 96 = A 108 à 115.
— 97, *Dom. oct. Pentec.;* cf. A 141 (W 114) et Act, V, 29 Respiciens Petrus et apostoli.
— 97², *Fer. IV*, I Cor., XV, 12-23 : Si Chr. prædicatur (cf. A supp. 16).
— 97⁴, *In nat. S. Urbani;* cf. A 10.
— 97⁵, *In nat. SS. Petri et Marcelli;* cf. A 100.
— 98, *Ebdom. II p. Pentec.;* cf. A 123.
— 98², *Fer. IV;* cf. A supp. 17.
— 98⁴, *nat. SS. Primi et Feliciani*, I Petr., I, 3 : Benedictus Deus.
— 98⁵, *nat. S. Basilidis;* cf. A 22.
— 99, *Ebd. III p. Pent.;* cf. A supp. 18.
— 100 à 102 = A 118 à 120.
— 102², *nat. SS. Marci et Marcelliani;* cf. A 141.
— 102³, *nat. SS. Protasi et Gervasi;* cf. A 144.
— 103, *Ebd IIII p. Pentec.;* cf. A supp. 36.
— 103², *Fer. IV;* cf. A supp. 19.
— 104, *Ebd. V p. Pentec.;* cf. A 121.
— 104², *Fer. IV*, cf. supra M 18 (W 241).
— 105 et 106 = A 126 et 127.
— 107, *Ebd. VI p. Pentec.;* cf. A supp. 21.
— 107², *Fer. IV;* cf A 103.
— 107⁴, *nat. SS. Johann. et Pauli;* cf. A 97.
— 108 à 111 = A 128 à 131.
— 112, *Ebd. VII p. Pentec.;* cf. A 134.
— 112², *Fer. IV;* cf. A supp. 20.
— 112⁴, *nat. Processi et Martiniani;* cf. A 142.
— 112⁵, *Translt. S. marti. pon.*, Eccli., XLVII, 9 : Dedit Dns confessionem.
— 113, *Oct. apostol.;* cf. A 97.
— 114 *Ebd. VIII* p. *Pentec.;* cf. A 135.

— 114², *Fer. IV;* cf. A 136.
— 114⁴, *nat. VII fratrum;* cf. A 201.
— 114⁵, *nat. S. Praxitis,* Eccli., XXIV, 1 : sapientia laudabit.
— 114⁶. *nat. S, Appollonaris;* cf. A 21.
— 115, *Ebd. VIIII p. Pentec.;* cf. A 137.
— 115², *Fer. IV,* Rom., V, 8-11 : Quoniam cum adhuc peccatores.
— 116, *Ebd. X p. Pentec.;* cf. A supp. 22.
— 116², *Fer. IV;* cf. A supp. 23.
— 117, *nat. S. Jacobi apostoli;* cf. A 174.
— 117², *nat. SS. Simplii, Faustini, Beatricis;* cf. A 99.
— 117³, *nat. S. Felicis,* Eccli, XLV, 1 : Dilectus Deo.
— 117⁴, *nat. SS. Abdo et Sennen,* I Cor., IV, 9 : Spectaculum facti sumus.
— 118, *Ebd. XI p. Pente.;* cf. A 116.
— 118², *Fer. IV;* cf. A 147.
— 119, *nat. SS. Machabeor.;* cf. A 157.
— 119², *nat. S. Stephani* pont.; cf. A 11.
— 119³, *nat. S. Xysti* pont.; cf. A 170.
— 120, *Ebd. XII p. Pentec.;* I Cor., XV, 1 : notum vobis facio.
— 120², *Fer. IV;* cf. A 192.
— 120⁴, *nat. SS. Cyriaci et Nazari;* cf. A 23.
— 121, *In vigl. S. Laurentii* = A 139.
— 122, *nat. S. Laurentii* = A 140.
— 122², *nat. S. Tiburtii,* Sap., IV, 7 : Justus si morte.
— 122³, *nat. S. Yppolyti, II* Tim., II, 8 : Memor esto.
— 122⁴, *nat. S. Eusebii;* cf. A 21.
— 123, *Adsump. S. Mariæ;* cf A 26.
— 124, *Ebd. XIII p. Pentec.;* cf. A 209.
— 124², *Fer. IV;* cf. A supp. 24.
— 124⁴, *nat. S. Agapiti;* cf. A 22.
— 124⁵, *nat. S. Thimothei et Sinforiani;* cf. A 99.
— 125, *nat. S. Barthol. ap.;* cf. A 7.
— 125², *depos. S. Augustini epi.;* cf. A supp. 53.
— 126, *pass. S. Joh. Bapt.;* cf. A 144.
— 127, *Ebd. XIIII p. Pentec.;* cf. A 150.
— 127², *Fer. IV;* cf. A 148.
— 127⁴, *nativitas S. Mariæ;* cf. A 26.
— 127⁵, *nat. SS. Proti* et *Yacinthi;* cf. A 98.
— 128, *Ebd. XV p. Pentec.;* cf. A 151.
— 128², *Fer. IV;* cf. A 149.
— 128⁴, *exalta. S. Crucis et nat. SS. Cornili et Cyprini;* cf. A 71.
— 128⁵, *nat. S. Nicomedis;* cf. A 204.
— 128⁶. *nat. S. Eufemiæ et S. Luciæ;* cf. A 139.
— 129, *Ebd XVI p. Pentec.;* cf. A 210.
— 129², *Fer. IV;* cf. A supp. 25.
— 130, *Ebd. XVII p. Pentec.;* cf. A supp. 26.
— 130², *Fer. IV;* cf. A 213.
— 131, *Ebd. XVIII p. Pentec.;* cf. A 152.
— 132, *In vigl. S. Math. ap.;* cf. A 96.
— 133, *In nat. S. Math. ap.;* cf. A 104.
— 134 à 136 = A 153 à 155 (136 e. = Dan).
— 137, *Ebd. XVIIII p. Pentec.;* cf. A 156.
— 137², *Fer. IV;* cf. A supp. 17.
— 137⁴, *nat. SS. Cosme et Damiani,* Eccli., II, 18. Qui timent Dominum.
— 138, *dedicat. basil. S. Mihahelis.* = A 160.
— 139, *Ebd. XX p. Pentec.;* cf. A 211.
— 139², *Fer. IV;* cf. A 214.
— 139⁴, *nat. SS. Germani et Remedii;* cf. A 97.
— 139⁵, *nat. S. Leudegarii;* cf. A.
— 140, *Ebd. XXI p. Pentec.;* cf. A 163.
— 140², *Fer. IV;* cf. A supp. 27.
— 140⁴, *nat. S. Marci,* Eccli., XXXIX, 1 : Sapientiam omnium antiquor.
— 141, *Ebd. XXII p. Pentec.;* cf. A 164.
— 141², *Fer. IV;* cf. A 103.
— 142, *Ebd. XXIII p. Pentec.;* cf. A 165.
— 142², *Fer. IV;* cf. A 103 (supra 141²).
— 142⁴, *nat. S. Luce evang.;* cf. A 145.
— 143, *vig. apost. Simon. et Jud.;* cf. A 100.
— 144, *In nat. ubi supra;* cf. A 124.
— 145. *Ebd. XXIIII p. Pentec.;* cf. A 166.
— 145², *Fer. IV;* cf. A 20.
— 145⁴, *nat. S. Cesarii epi.;* cf. A 138.
— 145⁵, *nat. SS. IIII Coronat.;* cf. A 23.
— 145⁶, *nat. S, Martini;* cf. A 11.
— 146, *Ebd. XXV p. Pentec.;* cf. A 167.
— 146², *Fer. IV;* cf. A supp. 29.
— 146⁴, *nat. S. Ceciliæ,* I Cor., VII, 25 : de virginibus præceptum.
— 146⁵, *nat. S. Clementis mart.,* I Cor., IV, 9 : spectaculum facti sumus.
— 147, *Inc. lect. de adventu Domini, Ebd. V ante natale Dni;* cf. A 184.
— 147², *Fer. IV;* cf. A supp. 50.
— 148, *In vig. S. Andreæ;* cf. A supp. 52.
— 149 = A 175.
— 150, *Ebd. IV ante nat.* = A 176.
— 150², *Fer. IV;* cf. A supp. 51.
— 151, *Ebd. III* = A 177.
— 151², *Fer. IV;* cf. A 25.
— 152, *Ebd. II.* = A 178.
— 153 à 156 = A 179 à 182 (*Q. T.* et *Hbd. I*).
— 157, *nat. S. Thome ap.;* cf. A 27.

EXPLICIUNT PER CIRCULUM ANNI.

— 158, *vig. unius sacerd.;* cf. A supp. 53.
— 159, *in nat. ubi supra;* cf. A 11, M. 21², A 10, 21.
— 160, *vig. unius conf. sive mart.;* cf. A 22.
— 161, *it. nat. ubi supra;* cf. A 173, M 80², 117³, A 170, 202, M. 122³, 117⁴.
— 162, *nat. plurim. sanctorum;* cf. A 98, 99, M 137⁴, 140⁴, 98⁴.
— 163, *natl. plurim. mart.;* cf. A 100, 144, 143, 201, 23.
— 164, *natl. virginum;* cf. A 139, 172, M. 114⁵, A 159, M 146⁴.
— 165, *in ordin. diacon.* = A 186.
— 166, *in ordin. presb.* = A 187.
— 167, *in ordin. episc.;* cf. W 178, et A 188.
[168 à 178 manquent.]
— 179, *contra iud. mal. ag.,* pas d'épître.
— 180, *contra episc. male agent.* = A supp. 64.
— 181, *pro iter agentes* = A supp. 57,58.
— 182, *ad missa votiva* = A supp. 56.
— 183, *ad missa pro helymosinam ;* cf. A 140 et Is., LVIII, 6 : hoc est jejunium quod elegi.
—184, *pro salute vivorum,* II Macc., I, 23 : orationem faciebant.
— 185, *pro infirmo* = A supp. 59 et A 193.
— 186, *in agenda mortuorum* = A 205, 206 et I Cor., XV, 49 : sicut portavimus.

Il ne peut être question ici d'examiner en détail ce long document et de le comparer avec ceux qui précèdent. Cette étude entraînerait des développements excessifs dans un dictionnaire. Notons seulement quelques observations et les conclusions capitales de l'éditeur.

Le *comes* de Murbach présente déjà toute l'ossature de l'organisation des lectures devenue définitive dans le *Missale romanum* du XVI^e^ siècle. L'ordonnance de son cycle dominical est complète : cinq dimanches après la Théophanie, quatre après l'octave de Pâques, un après l'Ascension, vingt-cinq après la Pentecôte, cinq avant Noël. Chacun d'eux est suivi régulièrement de deux jours pourvus de lectures propres : le mercredi ayant une épître et un évangile, et le vendredi, un évangile seulement.

Le *comes* de Murbach connaît l'office des jeudis de carême, mais il est remarquable qu'aucune des lectures qu'il assigne à ces féries ne correspond à celles d'Alcuin. Il possède douze leçons pour la vigile de Pâques et six pour la vigile de la Pentecôte. Aux quatre samedis des quatre-temps il fait lire la leçon gallicane : Dan. III.

Le calendrier du *comes* de Murbach est celui du missel gélasien du VIII^e^ siècle, et cette constatation permet de préciser les conclusions. Notre *comes* est « une adaptation de l'ancien lectionnaire romain au missel composé en France vers le milieu du VIII^e^ siècle par l'union des deux authentiques missels romains du VI^e^ et du VII^e^ siècle, le gélasien et le grégorien... Par l'écriture, il se place à la fin du VIII^e^ siècle; par sa distribution des leçons, il se présente comme une revision de l'ancien lectionnaire romain; par l'état de la liturgie dont il témoigne, il se rattache nécessairement au missel romano-franc du VIII^e^ siècle... (Il est donc) un lectionnaire destiné à compléter dans la célébration du culte le sacramentaire ou missel revisé du VIII^e^ siècle. A le prendre tel qu'il est, il donne le moyen d'apprécier la valeur traditionnelle du lectionnaire inclus dans le *Missale romanum* [1]. »

5. *Les documents carolingiens connexes.* — Les documents carolingiens que nous devons mentionner ici sont : le *comes* de Pamelius, le *comes* de Theotinchus, le *comes* de Saint-Pétersbourg, l'homéliaire du pseudo-Bède et l'homéliaire de Smaragde. Puis nous citerons pour mémoire le *lectionnarius missæ* de Tommasi.

a) Le comes de Pamelius. — Pamelius a publié dans son recueil *Liturgica Latinorum* [2] un lectionnaire complet, donnant la double série des épîtres et des évangiles (non le texte intégral mais seulement les premiers mots de chaque péricope), qu'il intitule *comes Hieronymi*. Son texte a été reproduit par E. Ranke [3]. Ce *comes* n'est point un document original mais une compilation exécutée par Pamelius lui-même à l'aide de plusieurs mss. qu'il énumère dans sa préface : l'un appartenant à la cathédrale de Bruges, plusieurs autres conservés à Cologne et collationnés par Hittorp, parmi lesquels un ms appartenant à l'église métropolitaine de Cologne et signalé dans un catalogue de la bibliothèque de cette cathédrale en l'année 833 [4]. Mais Pamelius ne donne aucune date, ni cote, ni analyse de ses mss; étaient-ils des épistoliers et des évangéliaires distincts, ou les deux ensemble? Où a-t-il lu le titre *comes Hieronymi?* quel est le catalogue de 833 visé par Hittorp? Dans quelle mesure Pamelius a-t-il utilisé chacun de ses documents? Ces questions demeurant sans réponse, l'incertitude qui en résulte sur les sources et les procédés de composition de Pamelius ne permet pas d'utiliser son *comes* comme un témoin sûr de la tradition.

L'attribution à saint Jérôme n'est pas soutenable : l'existence de lectures pour la septuagésime, sexagésime, quinquagésime et surtout pour les jeudis de carême suffit à le montrer. Ces dernières indiquent d'ailleurs que la collection ne peut remonter plus haut que le milieu du VIII^e^ siècle. L'examen du sanctoral (très peu chargé, à peine trente fêtes) serait un excellent critère si le document était homogène; tel qu'il se présente, on y trouve vingt-cinq fêtes appartenant à la tradition gélasienne-grégorienne, V^e^-VII^e^ siècle, et cinq autres provenant de l'apport du gélasien du VIII^e^ siècle, dont l'édition fut faite en France vers 750. Ce sont : la chaire de saint Pierre, la décollation de saint Jean-Baptiste, l'exaltation de la croix, saint Matthieu, saint Simon et saint Jude [5]. Nous sommes donc ramenés de nouveau vers le milieu ou la seconde moitié du VIII^e^ siècle.

Le *comes* de Pamelius fournit des lectures pour les dimanches, mercredis et vendredis de toute l'année, le vendredi n'étant pourvu que d'une péricope évangélique, sans épître. Depuis le début du carême jusqu'à l'octave de Pâques, tous les jours de la semaine sont dotés d'une épître et d'un évangile. Au samedi saint, douze leçons, au samedi vigile de la Pentecôte, six leçons. Les quatre-temps sont conformes à ceux d'Alcuin. La série dominicale est semblable à celle du *comes* de Murbach : cinq dimanches après la Théophanie, cinq après Pâques (y compris le dim. oct.), vingt-cinq après la Pentecôte, cinq pour l'avent; le carême ordinaire. Dans l'ensemble on peut dire que le *comes* de Pamelius est de la même famille que celui de Murbach.

b) Le comes de Theotinchus. — Ce *comes*, qui comprend les deux séries de lectures, épîtres et évangiles (les premiers et derniers mots seulement de chaque péricope), a été publié par Baluze [6], d'après un manuscrit de Beauvais; son texte a été reproduit par Ranke [7], puis par Migne dans l'appendice aux œuvres de saint Jérôme [8]. Il débute ainsi : *In Christi nomine. Anni circuli liber comitis incipit auctus a Theotincho indigno presbytero, rogatu viri venerabilis Hechiardi comitis ambianensis.* Ni Theotinchus, ni Hechiardus, comte d'Amiens, ne sont connus, ou du moins ne peuvent être identifiés avec quelque certitude. Baluze estimait sans doute que son ms datait du IX^e^ siècle environ puisqu'il l'a édité parmi des pièces carolingiennes. C'était aussi l'avis de Du Cange [9], Georgi [10], Zaccaria [11]. Le sanctoral, très développé, présente un grand nombre de fêtes qui indiquent aussi le IX^e^ siècle. Au V des kal. de mai, on trouve le *natale S. Richarii conf. in Centulo*, le fondateur de l'abbaye de Saint-Riquier près d'Abbeville, et ce nom joint à celui d'Hechiardus, comte d'Amiens, a fait conjecturer que le *comes* avait été rédigé dans cette région [12]. La série dominicale compte cinq dimanches après la Théophanie, le carême ordinaire, cinq dimanches après Pâques, six après la Pentecôte, six *Post apostolorum*, cinq *post S. Laurentii*, puis quelques dimanches numérotés d'après les mois, puis saint Cyprien; le ms est mutilé après la troisième dimanche *post S. Cypriani* et la lacune s'étend jusqu'à la 3^e^ semaine avant Noël. Cette désignation des dimanches en séries est conforme à l'usage romain.

La courte préface placée en tête du document explique ainsi l'intention de l'auteur : *Liber comitis incipit, auctus a Theotincho... ita tamen ut sancta evangelistarum dicta nec non et apostolorum ac prophetarum immota atque inconcussa servarentur, et diebus quibus deerant propriæ sanctæ lectiones adhiberentur sicut a sanctis patribus sunt coadunata. Aut si alicui aut in feriis aut in festivitatibus sanctorum aliquid minus esse videtur, recurrat ad hebdomadam quam voluerit et reperiet semper super octo aut unam aut duas aut eo amplius feriam quam legere poterit ut sibi nihil desit.* Dans le corps du lectionnaire, on relève les deux remarques suivantes :

Kal jan. si in dominica contigerit, istæ lectiones ex libro comitis legantur; et après le *Dominica initium quadragesimæ : Hinc plenarius sequitur ordo sicut in libro comiti continetur, usque octabas Paschæ.*

L'auteur s'est donc borné à compléter un livre déjà existant.

Le choix des péricopes dominicales donne lieu à l'observation suivante : pour les six semaines pascales et les six premières de la Pentecôte, les lectures de Theotinchus sont les mêmes que celles du *comes* de Murbach; puis, dans ce qui reste du temps après la Pentecôte, il semble au contraire d'accord avec le *comes* d'Alcuin. « S'il est permis de porter un jugement d'après ces détails, le rédacteur du *comes Theotinchi* doit avoir combiné deux documents distincts, l'un semblable au *comes* de Murbach, l'autre plus ancien et authentiquement

[1] *Revue bénédict.*, 1913, t. XXX, p. 63 et 68. — [2] Éd. de Cologne, 1571, t. II, p. 1-61. — [3] *Das Kirchliche Perikopensystem*, append. IV, p. LII-LXXXIII. — [4] *Liturg. latin.*, t. I, *præfatio*, [p. 7]. — [5] Cf. dom Wilmart dans *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 67. — [6] *Capitularia regum Francorum*, Paris, 1677, t. II, col. 1309-1351. — [7] *Perikopensyst.*, append. V, p. LXXXIII-XCII. — [8] *P. L.*, t. XXX, col. 503-548. — [9] *Gloss.*, au mot *Comes*. — [10] *Lit. pont. rom.*, t. II, p. CLXXVI. — [11] *Bibl. ritualis*, t. I, p. 36. — [12] Beissel, *Entstehung*, p. 129.

romain représenté aujourd'hui pour nous par le *comes* d'Alcuin et par l'index de Wurzbourg [1] ».

Pour les féries, il fait lire depuis Noël jusqu'au carême la Genèse, sauf pendant la semaine de l'épiphanie où apparaît Isaïe; depuis l'octave de Pâques jusqu'à la 3e semaine après la Pentecôte, les Actes, puis pendant huit semaines l'Apocalypse, puis l'Épître aux Hébreux.

On peut noter aussi la façon dont sont libellés les titres des fêtes de saints; par exemple : v *kal. Iun. Parisiis, depositio sancti Germani episcopi et confessoris, et translatio corporis sancti Gentiani martyris Ambianensium.* IV *non. iun. Romæ natale sancti Marcellini et Petri exorcistæ cum aliis XLII.* C'est la formule des martyrologes.

c) Le comes de Saint-Pétersbourg. — Le ms de ce *comes* portait, dans l'ancienne bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, la cote *Q. I.* 16.; il doit être daté du IXe siècle et provient de l'abbaye de Corbie. Il a été décrit et analysé par D. A. Staerk dans son catalogue [2]. Ce *comes Hieronymi*, d'après son en-tête (il possède l'*Epistola Hieronymi ad Constantium*), est exactement un épistolier plénier, puisqu'il présente in-extenso le texte des épîtres seulement. Il donne d'un bout à l'autre (sauf quelques différences au début) les mêmes leçons que le *comes* de Murbach, mais avec cette particularité, qu'il omet toutes les féries, sauf celles du carême, de la semaine de Pâques et de la semaine de la Pentecôte; pour tout le reste de l'année, il ne connaît que les dimanches. Le sanctoral est encore moins riche que celui de Pamelius : une vingtaine de fêtes seulement, parmi lesquelles des fêtes de Notre-Dame, de la croix, d'apôtres, qui datent du VIIIe siècle. Cet épistolier appartient au même groupe que celui de Murbach.

d) L'homéliaire du pseudo-Bède. — L'édition des œuvres de Bède par Io. Gymnicus, Cologne, 1535, contient une série d'*Homiliæ ven. Bedæ in D. Pauli epistolas*, qui ne figure plus dans les éditions suivantes de Gymnicus lui-même ni des autres éditeurs, Hervagius, Friessen, Giles, etc. N'ayant pu nous procurer cette édition de Cologne, 1535, nous nous bornons à résumer ici l'étude de Ranke sur ces homélies [3]. Ce recueil, composé en grande partie d'extraits de sermons de saint Léon, est faussement attribué à Bède. Sa date ne peut être fixée avec quelque précision: différentes observations ne permettent pas de le faire descendre plus bas que le XIe siècle; par ailleurs, rien ne s'oppose à ce qu'il ait été composé à l'époque de Bède. Ces homélies contiennent des passages entiers extraits mot à mot des sermons de saint Léon, et ces passages sont si nombreux qu'ils forment à peu près la moitié du texte des homélies. Les données fournies par cet homéliaire sont naturellement incomplètes : les seules péricopes qui y soient indiquées sont celles sur lesquelles une homélie a été prononcée. Ainsi manquent les péricopes des samedis de Pâques et de Pentecôte, des féries et des fêtes de saints où l'on n'a pas prêché. Il reste donc les péricopes des dimanches et des jours de fête. La série des dimanches après la Pentecôte est numérotée de 1 à 18; puis elle est comptée par rapport aux quatre-temps d'automne : *dom I. II. III... mensis VIII.* La série dominicale de l'avent n'a aucune numérotation. Dans l'ensemble, le choix des péricopes paraît s'accorder avec celui des documents romains. Ranke relève, après la Pentecôte, des traces de *lectio continua*. L'incertitude relative à l'auteur de cette collection d'homélies ne permet pas de tirer de conclusions bien fermes; mais la collection prouve du moins l'existence d'un lectionnaire.

e) L'homéliaire de Smaragde. — Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, a composé un recueil d'homélies empruntées à une vingtaine de Pères, sur les épîtres et les évangiles des dimanches de toute l'année, des féries des principales périodes (carême, Pâques), et de quelques fêtes de saints. Ce recueil date des premières années du IXe siècle, car on le trouve déjà inscrit sur un catalogue de Reichenau entre 823 et 838 et sur un catalogue de Cologne en 833 [4]. Il n'en existe que deux éditions : celle de Hedio, Strasbourg 1536, et celle de dom Pitra dans la *patrol. lat.* de Migne, t. CII; Pitra se borne d'ailleurs à reproduire le texte de Hedio en y introduisant quelques corrections [5]. La compilation de Smaragde a pour nous cet intérêt qu'elle présente l'état du lectionnaire à une date certaine : le début du IXe siècle. Le tableau comparatif que l'on trouvera à la fin de cet article montrera clairement le parallélisme à peu près constant du *comes* de Murbach et de l'épistolier de Smaragde, pour la série dominicale. On y verra comment s'est stabilisé à l'époque carolingienne le type Murbach, issu lui-même des types romains Alcuin et Wurzbourg. Nous en parlerons plus longuement dans la conclusion générale.

Il faudrait signaler encore le *Lectionarius missæ* de Tommasi, qui donne la première série de leçons (prophéties et épîtres) sans les évangiles [6]. Mais, comme le *comes* de Pamelius, ce *lectionarius* est une compilation exécutée par Tommasi à l'aide de plusieurs manuscrits dont il donne l'état-civil et de plusieurs autres sur lesquels il ne fournit aucun renseignement, pas même leur nombre [7]. Quand tous ses mss. concordent pour les lectures d'un même jour, il donne ces lectures sans plus d'explication: quand ils sont en désaccord, il donne toutes les leçons diverses en les marquant du sigle convenu du ms qui présente chacune d'elles. Malheureusement, la valeur du travail de Tommasi est à peu près nulle pour nous, parce qu'il n'a donné que des indications tout à fait insuffisantes sur les sources qu'il a utilisées [8].

6. *Fixation dans le Missale romanum.* — Il serait assez aisé de suivre pas à pas le développement et les modifications du système romain à travers le bas moyen âge, jusqu'à sa fixation définitive au XVIe siècle. Il suffirait de relever les données des liturgistes comme Amalaire [9], Bernon [10], Bernold de Constance [11], Honorius d'Autun [12], Rupert de Tongres [13], Durand de Mende [14]. Nous n'essayerons pas de tracer ici ces rapprochements qui nous entraîneraient par trop hors des limites chronologiques de ce dictionnaire. Il est d'ailleurs assez clair que les modifications ont été peu nombreuses, comme on le verra dans le tableau final; les principales furent la fixation de la fête de la Trinité, après bien des oscillations, au dimanche qui suit la Pentecôte, entraînant ainsi la suppression du dimanche octave de la Pentecôte; la réduction à quatre des semaines de l'avent; la disparition progressive des messes propres pour les féries ordinaires devant la multiplication des fêtes de saints. Enfin le moment vint où le *Missale romanum* publié par le pape saint Pie V, le 14 juillet 1570, consacra définitivement, et en la conservant à peu près intacte, la série des épîtres dominicales du système romano-carolingien, formée dès le VIIIe siècle.

VI. Essai d'explication du système romain. — L'étude de chaque système en particulier, et l'étude

[1] Dom Wilmart, dans *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 59. — [2] *Les manuscrits latins du Ve au XIIIe siècle conservés à la bibliothèque impériale de St-Pétersbourg*, 1910, t. I, p. 135-151. — [3] *Perikopensystem*, p. 181-191. — [4] M. Manitius, *Gesch. der lat. Liter. des M.-A.*, München, 1911, t. I, p. 462. — [5] Cf. A. Souter, *Contrib. to the criticism of Zmaragdus's Expositio libri comitis*, dans *Journal of theolog. studies*, 1908, t. IX, p. 584-597. — [6] *Opera*, t. V, p. 320-423. — [7] *Ibid.*, p. 320. — [8] Ranke, *Perikopensystem*, p. 161. — [9] *De ecclesiasticis officiis libri IV*, *P. L.*, t. CV, col. 985-1242. — [10] *De officiis ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1055-1080; *De celebratione adventus*, *ibid.*, col. 1079-1088; *De jejunio quat. temp.*, *ibid.*, col. 1087-1098. — [11] *Micrologus*, *P. L.*, t. CLI, col. 973-1022. — [12] *Gemma animæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 541-738. — [13] *De divinis officiis libri XII*, *P. L.*, t. CLXX, col. 9-332. — [14] *Rationale*.

d'ensemble des relations de différents systèmes entre eux, est entièrement à faire. E. Ranke a montré la méthode, en l'appliquant au système romain. Il reste à reprendre son œuvre à la lumière des documents récemment retrouvés, dont il n'a pu tirer parti, et à l'étendre à tous les autres systèmes liturgiques. Il serait donc prématuré et tout à fait hors de place d'essayer même une ébauche de cette synthèse dans un article de dictionnaire qui doit se borner à enregistrer les résultats acquis, et non point lancer des solutions nouvelles. Cependant quelques observations paraissent suffisamment claires et solides pour qu'on puisse les exposer ici sans trop de présomption.

L'origine de chacun des systèmes de lectures nous est complètement inconnue. La reconstitution, au moins conjecturale, de leur formation pourrait sans doute être tentée, avec quelques chances de succès, par la méthode des comparaisons. En attendant cette étude, constatons ici qu'à certaines grandes fêtes, le choix des péricopes était tout naturellement indiqué : on devait choisir comme lectures les passages de l'Écriture où étaient racontés les faits dont on célébrait l'anniversaire ; ainsi par exemple à la messe du jeudi saint, la lecture du récit de l'institution de l'eucharistie s'imposait évidemment ; aussi trouve-t-on dans tous les systèmes la même péricope, I Cor., XI, 23; de même au jour de la nativité du Seigneur, le début de l'épître aux Hébreux, et au commencement du Carême, l'exhortation de saint Paul : *Ecce nunc tempus acceptabile*, II Cor., VI, 2, ont été unanimement choisis en raison d'une appropriation évidente.

Dans d'autres cas, particulièrement au cours des périodes liturgiques dont le caractère est plus nettement marqué, surtout au cours du carême, dont la couleur est si forte, les besoins de l'instruction des catéchumènes, puis des fidèles en général, le souci de mettre en relief une doctrine importante, celle de la saison en cours, souvent aussi l'opportunité de souligner l'enseignement de la péricope évangélique soit par le contraste soit par l'accord des deux séries de lectures (ceci est surtout visible en carême) : ces raisons et d'autres encore que nous n'apercevons pas, expliquent de façon plausible et satisfaisante un certain nombre de choix.

Quant au reste, c'est-à-dire, avant tout, pendant la longue période atone qui s'étend entre la Pentecôte et l'Avent, il paraît bien probable qu'il est inutile de chercher à deviner les motifs du choix des lectures, pour cette excellente raison qu'il n'y eut aucun choix. On dut parfois pratiquer simplement la *lectio continua* dont nous avons des preuves certaines dans l'antiquité et jusqu'au seuil du haut moyen âge (cf. ci-dessus, col. 248); nous en avons déjà relevé quelques traces, par exemple dans le *comicus* mozarabe où les *lectiones de dominicis quotidianos* (nos 128-151) présentent une série de péricopes qui se succèdent dans l'ordre normal Rom., Cor, Cor., Gal., Eph.; dans le lectionnaire de Luxeuil, la série complète des épîtres catholiques également dans l'ordre normal (nos 55, 56, 57); dans celui de Schlettstadt, la lecture des Actes après Pâques (nos 19-29). Le cas le plus net est conservé dans le système romain, à partir du VIIe dimanche après la Pentecôte, comme nous le verrons plus loin. Mais si cette observation peut rendre compte d'un certain nombre de choix, elle n'est évidemment pas la solution de tout le problème ; il y a des séries, par exemple la série dominicale après la Pentecôte du sacramentaire de Bergame, qui ne présentent absolument aucun ordre discernable. Nous devons donc ici reconnaître notre ignorance complète, et constater en même temps l'indépendance totale des systèmes entre eux et la pleine liberté dans laquelle chacun d'eux s'est constitué.

Un rapprochement attentif des lectures de la messe et des lectures de l'office éclairerait sans doute dans une certaine mesure l'origine des unes et des autres; nous n'avons pas à essayer ici ce rapprochement et nous ne présenterons pas de conclusions plus fermes pour les systèmes non romains.

Dom J. Chapman a noté quelques points de contact[1], qu'il est utile d'enregistrer ici, entre la liste du *Fuldensis*, le *comicus* mozarabe (=C), l'ambrosien (Bergame) (=A), le missel de Bobbio (=B), le lectionnaire de Luxeuil (=L), et les témoins romains (=R) [2].

Le *Fuldensis* sert de base de comparaison. Les chiffres renvoient aux numéros marginaux des documents publiés ci-dessus.

1. De adventu, B 3.
2. De adventu, A 10, C 1.
4. De adventu, C 4.
5. Prid. nat. Dni., B 5.
6. In nat. Dni., A 16 ter, B 6, C 9, L 8, R 4.
9. De Circumc. Dni., C 13.
11. De eodem die, C 14, L 15.
14. In die Epifan., A 26, B11, C 15, L 19.
30. In quadrag., A 44, B 15, C 21, L 27, R 34.
51. Fer. V in Cena Dni., A 85, B 21, C 61, R 78.
62. In nat. S. Laurent., A (Regin. 54), C 89, R 140.
65. De plur. mart., R 201.
66. — R 23, 146.
67. De virgine, C 106, R 24.
70. De sanctis, C 94.
71. In dedicat., C 113, B 42, L 74.
73. In dedicat., L 75.
74. De nat. episcopi ? L 71.
75. De ordinat. (diaconorum), L 78.
77. De agendis, A 259, R 206.

Dom Chapman fait remarquer l'accord entre le *Fuld.*, C et L (par ex. 9, 11, 14,); le système du *Fuldensis* lui paraît clairement plus gallican que romain, sans être purement gallican. En carême, il ne note aucun accord, sauf pour le Ier dimanche; mais le carême du ms de Luxeuil est perdu; dans le système romain, seules les épîtres dominicales sont empruntées au Nouveau Testament et dans l'ambrosien, seules celles du samedi et du dimanche.

F 33 = A 50; F 37 = A 57; F 40 = A 66, parallélisme assez curieux. Dans l'ensemble le carême de F paraît être une composition originale et d'usage privé.

Le système romain. — Pour le système romain, ou mieux romano-gallican carolingien, Ranke est arrivé à des résultats beaucoup plus précis, qu'il importe d'exposer ici, car c'est ce système qui nous intéresse le plus directement : notre lectionnaire actuel en est la reproduction presque intacte pour les grandes périodes et pour la série dominicale de toute l'année. Il faut d'abord distinguer dans l'année ecclésiastique plusieurs éléments qui s'entre-croisent, s'enchevêtrent sans cesser de constituer des lignes distinctes, comme les veines d'un marbre ou les fils d'une tapisserie : ce sont les fêtes du Seigneur, les fêtes des saints, les quatre-temps et les dimanches sans fêtes ou ordinaires [3].

Éliminons d'abord les fêtes des saints. L'Église célébra d'abord la mémoire de ses martyrs ; puis, plus tard, elle institua des fêtes en l'honneur de ses confesseurs, de ses vierges, de ses veuves. Pour tous les saints dont le nom est cité dans l'un quelconque des livres canoniques, la péricope choisie est toujours ce passage du

[1] *Early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 134. — [2] Nous prendrons ici comme type romain le *comes* d'Alcuin et c'est à son texte que nous renvoyons, puisqu'il a été publié in-extenso ci-dessus. — [3] Nous laissons de côté le groupe de messes variées qui forme une sorte d'appendice aux lectionnaires : *pro pluvia*, *in die belli*, *in velatione*, *in agenda*, etc. La composition en est extrêmement variable.

texte sacré où apparaît le nom du saint. Ce choix s'imposait naturellement. Pour les autres, on a recueilli dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament des passages glorifiant plus ou moins directement le genre de vertu par lequel chacun d'eux a brillé : charité, dévouement, défense de la foi, don de la prière; ou bien des morceaux d'une application générale, célébrant l'imitation du Seigneur, les vertus, les devoirs moraux, les récompenses des justes.

Eliminons ensuite le bloc des quatre-temps qui se distingue si nettement des quatre périodes dans lesquelles il est enchâssé. Nous n'avons pas à rechercher ici l'origine de ce jeûne ni à examiner le caractère de ses lectures qui forment un système organisé avec beaucoup de soin et conservé à peu près intact jusqu'à nous (voir l'article QUATRE-TEMPS). Mais nous devons noter, à la suite de Ranke (*op. cit.*, p. 273 sq.), l'influence de ces trois féries sur le dimanche qui les suit. Les leçons attribuées à ces quatre dimanches ne sont pas faciles à étudier d'abord parce que ces dimanches parfois intitulés : *Dominica vacat*, devaient être entièrement dominés par la cérémonie de l'Ordination, ensuite parce que les quatre-temps ne tombaient pas toujours exactement au même point chaque année, et par conséquent, n'étaient pas toujours suivis du même dimanche. Voici l'ordre des lectures qui semble avoir été le plus habituel (Alcuin 41, 121, 156, 182) :

Dom. mensis I (= Q.-T. printemps ou carême) : I Thess., IV, 1-7.

Dom. mensis IV (= Q.-T. été ou Pentecôte) : Rom., VIII, 18-23.

Dom. mensis VII (= Q.-T. automne, septembre) : I Cor., I, 4-8.

Dom. mensis X (= Q.-T. hiver, avent) : Phili., IV, 3-7.

Les quatre-temps de printemps et d'hiver tombant en carême et en avent, il n'est pas aisé de discerner si le choix des lectures des deux dimanches qui les suivent a été influencé par la présence des quatre-temps ou correspond au caractère général de la période liturgique en cours, puisque dans les deux cas, l'esprit des uns et l'esprit de l'autre sont sensiblement identiques : invitation à la pénitence. I Thess., IV, est une invitation à la pureté, à la probité, à l'ascèse morale; Phili., IV, est une préparation à la venue du Seigneur.

Aux quatre-temps de septembre, les leçons des trois féries sont un encouragement à la pénitence dans l'espoir d'une moisson abondante, avec rappel des observances juives durant ce même mois. Or l'épître du dimanche (cf. ci-dessous, tableau comparatif, *dom. XIX post Pent.*) diffère totalement des épîtres des dimanches voisins dont elle interrompt la série. On peut y voir un contraste voulu entre la description des effets de la grâce chez les fidèles qui croient au Seigneur, et les promesses d'un tout autre ordre contenues dans les lectures de l'Ancien Testament des féries précédentes.

De même, le dimanche des quatre-temps de Pentecôte est pourvu d'une leçon : Rom., VIII, qui apparaît isolée dans une période où l'on lit des péricopes des Épîtres catholiques. Or cette leçon s'accorde facilement avec celles des trois féries précédentes : elle montre la création dans l'attente et dans l'espérance de son Sauveur, d'où appel naturel à la sanctification, à la purification par le jeûne et la pénitence.

Ces deux groupes : fêtes des saints et quatre-temps, étant éliminés, reste la partie vraiment constitutive de l'année chrétienne. On peut y distinguer, du point de vue auquel nous nous plaçons ici, trois grandes périodes : d'abord le point culminant, le sommet du cycle annuel, Pâques, encadré entre sa préparation, le carême, et son complément, la Pentecôte; — puis la fête de Noël, encadrée elle aussi entre sa préparation, l'Avent, et sa suite, l'Épiphanie; — enfin la longue série des dimanches après la Pentecôte et des féries ordinaires.

1° *Le carême, Pâques, la Pentecôte.* — Cette période centrale du cycle s'étend du début du carême jusqu'après la Pentecôte, à la fête de saint Pierre et de saint Paul.

1. Examinons d'abord cette sorte de rallonge au carême qui commence au dimanche de la septuagésime et qui fut organisée avant saint Grégoire. Les péricopes sont empruntées aux épîtres aux Corinthiens. I Cor., IX, 24, pour la septuagésime est une introduction fort bien appropriée à un temps consacré à la lutte, à la pénitence, à l'ascèse; II Cor., XI et XII, pour la sexagésime, expose les travaux et les peines de Paul pour la diffusion de l'Evangile, ses révélations et ses misères : modèle et exemple à suivre pendant la quarantaine qui approche; I Cor., XIII, pour la quinquagésime, éloge de la charité, sans laquelle toutes les macérations sont vaines et inutiles.

Les lectures des féries IV et VI (Alcuin, 32, 33) exposent la vraie conception et l'utilité de la mortification.

Dans cette série on peut reconnaître une intention de progresser du général au particulier.

Les lectures introduites dans les documents plus tardifs (par exemple, Murbach, 19ª, 20ª) pour les mercredis entre septuagésime et quinquagésime ont dans l'ensemble le même caractère. Les vendredis ont été également pourvus, mais d'une péricope évangélique seulement. Le missel romain a tout supprimé.

2. Du premier dimanche de carême au dimanche des Rameaux. — On se trouve ici sur un terrain solide, fortement constitué. Nous atteignons l'ordonnance de ces lectures dès une époque très proche de saint Grégoire grâce au lectionnaire de Wurzbourg. Le tableau qui suit (col. 329) permettra de constater à travers le *comes* d'Alcuin et celui de Murbach que cette série n'a subi que de très légères retouches jusqu'au jour où elle a été fixée définitivement dans le *Missale romanum* du XVIe siècle (W = Wurzbourg, A = Alcuin, M = Murbach, MR = Miss. rom.).

Nous n'avons pas à faire ici l'analyse détaillée de chaque lecture, mais à rechercher seulement le plan général de l'ensemble. Les leçons des trois premières semaines concordent bien avec le caractère du carême : abstinence, pénitence, charité. On peut même y saisir une certaine gradation :

1re semaine (y compris les Q. T.) = jeûne et pénitence;
2e — = nécessité de l'humilité;
3e — = expiation, charité, pureté.

Mais ce plan n'est pas suivi de façon systématique de jour en jour; ainsi les leçons du mardi 2e semaine, devoirs envers le prochain, devraient figurer à la 3e semaine; les leçons du mercredi et du vendredi semblent conserver leur note habituelle de journées consacrées à la passion et à la mort du Christ. Dans la 3e semaine, des leçons de sobriété auraient leur place dans la 1re semaine; l'insertion des quatre-temps dans la première semaine a produit ce résultat que les récits Exod., 24, et III Reg., 19, figures A. T. du jeûne N. T., sont placés au quatrième jour, alors qu'ils devraient ouvrir le premier jour de la quarantaine chrétienne.

Le dimanche *Lætare* marque un jour de joie; quelle que soit l'explication historique de ce fait, il suffit de constater ici que l'épître reflète ce même sentiment de joie : les chrétiens sont fils d'une mère libre, l'Église, et ainsi ils sont soustraits à la domination du péché. Depuis ce dimanche jusqu'à celui des Rameaux, la série des péricopes évangéliques dénote un plan indéniable, mais on ne peut en dire autant de la série épistolaire et prophétique : chacune de ces lectures Ancien et Nou-

veau Testament est bien en rapport avec le caractère général du carême, mais on n'aperçoit pas dans leur ensemble une intention directrice; les unes ont pour but la préparation des catéchumènes au baptême (aux jours

	W	A	M	M-R
Dom. quinq.	I Cor. XIII, 1	W	W	W
Fer. IV	Joel, II, 12	W	W	W
Fer. V			Is. XXXVIII, 1	M
Fer. VI	Is. LVIII, 1	W	W	W
Fer. VII.			Is. LVIII, 9	M
Dom. quadrag.	II Cor. VI, 1	W	W	W
Fer. II	Ezec. XXXIV,11	W	W	W
Fer. III	Is. LV, 6	W	W	W
Fer. IV Q. T.	Exod.-Reg.	W	W	W
Fer. V		II Esdr. I, 5	Ezech. XVIII,1	M
Fer. VI	Ezech. XVIII,20	W	W	W
Sabb. XII lect.	— Dan.	W + Dan.	W + Dan.	W + Dan.
Dom. I mens. I (*Reminiscere*)	I Thes. IV, 1	W	W	W
Fer. II	Dan. IX, 15	W	W	W
Fer. III	III Reg. XVII,8	W	W	W
Fer. IV	Esth. XIII, 9	W	W	W
Fer. V		Thren. III, 22	Jer. XVII, 5	M
Fer. VI	Gen. XXXVII,6	W	W	W
Fer. VII	Gen. XXVII, 6	W	W	W
Dom. III Quadr. (*Oculi*)	Eph. V, 1	W	W	W
Fer. II	IV Reg. V, 1	W	W	W
Fer. III	IV Reg. IV, 1	W	W	W
Fer. IV	Exod. XX, 12	W	W	W
Fer. V		Jer. XVII, 7	Jer. VII, 1	M
Fer. VI	Num. XX, 1	W	W	W
Fer. VII	Dan. XIII, 1	W	W	W
Dom. IV Quadr. (*Lætare*)	Gal. IV, 22	W	W	W
Fer. II	III Reg. III,16	W	W	W
Fer. III	Exod. XXXII,7	W	W	W
Fer. IV	Ezec. XXXVI,23	W	W	W
	Is. I, 16	W	W	W
Fer. V		IV Reg. XIII, 14	IV Reg. IV, 25	M
Fer. VI	III Reg. XVII,17	W	W	W
Fer. VII	Is. XLIX, 8	W	W	W
	Is. LV, 1	W	W	
Dom. V. Passion.	Hebr. IX, 11	W	W	W
Fer. II	Jon. III, 1	W	W	W
Fer. III	Dan. XIV, 27	W	W	W
Fer. IV	Lev. XIX, 11	W	W	W
Fer. V		Jer. VII, 1	Dan. III, 34	M
Fer. VI	Jer. XVII, 13	W	W	W
Fer. VII		Zach. IX, 9	Jer. XVIII, 18	M
Dom. Palm.	Phili. II, 5	W	W	W
Fer. II	Is. L, 5	W	W	
	Zach. XI, 12	W	W	
Fer. III	Jer. XI, 18	W	W	W
	Sap. II, 12	W	W	
Fer. IV	Is. LXII, 11	W	W	W
	Is. LIII, 1	W	W	W
Fer. V	I Cor. XI, 20	W	W	W
Fer. VI	Ose. VI, 1	W	W	W
	Exod. XII, 1	W	W	W
Sabb. Vigil.		6 lect.	12 lect.	11 lect.
Sco Missa	Col. III, 1	W	W	W
Dom. Paschæ	I Cor. V, 7	W	W	W

de scrutins), les autres encouragent à la pénitence, d'autres montrent les préfigurations Ancien Testament du Messie. Ces deux derniers groupes sont mélangés sans ordre discernable.

En somme, depuis le 1er dimanche de carême jusqu'à celui des Rameaux, la succession des péricopes forme une construction imparfaite, inachevée dans le détail, mais dont l'ensemble révèle un dessin étudié et harmonieux. Ces péricopes semblent se partager en deux groupes : les unes visent le devoir du jeûne, expliquent la nécessité de la pénitence, exhortent à la mortification; les autres sont en quelque sorte une introduction historique à la grande semaine. Il y a là une preuve du soin et de l'habileté qui ont présidé au choix des lectures; on y peut saisir l'intention (d'ailleurs présumable *a priori*) d'adapter les leçons à la période en général et même, partiellement au moins, à chaque jour en particulier. Mais il ne faut pas trop pousser cette observation. On ne peut dire, sans tomber dans l'arbitraire, qu'il existe une progression constante et réglée de lecture en lecture, de jour en jour. Il faut avouer que par endroits on ne suit plus du tout l'intention directrice.

3. La semaine sainte. — L'épître du dimanche *Indulgentia* ou *Palmarum*, Phili., II, 5, est en parfait parallèle avec le récit de la passion selon saint Matthieu que l'on lisait en ce jour[1]. Elle montre l'humiliation suprême du Messie, suivie de sa glorification. Elle n'a pas de rapport direct avec le rite des rameaux mais elle ouvre fort bien la grande semaine, qu'elle synthétise en deux aspects : abaissement et exaltation.

A la férie II, les listes anciennes portent deux leçons : Is., L, 5, souffrances du Messie, et Zach., XI, 12, trahison de Judas. Le *Miss. rom.* n'a conservé que la première.

A la férie III, les deux leçons montrent des préfigurations du Christ. Le *Miss. rom.* n'a encore conservé que la première.

A la férie IV, Is., LXII, prophétise le Christ, vainqueur du monde, sous la figure d'un guerrier couvert de sang, apportant aux siens la bénédiction et la justice. La seconde péricope, Is, LIII, est le célèbre évangile du Messie : ses souffrances vicariales, sa mort expiatrice, la récompense de son sacrifice. C'est déjà le récit de la passion, que l'on va lire ensuite selon Saint Luc. Ces trois lectures forment un groupe parfait.

Pour la *Cena Domini*, le récit de l'institution de l'eucharistie d'après saint Paul et d'après l'évangile de saint Jean, XIII, s'imposait naturellement.

A la férie VI, Osée VI, appelle le peuple infidèle à revenir à Dieu et menace de châtiments les endurcis; Exod. XII, raconte l'immolation de l'agneau pascal, figure du Christ, qui trouve sa réalisation complète et parfaite dans le récit de la passion selon saint Jean.

Le samedi saint, la fonction prépondérante, absorbante et dominante, était le baptême des catéchumènes. C'est à ceux-ci que s'adressent les *lectiones in vigilia Paschæ*, dont le nombre a varié. Pour une raison inconnue, le ms de Wurzbourg n'en indique aucune [2]; le sacramentaire grégorien en compte quatre (1e, 4e, 8e et 5e du missel romain actuel); Alcuin, six; enfin le *comes* de Murbach, douze, parmi lesquelles les cinq premières d'Alcuin. Ce sont ces douze que le missel romain a définitivement adoptées. On peut dire que les neuf premières racontent les grands faits de la création et de la rédemption et que les trois dernières sont des exhortations d'ordre moral. Les 5e, 6e, 7e, et 8e (la personne du Messie et son œuvre) de même que les quatre du grégorien, étaient fort bien appropriées aux catéchumènes.

A la messe, la péricope Col., III, 1-4, marque le point culminant de la semaine pascale, le passage de la semaine sainte à la semaine de Pâques; son texte (à rapprocher de la collecte) s'applique de façon saisissante aux nouveaux baptisés.

4. Dimanche de Pâques et semaine *in albis*. — L'épi-

[1] Cf. listes d'évangiles de Wurzbourg (VIIe siècle), édition Morin, dans *Rev. bénéd.*, 1911, t. XXVIII, p. 304. — [2] Cf. dom Morin, dans *Rev. bénéd.*, 1910, t. XXVII, p. 55.

tre du samedi saint a terminé la cérémonie du baptême: celle du Dimanche s'applique pleinement au grand événement du jour de Pâques; puis celles des jours suivants s'adressent aux catéchumènes baptisés et devenus ainsi membres de la communauté chrétienne.

5. De l'octave de Pâques à la Pentecôte. — Nous entrons ici dans une section qui semble avoir été moins soigneusement élaborée que la précédente. Les épîtres des quatre dimanches (2 à 5 *post Pascha*, ou 1 à 4 *post oct. Pasc.*) ont le même sens général : exhortations des apôtres aux fidèles pour l'obéissance à la loi divine. Mais ici une remarque très importante pour le résultat de notre enquête, s'impose : toutes ces épîtres et celles qui suivront jusqu'à la fête des apôtres, ainsi que les épîtres fériales du mercredi (voir Murbach), sont empruntées aux épîtres catholiques. Or nous savons que ces mêmes épîtres étaient lues aux heures de l'Office (bréviaire) précisément de Pâques à la Pentecôte [1], et que, dans l'antiquité et le haut moyen âge, l'ordre des livres canoniques du Nouveau Testament, fort variable, présentait souvent les épîtres catholiques avant les épîtres pauliniennes. Nous reviendrons sur ces deux observations.

Cette série est interrompue par la vigile et la fête de l'Ascension, jour où la péricope choisie est naturellement le récit des Actes. Pour la vigile, elle manque dans le ms de Wurzbourg : Alcuin fait lire un passage d'Eph., IV, 7, où il est question du Christ glorifié et monté à la droite du Père, tandis que la tradition de Murbach présente un texte : Act., IV, 32, relatif à la résurrection.

Après cette interruption motivée par une fête importante, la série des épîtres catholiques reprend son cours avec le dimanche suivant. Puis elle est de nouveau interrompue par la vigile et la fête de la Pentecôte. Primitivement, la solennité de la Pentecôte dut se borner à un seul jour de fête : le dimanche. « Mais, vers le milieu du VI^e^ siècle, la liturgie de cette semaine de la Pentecôte prit un développement qu'elle n'avait pas auparavant; il y eut une tendance à l'assimiler à l'octave de Pâques [2] » : d'où la création d'un office de vigile; le ms de Wurzbourg ne signale pas cet office, pas plus que celui du samedi saint; Alcuin, qui donne six leçons au samedi saint, n'en donne aucune ici, peut-être parce qu'on répétait celles du samedi saint; enfin dans le ms de Murbach on trouve un office de six leçons qui toutes ont déjà figuré parmi les douze de la veille de Pâques; le missel romain a conservé cinq leçons de Murbach et changé la 6^e^ pour une autre, Ezech., XXXVII, également prise au samedi saint. Toutes ces leçons s'adressent donc aux catéchumènes.

L'épître de la messe, Act., XIX, 1, est en rapport direct avec la fête du jour et celle du dimanche de la Pentecôte est, bien entendu, le récit de la descente de l'Esprit-Saint sur les apôtres. A remarquer l'harmonie parfaite entre l'épître et l'évangile : celui-ci, Joa., XIV, 23, promet et le récit des Actes montre la réalisation de la promesse.

6. De la Pentecôte à la fête des apôtres. — L'ordonnance des lectures de la semaine qui suit la Pentecôte dépend de la présence ou de l'absence des quatre-temps, dont le point d'insertion n'a pas toujours été fixe [3]. Aussi, dans les documents où les quatre-temps étaient placés à la 2^e^ semaine après la Pentecôte, comme le *comes* de Wurzbourg et celui d'Alcuin, ou à la 4^e^, comme celui de Murbach, les lectures de la 1^re^ sont toutes empruntées aux Actes et ont trait à l'action de l'Esprit-Saint et au développement de l'Église. Au dimanche octave (qui a disparu dans le missel romain pour faire place au dimanche de la Trinité), il y a divergence entre Alcuin, d'une part dont l'épître s'adresse plutôt aux catéchumènes, et Wurzbourg-Murbach, d'autre part, qui continuent la lecture des Actes. Les leçons de cette première semaine ont donc encore une réelle homogénéité, sous l'influence de la fête de la Pentecôte.

L'usage gallican, qui s'est perpétué dans le missel romain officiel, compte les dimanches qui suivent la Pentecôte en une seule série de 1 à 24 ou 25. Le vieil usage romain subdivisait cette période en tranches séparées par les fêtes des apôtres, de saint Laurent, de saint Michel, de saint Cyprien. Du point de vue auquel nous nous plaçons ici, qui est la recherche des causes du choix originel des péricopes, nous constatons que la série des épîtres catholiques ouverte au *dom. in albis*, interrompue par l'Ascension, puis par la Pentecôte, reprend son cours à partir du 2^e^ dimanche après la Pentecôte (ou le 1^er^ *post oct. Pent.*), et se prolonge jusqu'à la fête des apôtres Pierre et Paul (6^e^ semaine), avec une seule interruption, celle du dimanche qui suit les quatre-temps. L'analyse de ces cinq épîtres ne révèle aucun plan, et comme de la période liturgique en cours ne ressort pas non plus un enseignement spécial, il est fort probable que, depuis l'octave de Pâques jusqu'à la fête des apôtres (au total, une douzaine de dimanches, en défalquant l'Ascension et la Pentecôte), nous nous trouvons en présence d'un cas de *lectio continua* d'accord avec la *lectio continua* de l'office canonial. — A noter au passage quelques exemples de concordance intentionnelle entre l'épître et l'évangile : *Dom. II post Pasch.*, I Petr., II, 21 : « Vous êtes revenus vers le pasteur de vos âmes », et Joa, X, 12 : « je suis le bon pasteur »; *Dom. II post Pentec.*, I Joa., IV, 16 : « qui aime Dieu, aime aussi son prochain », et Luc., XVI, 19 : le riche et Lazare; *Dom. IV post Pentec.*, I Petr., V, 6 : « Le diable rôde comme un lion » et Luc., XV, 1 : la brebis perdue.

2° *De la fête des apôtres à l'avent.* — Suivant pas à pas le développement du cycle liturgique, nous arrivons à la série de dimanches qui remplit l'espace libre entre les deux grandes périodes dont nous avons parlé au début de cette analyse : Pâques et Noël. Du 7^e^ au 25^e^ dimanche, nous trouvons une succession d'une vingtaine de péricopes qui se présentent dans un ordre extrêmement remarquable : c'est l'ordre même des épîtres pauliniennes dans la Vulgate : Rom., Cor., Cor., Gal., Eph., Phil., Col., comme on pourra le voir au premier coup d'œil sur le tableau comparatif final. C'est donc la continuation pure et simple de la *lectio continua* commencée après Pâques avec les épîtres catholiques. Cependant on ne manquera pas d'observer que nous n'avons plus ici l'accord Wurzbourg-Alcuin qui garantissait l'origine romaine et grégorienne du système perpétué par le *comes* de Murbach, les carolingiens, et adopté par le missel romain. Sans entrer dans l'examen détaillé de cette difficulté [4], disons que les séries, d'ailleurs fort peu différentes, d'Alcuin et de Murbach sont suffisamment attestées et appuyées par ailleurs pour qu'on y puisse voir avec certitude la véritable tradition romaine de l'époque grégorienne. Au reste, nous avons exactement la matière nécessaire pour combler cette lacune du texte de Wurzbourg dans le ms de Wurzbourg lui-même : c'est cette série de 41 épîtres données sans titres sous les n. 214 à 255, et rangées précisément dans l'ordre normal des pauliniennes.

Maintenant, pouvons-nous pousser plus loin la question et essayer de saisir la raison du choix de chaque péricope au cours de cette *lectio continua?* Ranke, *op. cit.*, p. 392, sq., estime que le problème est insoluble. Dans toute cette saison, aucune fête du Christ ne vient donner la note dominante, ou du moins prépondérante, qui aurait pu inspirer l'ensemble des choix de lectures.

[1] Cf. P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1893, p. 93. — [2] Dom Morin, dans *Rev. bén.*, 1910, t. XXVII, p. 59. — [3] Dom Morin, *ibid.*, p. 58-59. — [4] On trouvera l'explication et les preuves, que nous ne pouvons exposer ici, dans l'étude de dom Wilmart sur le *comes* de Murbach, dans la *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 60-62.

Les prières du missel ont une teneur très générale et les dimanches ne se relient par aucun caractère commun et suivi. On pourrait présumer que les fêtes des apôtres, de saint Laurent, de saint Michel, de saint Cyprien, qui sont comme les bornes qui jalonnent cette longue route, le souvenir de la Pentecôte à une extrémité et l'approche de l'avent à l'autre, aient influencé et en quelque sorte coloré les lectures. L'analyse ne confirme pas cette hypothèse et nous devons nous borner à constater cet exemple très net de *lectio continua*.

3° *L'avent, Noël, l'Épiphanie.* — Cette grande période festivale a des origines obscures que nous n'avons pas à examiner ici. Notons seulement, pour éclairer notre enquête, que la fête de la Nativité n'a pas toujours été célébrée à la même date, et que l'Église d'Occident a emprunté à l'Église d'Orient la fête de l'Épiphanie en ajoutant au sens originel de cette fête, qui était la manifestation de Jésus à son baptême, un nouvel élément : la visite des mages [1].

1. Période préparatoire : l'avent [2]. — Pour bien comprendre le choix des leçons, il faut se rappeler que cette période liturgique présente, dès le moment où nous l'atteignons, un caractère déjà complexe : elle est à la fois une préparation au retour du Seigneur pour le jugement, une préparation à la fête de la Nativité, et un rappel des préparations historiques à l'Incarnation. Ces trois aspects sont intimement liés; Noël est bien toujours la fête de la naissance du Seigneur, et l'avent est sa préparation, son attente; mais cette attente se double d'une autre, qui est l'attente du second avènement du Seigneur, de sa parousie, pour le jugement, et la trame liturgique porte la marque de cette double conception : préparation à la fête de la naissance, par rappel du fait historique lui-même, et préparation spirituelle au second avènement.

Dans les documents qui comptent cinq dimanches avant Noël [3], la première péricope, Jer., XXIII, 5, est une promesse de l'envoi du Messie; celle du 4e dimanche dit dans quelles dispositions il faut l'attendre; celle du 3e dimanche est un appel à la confiance dans les promesses : de Jessé un rejeton se lèvera, les nations espéreront en lui, Rom., XV, 4-13; celle du 2e dimanche (dans les listes anciennes; le missel romain l'a transposée avec la suivante) passe très nettement à l'attente de la parousie du Seigneur comme juge suprême, I Cor., IV, 1-5, et enfin celle du 1er dimanche, Phili, IV, 4-7, est un remarquable exemple de l'union dans le même texte des deux perspectives de l'avent; le Seigneur est proche : nous sommes en effet à la dernière semaine avant sa naissance, et il est proche aussi comme Juge suprême, dans la pensée de saint Paul. Il est donc manifeste que le choix des péricopes de cette période a été guidé par l'esprit du temps liturgique en cours, et n'est plus subordonné à la *lectio continua*. Les épîtres fériales sont conformes, pour le sens, aux dominicales.

2. De Noël à l'Épiphanie. — Les épîtres de la vigile et du jour de la Nativité se rapportent toutes au fait historique de la naissance de Jésus et à ses conséquences. Les jours suivants sont occupés depuis l'antiquité par les fêtes que l'on connaît [4]. L'octave n'est point connue de Wurzbourg-Alcuin, qui comptent immédiatement, le premier, quatre dimanches après Noël, et le second, deux seulement. On remarquera que les quatre péricopes du ms de Wurzbourg se suivent dans l'ordre : Gal., Col., Tim., Hebr. Pour la vigile de l'Épiphanie, le choix paraît un peu étrange, car le texte : Tit., III, 4, s'expliquerait bien mieux après qu'avant la fête. Au jour même, la prophétie d'Isaïe ramène aux faits historiques. Ranke, *op. cit.*, p. 381-386.

3. De l'Épiphanie à la septuagésime. — Cette dernière section, qui va nous ramener à notre point de départ, porte la marque de nombreux remaniements. D'abord la série des quatre dimanches *post Nativit.* du ms de Wurzbourg doit être factice, et c'est Alcuin qui doit avoir conservé l'ordre régulier : deux dimanches *post Nativit.* et cinq *post Theophan.* D'ailleurs les deux dernières péricopes *post Nativit.* du ms de Wurzbourg se retrouvent *post Theophan.* dans Alcuin. D'autre part, le classement des péricopes dans le ms de Wurzbourg (ordre conservé dans le *comes* de Murbach) paraît préférable à celui que présente Alcuin : on y remarque en effet une *lectio continua* de Rom., XII, 1, à XIII, 10, pendant quatre dimanches successifs, tandis qu'Alcuin brise ce déroulement.

Comme conclusion de cette longue analyse, il nous reste à réunir rapidement ses résultats partiels en une vue d'ensemble. L'auteur ou les auteurs primitifs du lectionnaire romain nous sont totalement inconnus. Nous n'avons sur ce sujet aucune donnée vérifiable et sérieuse [5]. Les témoins du texte les plus anciens que nous connaissions jusqu'à présent, le *comes* d'Alcuin et le ms de Wurzbourg, nous permettent d'atteindre avec sécurité une période très voisine de saint Grégoire; on pourrait essayer de remonter plus haut encore, à travers les écrits des Pères, mais ce serait faire la préhistoire du lectionnaire, et nous ne devons pas dépasser ici l'âge de nos plus anciens témoins. Par l'analyse interne de leur texte, nous avons essayé de saisir les raisons du choix des péricopes, de pénétrer le plan, les intentions de l'auteur ou des auteurs successifs, et nous avons obtenu le résultat suivant : seulement pour les grandes fêtes et leur préparation (carême-Pâques, Avent-Noël), on peut affirmer qu'il y a eu sélection et harmonisation des péricopes épistolaires tant entre elles qu'avec la place qui leur est assignée dans le cycle liturgique; — en dehors de ces périodes festivales, nous avons constaté : de Pâques à la Pentecôte : *lectio continua* des épîtres catholiques; de la Pentecôte à l'Avent : continuation des mêmes, puis *lectio continua* des épîtres pauliniennes; après l'Épiphanie : reprise des pauliniennes.

Or, cette disposition se trouve précisément d'accord avec celle des lectures de l'office canonial dès le haut moyen âge [6], et avec la distribution fréquente des livres du Nouveau Testament dans les bibles de l'antiquité [7].

Maintenant, comment s'est opérée la fixation de telle et telle péricope, dans cette *lectio continua?* Ranke, *op. cit.*, p. 193 sq., a dégagé de l'observation des faits cette probabilité : à l'origine se dessine, sans déterminations précises, mais plutôt en bloc, pour les dimanches et les mercredis, une série d'extraits des lettres de saint Paul qui paraissent particulièrement convenables, par la forme et par le fond, à la lecture publique dans la liturgie; il semble qu'une première partie de cette série de péricopes, couvrant l'intervalle entre les quatre-temps d'été et les quatre-temps d'automne, ait servi à pourvoir les dimanches et les mercredis alternés, puis

[1] Cf. Ranke, *op. cit.*, et J. Dowden, *The Church year and kalendar*, Cambridge, 1910, p. 27-32. — [2] Cf. l'art. AVENT, dans ce *Dictionn.*, t. I, col. 3223 sq. — [3] On sait qu'avant sa fixation, le dimanche de la Trinité occupait des places variées, tantôt celle de l'octave de la Pentecôte, tantôt à l'autre extrémité il fermait la série des dimanches après la Pentecôte et supprimait ce 5e dimanche de l'avent. Cf. dom Wilmart, dans *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 58, n. 1. — [4] Sur la circoncision, de date assez tardive, et sur la messe *prohibendum ab idolis*, du 1er janvier, cf. J. Dowden, *op. cit.*, p. 37-39, et dom Cabrol, *Origines liturgiques*, appendice C. — [5] Il y aurait beaucoup à dire sur le rôle attribué par les liturgistes du moyen âge au pape Damase, à saint Jérôme, à saint Grégoire; mais comme nous n'arriverions à aucun résultat ferme, nous devons attendre que de nouvelles études viennent préciser nos connaissances. Cf. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, Paris, 1905, t. I, p. 390 sq. — [6] Cf. Bäumer-Biron, *op. cit.*, t. I, p. 388-399. — [7] Cf. T. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, Leipzig, 1890, t. II, p. 380-383, et S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 339.

TABLEAU COMPARATIF

SÉRIE DOMINICALE	DE BASE — *Comes de Murbach*	*Missale romanum*	ROMAINE		CAROLINGIENNE			MOZARABE — *Comicus*	GALLICANE		AMBROSIENNE		*Capoue*
			Alcuin	*Wurzb.*	*Smaragde*	*Chartres 24*	*Paris 9451*		*Luxov.*	*Bobb.*	*Regin. 9*	*Bergom.*	
Vigil. Nat. Dni	Rom. I, 1	M	M	...	M	M	M	...	...	Phil. IV, 4	Rom. VIII, 3	Hebr. X, 37	
in Natale Dni.	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	Phil. IV, 4
In Nat. de nocte	Tit. II, 11	M	Is IX, 2	M	Is. IX, 2	M	M	*in Nat.*	Is. IX, 6	Is. IX, 6	*in Nat.*	Gal. IV, 4	
— mane	Tit. III, 4	M	Tit. II, 11	M	...	M	M	Is. IX, 1	...	...	Gal. IV, 1	...	...
— in die	Hebr. I, 1	M	M	M	M	M	M	M	M	M	...	M	M
Oct. Nat. Dni	Tit. II, 11	...	...	...	M	Is. IX, 2	Phil. III, 1	...	...	...	...	Phil. III, 1	Rom. XV, 8
infra oct. Nat.	...	Tit. III, 4	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. I post Nat.	Gal. IV, 1	M	Rom. XII, 6	M	M	M	M	...	...	...	...	Rom. VIII, 3	...
in caputanni	...	...	...	...	...	...	...	I Cor. X, 14	...	...	I Cor. VIII. 4	Phil. III, 1	I Cor. VIII, 1
in Circumcis	...	Tit. II, 11	...	...	...	...	...	Rom. XV, 8	I Cor. X, 14	Phil. III, 2	...	...	I Cor. X, 1
dom. post Circum.	...	...	...	...	...	...	...	...	Eph. I, 3	...	...	...	...
dom. II post Nat.	...	...	Gal. IV, 1	Col. I, 25	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. III post Nat.	...	...	...	I Tim. I, 15	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. IV post Nat.	...	...	...	Hebr. III, 1	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Vigil. Theophan.	Tit. III, 4	Gal. IV, 1	M	M	...	M	M	...	...	...	II Cor. IV, 6	M	Col. I, 9
in Epiphan. mane													II Cor. IV, 6
In Theophania	Is. LX, 1	M	M	M	M	M	M	Tit. II, 11	Tit. II, 11	Tit. II, 11	Tit. II, 11	Tit. II, 11	Tit. II, 11
													Gal. III, 27
Dom. I post Theoph.	Rom. XII, 1	M	M	M	M	M	M	...	I Cor. I, 26	...	...	Eph. IV, 23	...
Oct. Theoph.	Is. XXV, 1	Is. LX, 1	...	...	...	...	I Tim. I, 15	...	...	...	...	...	...
Dom. II post Theoph.	Rom. XII, 6	M	I Tim. I, 15	M	M	M	M	...	I Cor. X, 1	...	...	Rom. VIII, 22	...
Dom. III —	Rom. XII, 16	M	Hebr. III, 1	M	M	M	M	...	...	...	...	Gal. V, 26	...
dom. I p. cathed. Petri	...	...	...	...	...	...	...	...	Gal. V, 13	...	...	...	...
Dom. IV post Theoph.	Rom. XIII, 8	M	Rom. XII, 16	M	M	M	M	...	...	...	...	Col. I, 3	...
dom. II p. cathed. Petri	...	...	...	...	...	...	...	...	Eph. V, 3	...	...	...	...
Dom. V post Theoph.	Col. III, 12	M	Rom. XIII, 8 II Tim. I, 8	...	...	Col. II, 18	...	...	...	...	...	Col. II, 1	...
dom. III p. cath. Petri	...	...	...	...	...	...	...	...	Col. III, 12	...	...	...	...
dom. VI p. Theoph.	...	I Thes. I, 2	...	...	...	Hebr. III, 1	...	...	...	...	...	...	...
In Septuages.	I Cor. IX, 24	M	M	M	M	M	M	...	...	...	...	M	(M ? n. 28)
In Sexages.	II Cor. XI, 19	M	M	M	M	M	M	...	...	...	II Cor. VI, 12	I Cor. IX, 7	I Tim. III, 16
In Quinquag.	I Cor. XIII, 1	M	M	M	M	M	M	I Cor. I, 3	...	...	...	II Cor. VI, 14	Rom. XIV, 10
In Quadrag.	II Cor. VI, 1	M	M	M	...	M	M	M	M	M	M	M	M
dom. Invocavit	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. I mensis I[i]	I Thes. IV, 1	...	M	...	...	M	M	Jac. II, 21	...	...	...	...	...
dom. II Quadr.	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	I Tim. I, 15	...	Rom. XIII, 8
sabbat. mens I[i]	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
missa jejunii	...	...	...	...	...	...	...	...	...	II Cor. XI, 19	...	...	...
dom. I de Quadr.	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Eph. I, 15	...
dom. Reminiscere	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. in XXX[a]	Eph. V, 1	...	M	M	...	M	M	I Joh. I, 5	...	...	...	...	...
dom. III Quadr.	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	Gal. VI, 7	...	Eph. IV, 23
missa jejunii	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XIV, 11	...	...	...
dom. II de Abraham	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	I Thes. I, 20	...
d. XXXa vel Oculi	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. in XX[a]	Gal. IV, 22	...	M	M	...	M	M	...	...	...	...	...	...
dom. IV Quadr.	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	I Cor. I, 26	...	Gal. I, 11
mediante	...	...	...	...	...	...	...	Jac. III, 14	...	...	...	...	...
missa jejunii	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XII, 9	...	...	...

missa jejunii	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Jac. II, 5	...	...	...
d. V in Q. vel Judica	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. Indulgentia	Phil. II, 5	...	M	M	...	M	M	...	...	...	...	...	II Cor. XI, 19
dom. in Palmis	...	M	...	...	M	...	...	I Joh. II, 9	Hebr. XI, 3	...	...	II Thes. II, 15	...
in tradit. Symboli	...	...	...	...	...	...	...	...	...	I Pet. II, 21	...	...	...
Sabbato sancto	Col. III, 1	M	M	M	M	M	M	Col. III, 1 I Cor. V, 7	Rom. VI, 3	I Cor. V, 6	I Cor. X, 1	Rom. I, 1 Eph. IV, 1	Phil. IV, 4 I Cor. X, 1
Dom. Paschæ	I Cor. V, 7	M	M	M	M	M	M	Apoc. I, 1 I Cor. XV, 1	I Cor. XV, 1	Act., Apoc.	M	Rom. V, 8 I Cor. XV, 3	Col. III, 1
Dom. Octav. Pasc.	I Joh. V, 4	...	M	M	M	M	M	Apoc. VII, 2 Act. VIII, 26	...	...	...	...	...
in albis	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Col. II, 8	...
dom. post albas	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Phil. IV, 4	...	...
Clausum paschæ	...	...	...	...	...	...	...	...	I Cor. XV, 1	...	...	...	...
Dom. I p. oct. Pasch.	I Pet. II, 21	...	M	M	M	M	*om. epist.*	Apoc. XXI, 9 Act. IX, 1	...	...	...	...	...
dom. II post Pasc.	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Phil III, 17	...
Dom. II p. oct. Pasch.	I Pet. II, 11	...	M	M	M	M	I Pet. II, 21	Apoc. IV, 1 Act. VIII, 14	...	...	...	...	...
dom. III post Pasc.	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	II Cor. VII, 10	...
Dom. III p. oct. Pasch.	Jac. I, 17	...	M	M	M	M	I Pet. II, 11	Apoc. XIV, 1 Act. IV, 32	...	...	...	...	...
dom. IV post Pasc.	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Phil. II, 12	...
Dom. IV p. oct. Pasch.	Jac. I, 22	...	M	M	M	M	Jac. I, 17	Apoc. XIX, 5 Act. IX, 32	...	...	...	...	...
dom. V post Pasc.	...	M	...	...	...	...	Jac. I, 22	...	Act. XVI, 19	...	...	Hebr. XII, 1	...
Vigil. Ascension.	Act. IV, 32	Eph. IV, 7	Eph. IV, 7	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...
In Ascensione	Act. I, 1	M	M	M	M	M	M	M	M Eph. IV, 1	Apoc. VII, 9	Eph. IV, 1	Eph. IV, 7	...
Dom. post Ascens.	I Pet. IV, 7	M	Eph. II, 4	...	M	M	M	Apoc. IV, 2 Eph. IV, 7	Act. XIX, 1	...	...	Rom. III, 19	...
dom. V p. oct. Pasc.	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. V p. claus. Pas.	...	...	...	...	...	...	...	...	Act. XVI, 19	...	...	...	...
Vigil. Pentecost.	Act. XIX, 1	M	M	M	M	M	M	(I Cor. XII, 2)	...	...	I Cor. II, 10	I Cor. II, 10	...
In Pentecost.	Act. II, 1	M	M	M	M	M	M	M	M	Apoc. XXI, 9	I Cor. XII, 1	I Cor. XII, 1	...
Dom. oct. Pentec.	Apoc. IV, 1 Act. V, 29	...	I Cor. XII, 2	...	Apoc. IV, 1	M	Apoc. IV, 1	...	Gal. VI, 7	...	...	...	...
dom. Trinitatis	...	Rom. XI, 33	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. in nat. Scor.	...	...	...	Apoc. VII, 9 Apoc. VII, 13	...	...	...	...	...	...	...	...	...
(Ebd) Dom. II post Pent.	I Joh. IV, 16	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. I —	...	M	...	...	...	M	M	...	...	...	...	I Cor. XV, 24	...
dom. VI p. oct. Pasc.	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. Q. T. mens. IV[1].	...	...	Rom. VIII, 8	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. III post Pentec.	I Joh. III, 13	...	I Petr. IV, 7	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. II —	...	M	...	...	...	M	M	...	...	...	...	Gal. V, 16	...
dom. VII p. oct. Pasc.	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. IV post Pentec.	I Petr. V, 6	...	I Joh. IV, 16	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. III —	...	M	...	...	...	M	M	...	...	...	...	Rom. XIV, 9	...
dom. VIII p. oct. Pasc.	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. V post Pentec.	Rom. VIII, 18	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. IV —	...	M	...	...	...	...	M	...	...	...	...	Col. III, 12	...
dom. mense IV°	...	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...
Dom. VI post Pentec.	I Pet. III, 8	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. V —	...	M	...	...	...	...	M	...	...	...	...	Rom. VII, 14	...
dom. IX p. oct. Pasch.	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. ante Apostol.	...	...	...	...	...	Rom. V, 18	...	...	...	...	...	...	...
In nat. sci Petri	Act. XII, 1	M	M	M	...	...	M	Apoc. X I Cor. IV, 9	Rom. VIII, 15	Rom. V, 1	II Cor, XI, 19	II Cor. XI	Rom. X, 11
In nat. sci Pauli	Act. IX, 1	...	M	M	M	M	M						

SÉRIE DOMINICALE	DE BASE — *Comes de Murbach*	*Missale romanum*	ROMAINE		CAROLINGIENNE			MOZARABE — *Comicus*	GALLICANE		AMBROSIENNE		*Capoue*
			Alcuin	*Wurzb.*	*Smaragde*	*Chartres 24*	*Paris 9451*		*Luxov.*	*Bobb.*	*Regin. 9*	*Bergom.*	
comm. S. Pauli	...	Gal. I, 11	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Dom. VII post Pentec.	Rom. VI, 3	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. VI —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XII, 1	...
dom. I p. nat. Apost.	...	...	Rom. V, 18	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...
dom. post Apost.	...	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...
Dom. VIII post Pentec.	Rom. VI, 19	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. VII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XII, 5	...
dom. II p. nat. Apost.	...	...	Rom. VI, 3	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. I p. oct. Apost.	...	...	...	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. IX post Pentec.	Rom. VIII,12	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. VIII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Gal. VI, 7	...
dom. III p. nat. Apost.	...	...	Rom. VI, 19	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. II p. oct. Apost.	...	...	...	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. X post Pentec.	I Cor. X, 6	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. IX —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. VI, 19	...
dom. IV p. nat. Apost.	...	...	Rom. VIII, 1	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. III p. Oct. Apost.	...	...	...	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XI post Pentec.	I Cor. XII, 2	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. X —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Col. III, 5	...
dom. V p. nat. Apost.	...	...	Rom. VIII,12	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. IV p. oct. Apost.	...	...	...	...	...	I Cor. XV, 39	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XII post Pentec.	I Cor. XV, 1	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XI —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	I Cor. VI, 3	...
dom. V p. oct. Apost.	...	...	...	...	...	I Cor. XII, 2	M	...	...	...	...	...	...
dom. VI p. oct. Apost.	...	...	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...
In nat. sci Laurentii	II Cor. IX, 6	M	M	M	M	M	M	M	...	...	M	II Cor. IX, 10	M
Dom. XIII post Pentec.	II Cor. III, 4	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XII, 16	...
dom. I p. Laurentii	...	...	I Cor. XV, 39	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XIV post Pentec.	Gal. III, 16	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XIII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. V, 12	...
dom. II p. Laur.	...	...	II Cor. V, 1	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XV post Pentec.	Gal. V, 16	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XIV —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Hebr. XIII, 17	...
dom. III p. Laur.	...	...	II Cor. VI, 14	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XVI post Pentec.	Gal. V, 25	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XV —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Hebr. XIII, 1	...
dom. IV p. Laur.	...	...	Gal. III, 16	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XVII post Pentec.	Eph. III, 13	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XVI —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Eph. V, 6	...
dom. V p. Laur.	...	...	Gal. V, 16	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XVIII post Pentec.	Eph. IV, 1	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XVII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	II Cor. VIII, 16	...
hbd. 1ª mensis VII	...	...	M	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...
Dom. XIX post Pentec.	I Cor. I, 4	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XVIII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Eph. VI, 1	...
*dom. mensis VII*ª	...	...	M	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...
Ded. basil. S. Michaelis	Apoc. I, 1	M	M / Apoc. XII, 7	M	M	M	M	...	...	Apoc. XII, 7	...	Apoc. XI, 19	...
Dom. XX post Pentec.	Eph. IV, 23	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XIX —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Phil. I, 3	...
dom. I p. S. Angeli	...	...	M	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...

dom. XXII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XIII, 1	...
dom. IV p. S. Angeli	...	...	M	...	...	Phil. III, 17	M	...	...	...	...	...	...	...
Dom. XXIV post Pentec.	Phil. III, 17	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XXIII —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. V p. S. Angeli	...	...	M	...		Col. I, 9	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. I p. dedicat.	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	I Cor. XII, 13	...
Dom. XXV post Pentec.	Col. I, 9	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. XXIV —	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. VI p. S. Angeli	...	...	M	...	...	Col. I, 3	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. II p. dedicat.	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XIII, 1	...
dom. VII p. S. Angeli	...	...	...	...	...	Col. III, 5	...	...	...	...	...	...	...	...
dom. VIII p. S. Angeli	...	...	...	...	...	(I Thes. II, 9 ?)	...	...	...	...	...	...	...	...
de Adv. ante Idom.	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XI, 13	...	...	...
Dom. V ante Nat. Dni	Jer. XXIII, 5	...	...	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. I de Adventu	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XI, 25	...	...	Gal. III, 11	II Thes. II, 1	...	...
Dom. IV ante Nat. Dni	Rom. XIII, 11	...	M	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. I Adventus	...	M	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
de Adventu	...	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. VIII, 3
dom. II de Adventu	...	...	...	...	...	...	...	I Cor. IV, 1	...	...	II Tim. II, 4	Rom. XV, 1	...	...
Dom. III ante Nat. Dni	Rom. XV, 4	...	M	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. II Adventus	...	M	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
de Adventu	...	...	...	M	...	...	...	...	...	Jac. V, 7	...	...	...	Rom. XI, 25
dom. III de Adventu	...	...	...	...	...	...	...	Col. III, 4	...	...	Phil: IV, 4	Rom. XI, 25	...	...
Dom. II ante Nat. Dni	I Cor. IV, 1	...	M	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. III Adventus	...	Phil. IV, 4	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
de Adventu	...	...	...	M	...	...	...	...	...	Rom. VIII, 3	...	...	...	Gal. III, 15
dom. IV de Adventu	...	...	...	...	...	...	...	I Thes. V, 14	...	...	I Tim. I, 15	Hebr. X, 35	...	...
Dom. I ante Nat.	Phil. IV, 4	...	M	...	...	M	M	...	...	...	...	...	...	...
dom. IV Adventus	...	I Cor. IV, 4	...	...	M	...	...	...	...	...	...	...	...	...
de Adventu	...	...	...	M	...	...	...	...	...	Rom. XV, 8	...	...	...	I Thes. V, 14
dom. V de Adventu	...	...	...	...	...	...	...	M	...	...	I Tim. II, 1	Gal. IV, 22	...	...
dom. VI de Adventu	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Phili. IV, 4	...	...
dom. ante Nat. Dni	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	Rom. XV, 8	...	...	...

Wurzb. n. 214-255

Lectiones dominicales (sans titres)				Rom. II, 11	Gal. V, 22			
				I Cor. I, 17	I Cor. XV, 12			
				Rom. VI, 19	Rom. VI, 12			
				Rom. XI, 32	Col. III, 5			
				Rom. VI, 12	Rom. X, 8			
				Rom. XII, 1				
				Rom. XII, 16				
				Rom. XVI, 17				
				Rom. XIII, 10				
				I Cor. III, 16				
				I Cor. VI, 12				
				I Cor. XII, 27				
				II Cor. VI, 11				
				II Cor. XIII, 7				
				Gal. II, 16				
				Gal. V, 14				
				Eph. I, 16				
				Rom. III, 28				
				Rom. V, 5				
				Rom. XV, 4				
				Eph. V, 1				
				Eph. I, 16				
				Rom. VII, 14				
				I Tim. I, 15				

Rom. V, 8	Phil. I, 6
Rom. V, 18	Phil. III, 17
Rom. VI, 3	Col. I, 9
Rom. VI, 19	Col. I, 12
Rom. VIII, 1	Col. II, 8
Rom. VIII, 12	Col. III, 5
I Cor. X, 6	Col. III, 12
I Cor. XII, 2	I Thes. II, 9
I Cor. XV, 39	II Thes. II, 14
II Cor. III, 4	II Thes. III, 6
II Cor. IV, 5	I Tim., I, 3
II Cor. V, 1	I Tim. VI, 7
II Cor. VI, 14	II Tim. I, 8
Gal. III, 16	II Tim. II, 22
Gal. V, 16	Hebr. I, 13
Gal. V, 25	Hebr. X, 32
Eph. III, 13	Hebr. IV, 11
Eph. IV, 1	Hebr. XII, 3
Eph. IV, 23	Hebr. XII, 12
Eph. V, 15	Hebr. XIII, 17
Eph. VI, 10	

qu'une seconde partie ait été employée à pourvoir d'abord tout le reste des dimanches,les mercredis ne recevant qu'ensuite les péricopes restées en surnombre.

La question de la corrélation entre l'épître et l'évangile sera complétée au cours de l'article Évangile. Déjà nous avons relevé au passage quelques exemples de cette harmonisation; mais pour l'ensemble du système, on peut dire qu'elle n'a pas été cherchée : l'examen mon-



4145. — Inscription de Beyrouth.

tre que cet accouplement n'a pas été établi d'une façon complète et systématique même dans les grandes périodes liturgiques. Il ne faut pas regarder le lectionnaire comme une œuvre d'ensemble, dont toutes les parties, parfaitement liées et articulées, aient été élaborées et composées avec le même soin. Dans l'état où il se présente à nous, il faut plutôt y chercher simplement l'expression fidèle de l'année chrétienne telle que l'a conçue l'Église romaine dès le haut moyen âge.

Tableau comparatif. — Le tableau des col. 335 à 342 éclairera l'analyse qui précède et permettra de la vérifier à chaque instant. Ce tableau n'a pas d'autre prétention que celle de faciliter les comparaisons. On a pris pour base, puisqu'il en fallait bien une, le *comes* de Murbach pour cette seule raison que son cycle dominical est déjà entièrement constitué et complet; il fournissait donc un cadre dans lequel viendraient se ranger à l'aise les autres documents moins développés.

Pour donner un intérêt et une conclusion pratiques à cette étude, la série dominicale du missel romain actuel a été juxtaposée à celle du ms de Murbach : on verra quelle étroite dépendance existe entre elles et on appréciera ainsi la grande valeur traditionnelle du système de lectures conservé dans l'Église romaine.

Alcuin et le ms de Wurzbourg représentent l'usage romain grégorien; Smaragde et deux mss. du VIII^e-IX^e siècle représentent la tradition carolingienne [1], à peu de chose près identique à celle de Murbach. Puis viennent les représentants des autres systèmes.

Chaque fois que les documents indiquent pour le même jour la même leçon que le *comes* de Murbach, la référence biblique est remplacée par le sigle M, qui a l'avantage de faire ressortir au premier coup d'œil l'accord à peu près constant de tout le groupe romano-franc, et au contraire l'extrême diversité qui règne entre tous les autres systèmes.

Dans la première colonne on trouvera la série des dimanches du ms de Murbach; puis, intercalés en lettres italiques, les noms variés que chacun de ces dimanches porte dans les diverses listes analysées. Cette concordance ne prétend nullement atteindre à une exactitude rigoureuse; nous ne la présentons qu'à titre provisoire et pour la commodité des lecteurs.

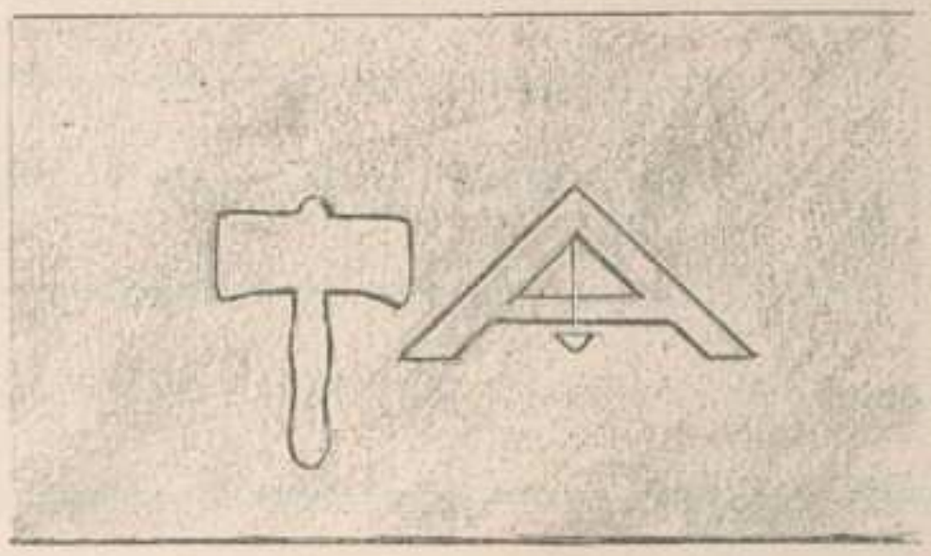
G. Godu.

1. ÉPONGE. Les représentations du crucifiement de Jésus dans l'art chrétien primitif ont interprété le détail donné par l'Évangile. Lorsque le Sauveur était sur la croix, il s'écria : « J'ai soif »; alors un soldat lui présenta une éponge imbibée de vinaigre. Sur la miniature de l'évangéliaire de Rabboula, daté de l'année 586, nous voyons ce soldat tenant, d'une main, le seau dans lequel il vient de plonger l'éponge. Voir *Dictionn.*, t. III, fig. 3380. A Sainte-Marie-Antique, nous retrouvons ce soldat, et le seau posé à terre (fig. 3383). Un monument moins connu a été trouvé à Beyrouth, dans les excavations pratiquées sur l'emplacement de l'ancienne église Saint-Georges des grecs orthodoxes et des maronites, qui avait succédé à une église byzantine. Ce n'est qu'un fragment, portant trois lignes de caractères trapus, négligés; nombreuses ligatures. La pierre est complète à droite, elle semble incomplète en haut (fig. 4145).

Ligne 2, le P est douteux; l'M final pourrait être un N. A gauche, au-dessous de la première ligne, croix patriarcale à double branche transversale, accostée de la lance et du roseau portant l'éponge [2].

H. Leclercq.

2. ÉPONGE LITURGIQUE. Dans la liturgie grecque, l'éponge remplit l'office qu'on réclame du purificatoire dans les liturgies latines. Après que les parcelles consacrées ont été retirées du disque ou de



4146. Équerre et maillet.
[D'après De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, pl. VII, n. 3.

la patène, pour être mises dans le calice (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Cuiller, col. 3172-3183), le diacre se sert de l'éponge liturgique pour purifier ce disque et en faire tomber dans le calice ce qui pourrait y être demeuré des espèces consacrées. Après la communion, on purifie le calice avec l'éponge. Les Syriens et la plupart des autres Églises orientales l'emploient au même usage. L'éponge rappelle ainsi celle qui abreuva Jésus dans l'agonie du Calvaire.

Hors le temps de la liturgie, l'éponge est conservée dans un corporal plié.

H. Leclercq.

ÉPOUSE. Une inscription trouvée au cimetière de Priscille, le 16 mars 1805, est ainsi conçue [3] :

IANVARIVS VIBIE ADI
VTRICI CONIVGI DVLCISS
IME FECI QVE VIXIT ANN

[1] Ces deux mss. sont : *a)* Chartres *24*, provenant de Saint-Père, fin du VIII^e siècle, *comes* double, c'est-à-dire ayant les deux séries, épître et évangile. L'analyse de ce ms nous a été communiquée par dom A. Wilmart; *b)* Paris, Bibl. nat., *lat. 9451*, *comes* double, fin du VIII^e siècle, bel exemplaire écrit à l'encre d'argent et d'or sur parchemin pourpré. Cf. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, 1881, t. III, p. 213. — [2] L. Jalabert, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, dans *Mélanges de la faculté orientale*, 1906, t. I, p. 171, n. 37. — [3] C. Cavedoni, *J.-B. De Rossi*, Modène, 23 oct. 1858, dans P. Bortolotti, *Notizie intorno alla vita ed al opere di Celestino Cavedoni*, 1866, p. 438, n. 84.

IS·XVIII DIEBVS X HEC
FVIT EIS SENECTVS VI
TES

Les restes de cette Vibia furent transportés dans l'église Saint-Cassien à Pesaro, mais l'épitaphe a été égarée longtemps; elle se trouve aujourd'hui au musée du Vatican.

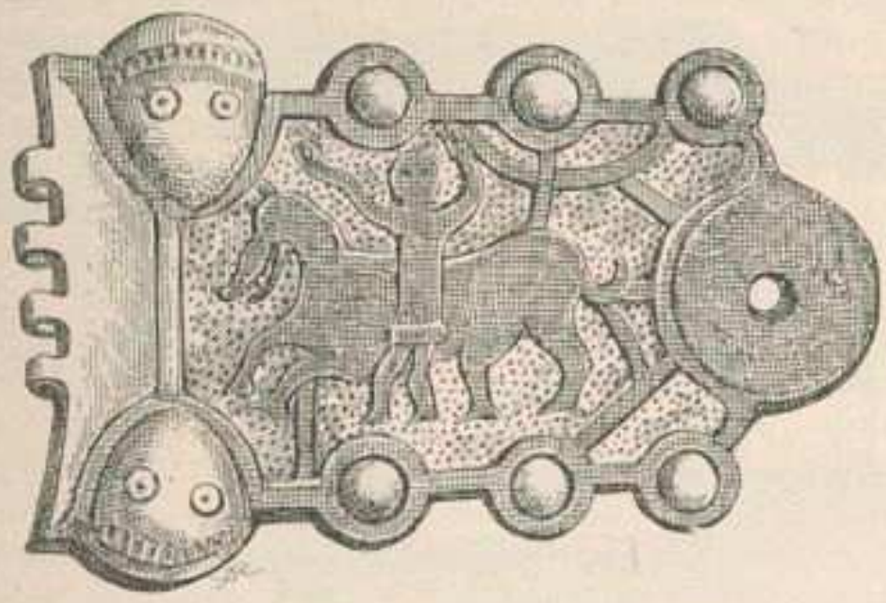
Le terme *adiutrici* est d'un usage rare pour désigner une épouse et il s'inspire des paroles divines consignées dans la Genèse : *faciamus et adjutorium simile sibi* [1].

H. Leclercq.

ÉQUERRE. C'est un symbole de plus à ajouter à ceux des corps de métier que nous avons déjà rencontrés sur les épitaphes chrétiennes. Nous avons déjà rencontré ce symbole (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Cheval, col. 1296, fig. 2776). De Rossi a fait connaître, parmi les débris employés dans le pavement de Sainte-Marie *in Castello*, les outils d'un maçon ou d'un tailleur de pierres : un maillet et une équerre servant de fil à plomb [2] (fig. 4146). Boldetti a publié une épitaphe trouvée, en 1717, au cimetière de Prétextat [3] (fig. 4147).

H. Leclercq.

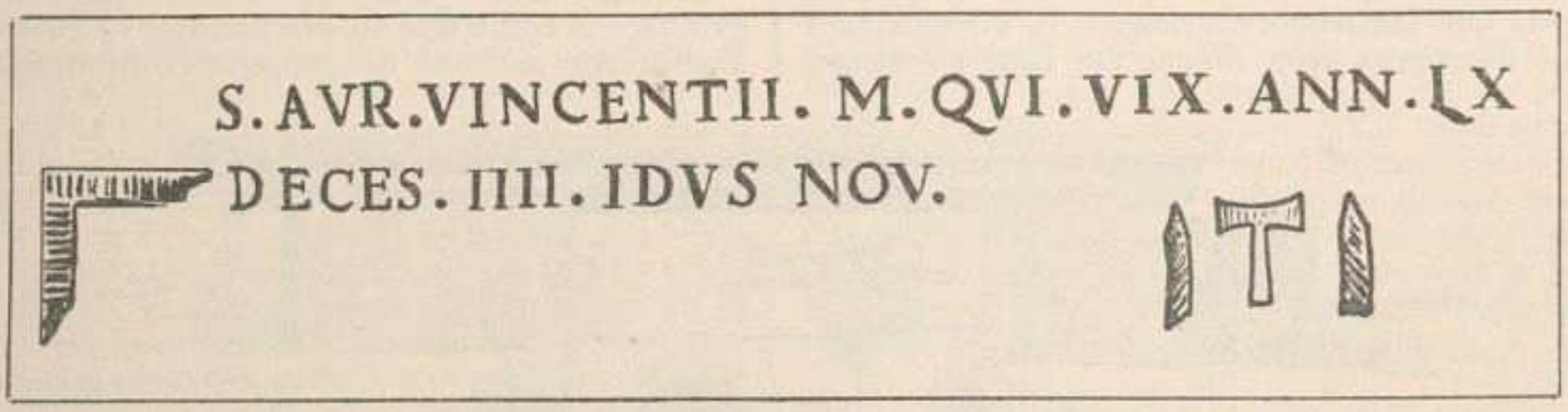
ÉQUITATION. Nous avons parlé déjà de cet usage du cheval pour la chasse, pour la guerre ou pour



4148. — Boucle de Saint-Jean-de-Losne.
D'après *Bulletin archéol. du Comité*, 1894, p. 154.

la promenade (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1301-1306), et nous avons fait connaître divers monuments qui s'y rapportent (voir fig. 2783) : une fibule d'argent, où le harnachement est bien visible, trouvée à Breny; une fibule d'argent doré (les jambes du cheval sont brisées), trouvée dans le cimetière d'Arcy-Sainte Restitute; une fibule de bronze, de la collection du grand-duc de Hesse; une fibule de bronze argenté représentant un cheval au galop, avec ses harnais, trouvée à Kleinwintesheim.

On ose à peine prononcer le mot d'équitation à propos de rondelles ajourées, dont nous avons donné un spécimen provenant de Ginvry (Meuse) (fig. 2784).



4147. — Épitaphe trouvée en 1717 au cimetière de Prétextat.
D'après Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 317.

Une croix est gravée sur la panse de l'animal [4]. On a trouvé d'autres plaques aussi grossières et plus grossières, si c'est possible, à Marilles (Belgique, prov. de Brabant), dans une sépulture qui renfermait tous les bijoux et ornements précieux d'une femme [5], chrétienne assurément, puisqu'elle possédait une magnifique fibule d'or avec pierres précieuses serties dans des cloisons, de style anglo-saxon, dont le centre figure une croix, ainsi qu'une croix de bronze à branches égales.



4149. — Rondelle de Wanquetin.
D'après *Bullet. archéol. du Comité*, 1894, p. 154.

Autre rondelle à Quincy-Basse, canton de Coucy-le-Château (Aisne) [6]; autre à Séraucourt-le-Grand, canton de Saint-Simon (Aisne) [7]. Tous ces monuments ajourés nous montrent le cavalier les bras en croix, dans l'attitude de l'orant. Toutefois, il paraît clair qu'on n'a pas songé à symboliser la prière, mais à assurer la solidité de la rondelle en ménageant les découpures de façon à soutenir la circonférence extérieure; un regard jeté sur la fig. 2784 rend ceci évident. Mais

[1] Gen., II. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 92, pl. VII, n. 3. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra cimiteri cristiani*, 1720, p. 317. — [4] J. Liénard, *Archéologie de la Meuse*, Verdun, 1855, t. III, pl. XXV, n. 7. — [5] Ch. Piot, *Découverte de deux tombeaux francs à Marilles, province de Brabant*, dans *Rev. d'hist. et d'archéol. de Bruxelles*, t. II; J. Pilloy, *L'équitation aux époques franque et carolingienne*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1894, p. 151, fig. 5. — [6] E. Fleury, *Antiquités et monuments du département de l'Aisne*, II[e] part., p. 172. — [7] J. Pilloy, *Études sur d'anciens lieux de sépulture dans l'Aisne*, 3[e] fasc., pl. B; *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 152, fig. 7.

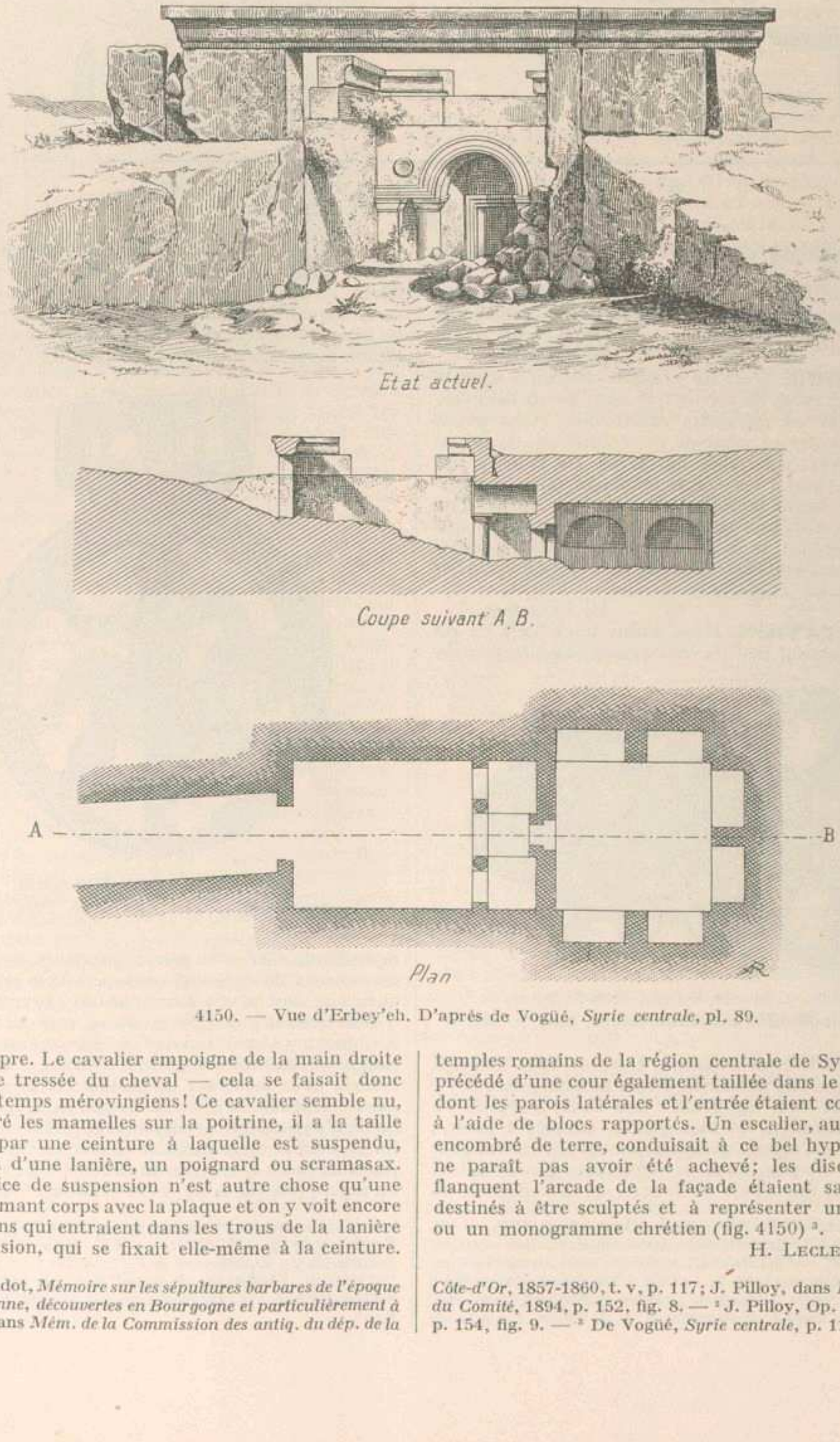
il est probable qu'on finit par adopter ce type de l'orant à cheval comme figurant un saint cavalier. C'est ce qu'on peut induire d'une boucle trouvée. en 1818, à Saint-Jean-de-Losne (Bourgogne) (fig. 4148) [1].

Une rondelle plus intéressante que les autres a été trouvée à Wanquetin (Pas-de-Calais) en 1893. Ici les bras du cavalier ne sont plus levés tous deux, mais un seul qui soutient évidemment la circonférence qu'une découpure trop longue eût mise en danger de se rompre. Le cavalier empoigne de la main droite la crinière tressée du cheval — cela se faisait donc déjà aux temps mérovingiens! Ce cavalier semble nu, on a figuré les mamelles sur la poitrine, il a la taille marquée par une ceinture à laquelle est suspendu, au moyen d'une lanière, un poignard ou scramasax. L'appendice de suspension n'est autre chose qu'une boucle formant corps avec la plaque et on y voit encore les ardillons qui entraient dans les trous de la lanière de suspension, qui se fixait elle-même à la ceinture. Ce cavalier, dit J. Pilloy, c'est évidemment le seigneur carolingien, allant, à cheval, visiter ses propriétés, ou poursuivant le loup, le sanglier ou le daim dans les nombreuses forêts de son domaine [2]. C'est possible, mais nous n'en savons rien du tout (fig. 4149).

H. Leclercq.

ERBEY'EH. Tombeau creusé dans le roc avec façade construite en maçonnerie. Le portique a une arcade médiane qui rappelle la disposition des temples romains de la région centrale de Syrie. Il est précédé d'une cour également taillée dans le roc, mais dont les parois latérales et l'entrée étaient complétées à l'aide de blocs rapportés. Un escalier, aujourd'hui encombré de terre, conduisait à ce bel hypogée, qui ne paraît pas avoir été achevé; les disques qui flanquent l'arcade de la façade étaient sans doute destinés à être sculptés et à représenter une rosace ou un monogramme chrétien (fig. 4150) [3].

H. Leclercq.



4150. — Vue d'Erbey'eh. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 89.

[1] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures barbares de l'époque mérovingienne, découvertes en Bourgogne et particulièrement à Charnay*, dans *Mém. de la Commission des antiq. du dép. de la Côte-d'Or*, 1857-1860, t. v, p. 117; J. Pilloy, dans *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 152, fig. 8. — [2] J. Pilloy, Op. cit., 1894, p. 154, fig. 9. — [3] De Vogüé, *Syrie centrale*, p. 110, pl. 89.

ERCHEU. Ercheu (Somme), village situé à 6 kilomètres de Nesle, sur la voie antique d'Arras à Noyon. Dès l'année 988, ce village porte le nom d'*Arceium*, plus anciennement il a dû posséder une agglomération assez importante, si on en juge par les huit cents tombes d'époque barbare trouvées au lieu appelé le *champ à luziaux*, proche le « vieux chemin de Nesle ». La plupart des tombes avaient été, depuis longtemps, violées; quant à celles que le hasard avait épargnées, elles étaient uniformément orientées de l'ouest à l'est, avec parfois une légère déviation dans le parallélisme. La profondeur était tout à fait variable. Les unes à 0 m. 20 seulement du sol, les autres à plus de 2 mètres. Si ces dernières se dérobaient assez bien à la cupidité, les autres semblaient s'y offrir d'elles-mêmes; maintes fois le choc de la charrue a dû mettre sur la trace d'une tombe et entraîner sa spoliation; souvent aussi celle-ci fut provoquée par l'usage existant d'inhumer successivement plusieurs corps dans la même fosse, ce qui nécessitait l'ouverture de la sépulture et entraînait l'enlèvement des objets déposés avec le prédécesseur de celui qu'on inhumait.

Le très modeste mobilier des v^e^ et vi^e^ siècles, qui renferme surtout comme objet usuel l'inévitable couteau, soit seul comme arme soit joint à la framée, à la francisque, et, dans des cas plus rares à la longue épée de guerre, à l'angon, voire même au bouclier, nous révèle à Ercheu, dans ce qu'elle a de mieux caractérisé, la sépulture classique du Franc de condition inférieure, à côté de celle de son chef, mieux pourvue et, partant, plus luxueuse. Dans d'autres tombes voisines, celles-ci moins sobrement meublées, ayant pour elles le nombre, la variété et la quantité des ex-voto mis avec le défunt, c'est le vii^e^ et c'est le viii^e^ siècle qui apparaissent clairement visibles, avec de naïves ciselures sur métal apparentées à la gravure symbolique de quelques-uns de ses sarcophages, sur lesquels domine le serpent aux multiples enroulements, la croix dite *latine*, certains méandres non définis, et la torsade habilement combinée. Puis nous constatons une fois de plus que c'est durant toute la période mérovingienne, et même au delà, qu'eut lieu le port et l'emploi à peu près exclusif de cette courte épée de combat, dite *scramasax*, que jamais dans les tombes de la Picardie, du Vermandois, du Laonnois et du Soissonnais, l'on ne trouve associée dans la même tombe ni avec la lance, ni avec la hache des deux siècles antérieurs. A Ercheu, la troisième époque, dite carolingienne, a également fourni ses épaves sépulcrales; les artisans de ce temps se plaisaient, on le voit, dans la conception de grands ornements ajourés ou cloisonnés de verroteries parfois plates — la tradition se maintenait encore chez les artisans — mais plus souvent taillées en cabochons; ils aimaient l'entrelacs et le natté aux réguliers contours; ils façonnaient ces longues chaînettes avec pendeloques, fibules et croix que l'on rencontre exclusivement sur les squelettes de femmes; c'est eux qui ciselaient ces autres fibules rondes, extraordinairement grandes, ornées de combinaisons géométriques ou de verroteries saillantes en demi-sphères qui sont loin d'être communes; c'est d'eux également que nous viennent ces bagues d'or, d'argent et de bronze avec symbole chrétien ou monogramme: enfin, pour conclure, l'époque carolingienne a livré avec profusion d'assez abondantes antiquités pour que ce champ de sépultures prenne place, comme importance, à côté de celui de Marchélepot [1].

H. Leclercq.

ÈRE. — I. Ères anciennes. II. Ère alexandrine mineure. III. Ère césarienne d'Antioche. IV. Ère de Bostra. V. Ère de Chaqqa. VI. Ère de l'Église byzantine. VII. Ère de Carthage. VIII. Ère de Chéhébé. IX. Ère chrétienne. X. Ère de Dioclétien. XI. Ère d'Eleuthéropolis. XII. Ère d'Espagne. XIII. Ère de Gaza. XIV. Ère de Gerasa. XV. Ère de Maurétanie. XVI. Ère des Séleucides. XVII. Bibliographie.

I. Ères anciennes. — Parmi les modes de supputation, certains sont particuliers aux païens, certains aux chrétiens, d'autres leur sont communs; parmi ces derniers se trouvent les *ères*. Olivieri a publié une épitaphe provenant, à l'en croire, des catacombes et portant la mention de l'ère chrétienne [2]:

LOCVS ☧ PVBLIC
ERA CCCCCLI

C'est un monument d'une fausseté insigne qui ne doit même plus faire l'objet d'une discussion; on peut l'envoyer rejoindre une prétendue inscription portant la mention de l'ère dionysienne avec la date 552 [3]. Il a fallu une imagination très ingénieuse pour découvrir la mention d'une ère dans cette inscription de Milan [4]:

B · M
M·VALERI ·POLY
CHRONI ECCLE
SIAE·CATHOLICAE
ANNO
CENTESIMO·QVART

ce qui veut dire tout simplement que Polychronius mourut à l'âge de cent quatre ans.

La pensée de calculer le nombre des années écoulées depuis la naissance du Christ ne pouvait manquer de venir à certains, mais ce calcul ne comportait encore aucune supputation officielle. En 419, saint Augustin écrit à Hesychius, évêque de Salone : *a nativitate autem Domini hodie computantur anni ferme quadringenti viginti, a resurrectione autem vel ascensione ejus anni plus minus CCCXC* [5]. A elle seule, cette imprécision, *plus minus*, écarte l'idée d'un comput. Les plus anciens monuments épigraphiques qui témoignent de l'usage d'une ère calculée d'après la vie du Christ sont l'inscription du baptistère de la rotonde de Brescia [6], sur laquelle on lit : [7]

SACRAE·SALVT
SAECVLO·CCCCCCXVII

et l'inscription de la basilique de Saint-Valentin, à Terni [8] :

A·S·DCC·XXVII

A défaut d'ères calculées pour leur usage exclusif, les chrétiens s'accommodaient sans la moindre répugnance d'ères employées par les païens, sans se préoccuper de les faire accorder avec la naissance du Christ, à laquelle bon nombre d'entre elles sont antérieures. Ce qui ne laisse pas de surprendre nos habitudes modernes, c'est la facilité avec laquelle une ville, une province adoptent une supputation chronologique sans paraître se soucier le moins du monde de la supputation en usage chez le voisin. Dans la pratique,

[1] Th. Eck, *Exploration d'anciens lieux de sépulture de la Somme et de l'Aisne*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1895, p. 387-392. — [2] Olivieri, *Marmora Pisaurensia*, in-fol., Pisauri, 1738, p. 67, n. 165; p. 202; C. L. Visconti, *Dell' uso ed utilitad ei monumenti cristiani cronologici anteriori all' uso dell' era volgare per la storia e cronologia della Chiesa*, dans *Dissertazioni dell' accademia romana di archeologia*, 1856, t. xiv, p. 14; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. i, p. iv. — [3] E. Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1749, p. lvi. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 6189. — [5] S. Augustin, *Epist.*, cxcix, n. 20. — [6] Voir *Dictionn.*, t. ii, col. 1143. — [7] Marini, *Inscriptiones*, dans A. Mai, *Scriptor. veter. nova coll.*, t. v, part. 1, p. 157, n. 3. — [8] *Ibid.*, p. 170, n. 3.

ce particularisme devait entraîner de graves inconvénients, analogues à ceux qui rendaient en France, avant l'adoption du système métrique, les échanges si difficiles par suite de la différence des poids et mesures d'une province à l'autre. Il est évident que l'abbesse Etheria, habituée à l'ère d'Espagne, devait être quelque peu embarrassée quand on lui parlait d'après l'ère des Séleucides et d'après celle de Gaza ou celle d'Alexandrie. A-t-il existé des tables de réduction des diverses ères locales à une numération unique? on n'en rencontre pas trace; aussi l'innovation de l'ère chrétienne fut-elle un véritable progrès, auquel d'ailleurs on ne se rendit qu'à la longue et après une belle résistance.

Ce sujet des supputations chronologiques a tenté, par sa complication même, beaucoup de computistes et de calculateurs; de gros volumes remplis de chiffres ont été écrits; on aura toujours la liberté d'y recourir et de s'y perdre; nous n'avons voulu autre chose que donner ici quelques notions sur les ères les plus fréquemment employées dans les documents chrétiens.

Une inscription de Dorylée, qui date des années précédant le début de l'ère chrétienne (744-753 de Rome), nous fait voir comment on procédait à l'adoption d'une ère. C'est un rescrit latin par lequel Paullus Fabius Maximus, proconsul d'Asie, enjoint aux cités de son ressort de faire coïncider le début de leur année civile avec l'anniversaire de la naissance de l'empereur. Le fragment était précédé de considérants nuageux dont M. Homolle a reconstitué le texte grec et que M. G. Radet traduit ainsi :

« Le jour natal du très divin César, voilà ce que nous devons regarder justement comme le principe de tous les biens, à considérer non l'ordre de la nature, mais celui de l'utilité;-car aucune prière n'aurait pu ni rétablir une situation sans espoir et précipitée dans l'infortune, ni donner une seconde nature au monde prêt à subir la destruction, si pour la prospérité commune de tous César n'était né.

[Ici se place le fragment latin.] « C'est donc à bon droit que les hommes feront coïncider le début de leur existence avec l'époque où ils ont cessé de regretter d'avoir reçu la vie; et puisque, pour tirer des auspices heureux, soit en particulier, lorsqu'il s'agit de personnes seules, soit en public, lorsqu'il s'agit de tous, aucun jour ne vaut celui que l'on regarde communément comme le plus fortuné; puisque d'ailleurs, dans presque toutes les cités asiatiques, les entrées en charge de magistrats tombent au même moment de l'année nouvelle, moment qui, sans doute, par un décret des dieux, désireux d'honorer notre prince, correspond à son jour de naissance; soit encore pour ce motif qu'il est difficile de se montrer reconnaissant envers tant de divins mérites, si l'on ne met en œuvre tous les moyens offerts à la piété; soit enfin pour cet autre, qu'il faut inviter chacun à témoigner personnellement sa joie, lorsqu'il revêt un honneur public, j'estime que le jour auquel les Grecs donnent dans leur langue le nom de nouvelle nouménie doit être assimilé au jour natal de César [1]. »

Dans le fragment trop incomplet pour offrir un sens suivi et qui faisait suite à celui qu'on vient de lire, le proconsul réglait probablement le détail des modifications à introduire dans le calendrier.

II. Ère alexandrine mineure. — Antérieurement au triomphe et à la propagation définitive de l'ère dite byzantine, on fit usage d'une chronologie alexandrino-byzantine désignée sous le nom générique d'ère alexandrine ou ecclésiastique.

Vers l'an 412 de notre ère, un moine alexandrin, nommé Panodore, entreprit une conciliation des sources païennes de l'histoire orientale et des théories astronomiques de l'école d'Alexandrie avec la chronologie judaïque de l'Ancien Testament. Son système chronologique est la source de tous les autres et le plus contesté de tous; il fait commencer son ère mondaine le 29 août de l'an 5493 avant Jésus-Christ. La date du mois est certaine. Elle correspond au 1er Toth, début de l'année alexandrine, l'année semble devoir être maintenue, malgré des objections diverses, au millésime indiqué ci-dessus.

Panodore plaçait la nativité de Jésus-Christ en l'année 5494 et, de ce fait, la passion en 5526. Panodore acceptait la tradition alexandrine; tradition assez générale d'ailleurs, d'après laquelle le Christ était mort à l'âge de trente-trois ans. Si nous évaluons l'ère chrétienne de Panodore au moyen de son ère mondaine, nous pouvons constater qu'il plaçait la conception et la naissance du Christ en l'année 1 de l'ère dionysienne. De toutes les chronologies diverses élaborées à Alexandrie et à Byzance, le système de Panodore est celui qui comporte le moins d'écart entre l'ère mondaine et l'ère chrétienne; cette particularité est une garantie de la *réalité* de la chronologie panodorienne, pour les faits postérieurs au début de notre ère. Cette réalité elle-même est imputable sans doute à ce que Panodore disposait, pour cette période, de sources quasi-officielles, telles que les fastes consulaires et les κανόνες βασιλειῶν des astronomes alexandrins.

Son contemporain Annianos se préoccupe avant tout et presque exclusivement des traditions religieuses. On le voit modifier l'ère mondaine de Panodore pour des raisons de comput pascal, et aussi son ère chrétienne pour revenir à l'ancienne tradition symbolique de Jules l'Africain. Le système d'Annianos nous est parfaitement connu, grâce aux nombreux extraits que nous a conservés Georges le Syncelle. Son ère mondaine commence le 25 mars 5492 avant Jésus-Christ (soit 209 jours après celle de Panodore). L'année est assurée en particulier par la date assignée à la mort du patriarche Théophile (octobre 412 = an du monde 5904); la date du mois est assurée en particulier par le passage relatif à la Résurrection (25 mars = 1er jour de l'an 5534). La réduction de l'ère d'Annianos à l'ère chrétienne ou dionysienne s'effectue donc en soustrayant 5592, pour les dates du 25 mars au 31 décembre, et 5591 pour les dates du 1er janvier au 24 mars.

Annianos appliquait à l'histoire son ère commençant le 25 mars 5492; nous en avons un indice certain dans le papyrus Golenischev (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chronique pascale). En tête de cette chronique, qui remonte du moins indirectement à Annianos, nous trouvons un catalogue des mois selon les Hébreux, les Alexandrins, etc. Or, s'il n'est guère étonnant de voir la liste des mois hébreux commencer par Nisan, il est certes plus caractéristique que les mois alexandrins commencent avec Pharmouthi, pour finir avec Phamenoth. Cet ordre ne s'explique que si l'auteur considérait en effet Pharmouthi comme le premier mois complet de l'année, ce qui correspond exactement à la doctrine d'Annianos.

Annianos se préoccupait fort peu d'histoire et beaucoup de mystique. Inventeur du grand cycle pascal de 532 ans, il voulut établir sa doctrine de comput sur des bases historiques et fournir aux recherches pascales un mécanisme aisé. Il suffisait, en effet, de diviser l'an du monde, selon l'ère d'Annianos, par 19 et 28 pour obtenir les cycles lunaire et solaire de

[1] G. Radet, *En Phrygie. Rapport sur une mission scientifique en Asie Mineure (août-septembre 1893)*, dans *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1895, t. VI, p. 555-558.

l'année. Évidemment Annianos préférait à toute l'astronomie la concordance établie par lui entre le jour de la création du monde, celui de la conception et celui de la résurrection de Jésus. Mais c'est surtout dans le choix de l'ère *chrétienne* qu'Annianos s'est laissé guider par les traditions pieuses de son époque. Revenant à la conception mystique de Jules l'Africain, il s'est de plus fondé sur les synchronismes que l'exégèse biblique établissait pour la passion de Jésus-Christ. Il a pris pour base du calcul l'année 5533, qui lui offrait la coïncidence du νομικὸν πάσχα avec le vendredi 23 mars et, par un calcul régressif, il a fixé la nativité à la date du 25 décembre 5501, qui lui permettait de faire coïncider la naissance de Jésus-Christ avec un mercredi, conformément à une ancienne tradition symbolique. Enfin, à cause de la coïncidence de la conception avec le premier jour de l'année 5501, il a choisi comme début de l'ère chrétienne, non pas la nativité, mais la conception.

L'ère d'Annianos fut généralement dédaignée par les historiens; par contre, elle obtint grand succès dans le monde religieux. Nous la trouvons, au début du VII^e^ siècle, intronisée à Byzance, où elle est considérée, suivant l'expression de saint Maxime, comme la « chronologie traditionnelle de l'Église [1] ». Sans être demeurée immuable, elle n'a eu à subir que peu de transformations et celles-ci s'expliquent par le fait que la tradition pascale, qui s'élaborait au temps d'Annianos, s'est précisée dans l'intervalle. En effet, la table de saint Maxime ne présente plus certaines Pâques légales qu'admettait encore celle d'Annianos, et le début de l'année a reculé du 25 au 23 mars. A part cela, tout est resté immuable, l'ère de saint Maxime concorde de tous points avec celle d'Annianos et celle-ci à peine modifiée est donc devenue, à l'époque de saint Maxime, l'ère officielle de l'Église byzantine. On remarquera que cette ère présente avec l'ère civile et indictionnelle un écart de 203 jours et l'on conçoit aisément la multitude d'inconvénients que le chevauchement de ces deux chronologies pouvait comporter. De là cette rivalité dont saint Maxime se fait l'écho, de là cette production d'ères mondaines nouvelles que l'on constate au début du VII^e^ siècle.

En somme, à cause de ses inconvénients, l'ère ecclésiastique devait se transformer ou disparaître; avant de disparaître, elle se transforme, mais ceci eut lieu aux IX^e^ et X^e^ siècles par l'emploi de l'ère des chroniqueurs byzantins, qui demeure, par sa date, étrangère à nos études [2].

III. Ère césarienne d'Antioche. — Au nord des montagnes d'El Barah, dont il est séparé par la fertile plaine d'Edlip, s'étend un second groupe de montagnes, appelé le Djebel Ala, qui, à l'ouest, domine le lac d'Antioche, et, à l'est, pousse ses derniers contreforts jusqu'à une demi-journée d'Alep. Plus au nord, on rencontre un second groupe de montagnes, moins élevé que le Djebel Ala et qui porte le nom de Djebel Sémân. Dans le premier on trouve encore une foule de belles ruines chrétiennes, semblables à celles d'El Barah et dans le second, la magnifique église de Deir Sémân, bâtie à la fin du V^e^ siècle, en l'honneur de saint Siméon Stylite, et qui est, sans contredit, la plus belle ruine chrétienne qui existe au monde (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2380-2388, fig. 801-807). La grande route d'Antioche à Alep passe entre les deux pâtés de montagnes et suit la dépression qui les sépare.

Ici encore les monuments et les inscriptions abondent, mais, bien que l'architecture soit à peu près la même que celle des édifices d'El Barah, les chiffres des dates sont beaucoup moins élevés, et si on les rapportait à l'ère des Séleucides, la construction de toutes ces églises, plus ornées et plus vastes que celle d'El Barah, tomberait en plein paganisme, à l'époque des plus cruelles persécutions de l'Église. Il faut donc chercher une autre ère, et le doute n'est point permis; tout ce district est voisin d'Antioche, la grande métropole païenne et chrétienne de la Syrie, et l'ère en usage à Antioche doit être celle qui a été employée ici. Le point de départ de cette ère a été déterminé par Noris et Belley, et, ensuite, plus exactement, par Ideler; elle commence à l'automne de l'année 49 avant Jésus-Christ. Le véritable commencement de l'année syrienne était le 1^er^ octobre; mais à une époque qu'on ne peut déterminer avec précision, on le recula d'un mois et on fit coïncider le commencement de l'année civile avec celui de l'indiction, c'est-à-dire avec le 1^er^ septembre. On trouve dans les auteurs des exemples des deux manières de compter, et nous verrons qu'il en est de même dans les inscriptions. Ainsi l'historien ecclésiastique Evagrius, qui écrivait à Antioche, au VI^e^ siècle, fait commencer l'année au 1^er^ septembre, comme l'a démontré Ideler, et l'historien syrien Abou'l-Faradj dit que, de son temps, les Grecs de Syrie commençaient l'année au 1^er^ septembre, tandis que les Syriens proprement dits conservaient l'ancien usage du 1^er^ octobre.

Dans le district de Deir Sémân, habité autrefois par les populations hellénisées, syriennes d'origine, mais ne parlant plus que le grec, l'usage avait prévalu de faire coïncider le commencement de l'année avec celui de l'indiction. L'inscription suivante en est la preuve; elle a été copiée par M. de Vogüé, au village de Dana, sur une grande maison antique; elle est datée du 27 de gorpiæus, de l'an 532 et de la septième indiction. L'année 532 de l'ère d'Antioche, ainsi que la septième indiction, commence au 1^er^ septembre 483, et l'inscription a été gravée le 27 septembre de cette année; si on faisait commencer l'année au 1^er^ octobre 483, le 27 gorpiæus 532 correspondrait au 27 septembre 484; mais alors la huitième indiction était déjà commencée, et il n'y aurait plus accord entre les deux données.

Deux autres inscriptions, datées du mois d'août et du mois d'octobre, s'accordent avec l'un et l'autre système. Mais il n'en est pas ainsi d'un autre texte, trouvé à Ktell Lata, à la lisière septentrionale des montagnes d'El Barah. Elle est datée de l'an 497 et de la troisième indiction; l'année 497 d'Antioche commence à l'automne de l'an 448 de notre ère, et la troisième indiction au 1^er^ septembre de l'an 449; si donc l'année de l'ère locale commençait, comme l'indiction, au 1^er^ septembre, il y aurait juste une année de différence entre l'année de l'ère et l'indiction, et les deux données chronologiques ne s'accorderaient point entre elles; mais si l'on fait commencer l'année de l'ère locale au 1^er^ octobre, le dernier mois de cette année coïncidera avec le premier mois de la troisième indiction, et il en résultera que l'inscription a été gravée au mois de septembre 449. On se demande pourquoi les anciens habitants du village de Ktell Lata ont employé l'ère d'Antioche de préférence à celle des Séleucides, usitée dans tout le groupe de montagnes dont dépendait leur territoire; cela peut tenir au caprice du personnage qui a fait élever le monument, ou bien à la circonstance que ce village se trouve à l'extrémité des montagnes d'El Barah, sur la limite, en quelque sorte, du domaine des deux ères. Quant à l'époque du commencement de l'année, pour laquelle il eût été fort incommode de s'écarter

[1] *Computus*, *P. G.*, t. XIX, col. 1233. — [2] J'ai cité et résumé dans ce paragraphe l'étude de D. Serruys, *Les transformations de l'æra Alexandrina minor*, dans *Revue de philologie*, 1907, t. XXXI, p. 251-264.

des errements suivis dans le voisinage, l'habitant de Ktell Lata s'en est tenu à l'usage universellement adopté par ses voisins d'El Barah, qui se servaient de l'ère des Séleucides et commençaient leur année au 1er octobre.

Des remarques qui précèdent et de celles qui seront faites à l'occasion de l'ère des Séleucides, il résulte clairement que cette dernière était généralement employée dans la portion moyenne de la Syrie, et l'ère d'Antioche dans la Syrie du nord. Ces deux ères appliquées aux monuments donnent des résultats en parfaite concordance. Dans les deux groupes, les derniers monuments païens portent des dates antérieures de quelques années au règne de Constantin, et les monuments chrétiens des dates postérieures à la paix de l'Église.

IV. Ère de Bostra [1]. — Le point de départ de l'ère de Bostra (voir ce mot) est indiqué dans le *Chronicon paschale;* on y lit à l'année 105 après Jésus-Christ : Πετραῖοι καὶ Βοστρηνοὶ ἐντεῦθεν τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἀριθμοῦσι. L'année 105 est celle où l'Arabie fut conquise par Cornelius Palma, légat de Syrie pour l'empereur Trajan, et réduite en province romaine. On a manqué longtemps des documents nécessaires pour déterminer avec précision le commencement de cette ère; grâce aux nombreuses inscriptions copiées par Waddington, tant à Bostra que dans l'Auranitide et la Trachonitide, il est devenu possible d'arriver à une date certaine.

L'ère employée dans presque toutes les inscriptions de ces provinces est celle qu'on trouve mentionnée dans le *Chronicon paschale.* La mention de l'année 104 se lit sur une médaille frappée à Bostra sous Septime-Sévère et l'année 434 se lit sur une inscription gravée dans cette ville sous Justinien. Enfin, sur une autre inscription de Bostra on lit la date 134 et la mention τῆς ἐπαρχίας, d'où il résulte que l'ère n'était pas particulière à la ville, mais commune à toute la province. En effet, l'année de la province, τῆς ἐπαρχίας ou τῆς ἐπαρχίου, est mentionnée dans des inscriptions de Salkhat, de Bousân, d'El Hayat, de Harran, de Busr el Hariri, localités toutes situées dans l'Auranitide et dans la Trachonitide. Cependant, dans quelques cas, l'origine de l'ère est rapportée plus directement à la ville de Bostra; dans une inscription de Harran on trouve l'expression ἔτους Βοστρηνῶν, et à Amrah ἔτους κατὰ Βόστρα; comme Bostra était à cette époque la capitale de la province et la résidence du légat, cette expression s'explique d'elle-même. Enfin, une médaille de Rabbath-moba, à l'effigie de Caracalla et portant la date 105, montre que l'ère de Bostra était usitée dans cette ville, qui appartenait également à la province d'Arabie.

Pour déterminer exactement le commencement de l'ère, nous aurons recours à deux inscriptions de Harran, encore sur leur emplacement primitif, encastrées dans la façade d'un édifice antique, qui était un πανδοχεῖον ou hôtellerie publique, dont le rez-de-chaussée a été construit par tels et tels et le premier étage achevé par d'autres. La première inscription est placée au-dessus de la porte d'entrée, la seconde au-dessus d'une fenêtre du premier étage; toutes les deux sont datées de la même année 292, appelée année de Bostra dans la première, et année de la province dans la seconde; dans toutes les deux on a ajouté l'indiction qui est la 10e dans la première et la 11e pour la seconde. Voici donc une même année qui correspond à deux indictions successives.

En prenant pour base l'an 105, indiqué par le *Chronicon paschale,* on voit que l'année 292 de l'ère de Bostra correspond à peu près à l'année 397 de l'ère chrétienne; or la 10e indiction commence au 1er septembre 396, et la 11e au 1er septembre de l'année suivante; d'où il résulte que le *commencement* de l'année 292 de Bostra tombe entre le 2 septembre 396 et le 31 août 397. Mais un passage du commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote nous apprend que les Arabes et les habitants de Damas commençaient l'année à l'équinoxe du printemps, et par conséquent l'on peut fixer avec toute certitude au 22 mars le commencement de l'année de Bostra. Ainsi l'ère de Bostra commence au 22 mars de l'an 106, et en ajoutant 105 à une année de l'ère de Bostra on trouvera l'année correspondante de l'ère chrétienne, au 22 mars de laquelle elle a commencé.

De nombreuses inscriptions confirment ce résultat et les objections qui avaient jadis arrêté Wetzstein se sont évanouies devant la lecture de copies plus correctes. Ainsi une inscription de Sahwet el Khudr, gravée sous le règne de Marc-Aurèle, porte la date 66, qui correspond à l'année 171 de notre ère, onzième du règne de ce prince. Une inscription d'Imtân, gravée sous Constantin et Constant, est de l'année 238 de Bostra, 343 de notre ère, qui appartient effectivement au règne de ces princes. Sur treize inscriptions du *Recueil* de Waddington qui portent à la fois la date de l'ère et le chiffre de l'indiction, dix sont datées de l'indiction qui correspond à la première moitié de l'année provinciale, tandis que trois seulement furent gravées pendant l'indiction qui correspond à la seconde moitié de l'année. Cette anomalie s'explique par ce fait, que les édifices auxquels appartiennent ces inscriptions ont dû généralement être bâtis pendant la belle saison, qui comprenait toute la première moitié de l'année de Bostra.

Dans la grande majorité des inscriptions datées, on trouve seulement la mention de l'année, sans l'indication spéciale de l'indiction ou de l'ère à laquelle elle se rapporte; mais il est évident que, sauf preuve du contraire, c'est toujours à l'ère provinciale qu'il faut les rapporter. L'usage de l'ère de Bostra se propagea lentement d'abord, comme il arrive toujours lorsqu'on veut changer les habitudes d'un peuple. Ce n'est qu'au IIIe siècle de l'ère de Bostra que les témoins s'en rencontrent dans toute l'étendue de l'Auranitide et de la Trachonitide, tandis que jusque-là ces témoins étaient confinés dans la portion méridionale de l'Auranitide, à proximité de Bostra et du désert de Syrie. A partir du IVe et du Ve siècle de l'ère, les témoins sont moins nombreux, enfin ceux du VIe siècle de l'ère ne se rencontrent plus que sur la lisière du désert. Waddington avait relevé pour le Ve siècle de l'ère provinciale trois dates qui correspondent aux années 633, 644 et 665 de l'ère chrétienne et se trouvent sur des monuments chrétiens; la première est antérieure de quatre ans à l'établissement définitif de la domination musulmane en Syrie (637) et à la soumission du dernier prince Ghassanide; les deux autres sont postérieures de quelques années à cet événement, mais ce n'est pas une raison pour les rapporter à une autre ère, l'ère chrétienne par exemple. Il n'y a aucune trace de l'emploi de l'ère chrétienne en Syrie à cette époque. Pendant le premier demi-siècle de la conquête musulmane, il devait rester encore bon nombre de chrétiens dans ces districts écartés et arides, si peu faits pour attirer la cupidité des conquérants, qui avaient devant eux tant de riches provinces à envahir; et il est très

[1] L'auteur qui devait aborder cette question des ères syriennes n'a pu tenir sa promesse, ayant été mobilisé; la notice de Waddington demeure exacte et nous la reproduisons intégralement. Je n'ai pu parvenir à me procurer J. Rouvier, *Les ères de Botrys et de Béryte,* dans *Journal international d'archéologie numismatique,* Athènes, 1899.

naturel de supposer qu'ils aient conservé encore pendant quelques années leurs usages et leur ère traditionnelle.

V. Ère de Chaqqa. — Outre l'ère générale de la province, on trouve encore dans quelques localités une ère particulière. Ainsi les dates des inscriptions de Chaqqa ne s'accordent ni avec l'ère de Bostra, ni avec celle des Séleucides, usitée dans les environs de Damas; elle est d'ailleurs désignée expressément dans les inscriptions comme ἔτος τῆς πόλεως. Chaqqa est l'ancienne Σακκαία de Ptolémée, ville principale de la Batanée, et qui devint colonie romaine probablement sous le règne de Septime-Sévère ou d'Alexandre-Sévère; ces faits, qui résultent de différentes inscriptions, nous mettent sur la voie pour fixer le commencement de l'ère locale : il faut sans doute la rapporter à l'établissement de la colonie romaine. Dans tous les cas cette ère a peu d'importance et on n'en trouve pas trace ailleurs que sur les monuments de Chaqqa. (Voir *Dictionn.*, t. III col. 509).

VI. Ère de l'Église byzantine. — Dès le début du VII^e^ siècle, on voit, à Byzance, se multiplier les ères mondaines. Ce nom d'*ère* peut servir à désigner deux choses complètement distinctes : ou bien l'écart numérique qui sépare une ère mondaine donnée de l'ère chrétienne ou dionysienne; ou bien la réduction d'une ère mondaine donnée à l'ère chrétienne, ou, si l'on préfère, la date assignée par l'auteur à la naissance de Jésus-Christ. L'ère mondaine d'un auteur est l'écart que présentent ses années mondaines avec les dates correspondantes de l'ère dionysienne; l'ère chrétienne d'un auteur est l'année mondaine en laquelle il place la naissance de Jésus-Christ.

1° Ère mondaine de 5492 ou ère alexandrine, appliquée d'abord, semble-t-il, par Annianos et non par Panodore, bien qu'elle porte le nom de ce dernier. Adoptée ensuite par l'Église orientale, elle se retrouve chez George le Syncelle, qui l'appliquait même aux faits contemporains, chez Théophane et chez un grand nombre de chroniqueurs byzantins.

2° Ère mondaine de 5508 ou ère byzantine.

3° Ère mondaine de 5509, utilisée par l'auteur du *Chronicon paschale*.

4° Ère mondaine de 5516, qui se retrouve chez l'un des premiers rédacteurs de l'*Epitome B*.

Les ères chrétiennes qui se combinent avec l'une ou l'autre de ces ères mondaines sont :

1° Ère de 5500 ou ère de Jules l'Africain, dont l'emploi se perpétue chez les chroniqueurs byzantins jusqu'au X^e^ siècle.

2° Ère de 5501 ou ère d'Annianos, que nous retrouvons au VII^e^ siècle, à Byzance, chez saint Maxime.

3° Ère de 5506, qui se retrouve dans l'une des traditions combinées par l'auteur du *Chronicon paschale*, d'après laquelle Jésus-Christ, âgé de trente ans et treize jours, aurait été baptisé le 6 janvier de l'an 5536. Une tradition analogue est connue de Cédrénus, qui place la nativité en l'an 5506 et la Passion en l'an 5539; cette même chronologie se retrouve dans un cycle de chroniques dont les principaux représentants sont l'Ecloge de Wirth, le Χρονικὸν ἐπίτομον, la chronique attribuée à Jean de Sicile et le *Chronicon Barberini*

4° Ere de 5507, employée à la fois par le *Chronicon paschale* et par la source additionnelle de la Chronique du ms. de Paris *854*, avec cette différence toutefois, que l'un place la passion en l'an du monde 5540, l'autre en l'an du monde 5539.

5° Ère chrétienne de 5508, généralement confondue avec l'ère mondaine de 5508 ou ère byzantine. La réduction de l'ère mondaine de 5508 à l'ère chrétienne de 5508 est très tardive.

6° Ère de 5516, inventée, d'après saint Maxime, par les computistes qu'il nomme οἱ πενταπλοῦντες καὶ ἑξαπλοῦντες.

Toutes ces ères mondaines et toutes ces ères chrétiennes ont un caractère commun, qui est d'être liées à une méthode pascale déterminée.

C'est au début du VII^e^ siècle que nous constatons pour la première fois, à Byzance, la préoccupation et l'étude des ères mondaines et chrétiennes. Jusqu'alors l'administration byzantine ne fait usage de l'une ni de l'autre. Les inscriptions, les papyrus, les textes historiques ou juridiques sont datés par la désignation de l'empereur régnant et de l'indiction. Parfois, par un souci de précision, l'indiction est assurée par le synchronisme avec l'année du règne ou l'année correspondante d'une ère locale. Même sous Héraclius, qui avait le souci des choses astronomiques, le système traditionnel est respecté. En appendice au commentaire des Tables manuelles de Ptolémée, qui, pour être l'œuvre d'Étienne d'Alexandrie, n'en porte pas moins la signature d'Héraclius lui-même, l'empereur avait publié une méthode pascale. Il n'y est question ni d'ère mondaine, ni d'ère chrétienne. La base chronologique est l'année indictionnelle, le cycle solaire commence en la 3^e^ année d'Héraclius, le cycle lunaire en la 8^e^ indiction de Maurice.

En regard de la chronologie officielle et civile existait une chronologie ecclésiastique, sur laquelle saint Maxime nous donne des renseignements précis [1]. « Selon le comput et la tradition de l'Église », dit-il, l'année 31 d'Héraclius correspondait à l'an du monde 6133. Ce même chiffre apparaît pour la même année dans la Χρόνων ἀρίθμησις καὶ ὁμάς, annexée par saint Maxime à sa méthode pascale. Comme l'année 31 d'Héraclius correspond à l'année 641 de notre ère, l'ère mondaine de saint Maxime présente nécessairement avec l'ère dionysienne un écart de 6133 — 641 = 5492 ans. L'ère mondaine de saint Maxime, traditionnelle dans l'Église, n'est donc autre chose que l'ère alexandrine d'Annianos.

L'ère chrétienne de saint Maxime est l'objet d'un paragraphe spécial de sa méthode. Jésus-Christ est né, selon lui, en l'année 5501 et mort en l'année 5534. Ces dates correspondent-elles aussi à la tradition alexandrine d'Annianos. Celui-ci, de même, admettait l'année 5501 comme année de la nativité et, s'il semble différer de saint Maxime pour l'année de la passion, c'est qu'au lieu de placer le début de l'année le 23 mars, le jour même de la passion, il ne la faisait commencer que le 25 mars, jour de la résurrection. C'est donc l'ère d'Annianos, devenue traditionnelle dans l'Église, qu'adopte et que défend saint Maxime.

Celui-ci, partisan de l'ère ecclésiastique, fait sa place à la chronologie civile ou indictionnelle. Il fait remarquer que, si les cycles solaire et lunaire équivalent aux restes de la division par 28 et 19 de l'an du monde, par contre, l'indiction se montre rebelle à ce calcul. Elle a été instituée en l'an du monde 5460, qui, divisé par 15, donne un reste 15. Or, l'an du monde 5460 fut, de par la volonté d'Auguste, non pas une année 15^e^, mais une 1^re^ année d'indiction, et il faut par conséquent, pour reconnaître l'indiction, augmenter d'une unité l'an du monde que l'on divisera ensuite par 15. Certes, la préoccupation d'un traitement uniforme, par lequel on pourrait reconnaître, en fonction de l'an du monde, le cycle solaire, le cycle lunaire et l'indiction, ne conduit pas saint Maxime à suspecter, moins encore à modifier, la chronologie traditionnelle de l'Église byzantine, mais cette préoccupation existe chez lui, ou du moins autour de lui. Elle peut expliquer peut-être pourquoi

[1] S. Maxime, *Computus ecclesiasticus*, *P. G.*, t. XIX col. 1217-1280.

la méthode pascale de saint Maxime apparaît comme une œuvre de polémique, où l'année traditionnelle, l'ère traditionnelle, la méthode traditionnelle de comput sont défendues autant qu'enseignées et où elles sont sans cesse comparées à un autre système, fortement malmené, exposé avec une obscurité voulue, le système des πενταπλοῦντες καὶ ἑξαπλοῦντες [1].

VII. Ère de Carthage.—A Bône (= *Hippo-Regius*), dans les dépendances d'une maison, fut trouvée une pierre tumulaire, envoyée à Paris, en 1833, et placée « à l'entrée du département des livres imprimés de la bibliothèque du roi ». Elle porte l'inscription suivante [2]:

⊕
APRILIA FIDELIS VIXIT
ANNOS LXXV RECESSIT
IN PACE SVB DIE III KAL
SEPTEMB
ANNO XXIIII
KARTAGINIS

Il est ici question d'une ère dite de Carthage. D'après Dureau de La Malle, cette ère se lit sur plusieurs médailles de Justinien; en effet, les monnaies de ce prince, frappées à Carthage, après la victoire de Decimum, adoptent une chronologie fixée d'après l'année 533, date de la réoccupation de la province par les Byzantins, comme point de départ [3]. Cette épitaphe daterait donc de l'année 557-558.

C'est à cette même ère que se rapporte l'épitaphe tracée sur une tombe en mosaïque provenant de Lamta (= Lepti-Minus) et actuellement à Monastir [4]:

⊕
BILLA
TICA
VIXIT
ANNIS
XV III
PLS M
REQVI
EBIT
IN PACE
DIE VI
KL·IVLI
AS AN
NO XX
VIIII

Billatica vixit annis XVIII pl(us) m(inus); requiebit in pace die VI k(a)l(endas) julias anno XXVIIII. Billatica serait donc morte l'an 562-563 après Jésus-Christ. On a proposé, par pur esprit de chicane [5], de compter cette année 24e en prenant pour éponyme l'empereur Valentinien III, ce qui reporterait à l'année 452; cette opinion manque de fondement.

Justinien ne fit que recommencer ce qu'avait fait Genséric, qui data de l'époque de la prise de Carthage les années de son règne. Les médailles frappées à Carthage par ordre de Genséric portent en effet la mention d'une ère dite de Carthage. Le roi vandale fit dater ses monnaies d'après cette ère et ses successeurs l'imitèrent. Une médaille du roi Genséric, publiée par le baron Marchant, nous montre un buste couvert du paludamentum et la légende : HONORIVS ACT; au revers, femme tête nue, de face, tenant dans chaque main un bouquet de feuillage, en légende : ANNO IIII K. Une deuxième médaille, publiée par Friedländer, ne diffère de la précédente que par la légende du revers, où on lit : ANNO V+K [6]. Ces deux pièces ont été incontestablement frappées à Carthage; le baron Marchant attribue la première à Genséric et M. Friedländer les donne toutes deux à Hunéric, *Honoricus*, d'où *Honorius*. Cette dernière attribution est insoutenable. La légende du droit se rapporte bien à l'empereur Honorius; le respect conservé à un fils de Théodore le Grand n'est pour rien dans cette mention, qui s'explique par un motif commercial; afin de rendre plus facile la circulation de ces monnaies, on les marquait de l'empreinte la plus accréditée [7].

Le mot *era* est peut-être un vestige de la langue des Vandales [8].

VIII. Ère de Chéhébé. — Ici aussi on s'est servi d'une ère locale : une inscription en l'honneur des empereurs Philippe père et fils, datée de la première année de la ville, en est la preuve. Ici, il ne peut y avoir de doute; les ruines de Chéhébé sont celles de l'ancienne Philippopolis d'Arabie, la patrie de l'empereur Philippe, et l'ère locale commence à l'époque où ce prince rebâtit entièrement sa ville natale, l'orna d'édifices considérables et lui accorda, avec le nom de Philippopolis, le titre de colonie romaine.

IX. Ère chrétienne. — Cette ère n'est pas ancienne, mais elle a petit à petit supplanté toutes les autres. Elle fut inventée et proposée dans la première moitié du VIe siècle par un personnage réputé fort instruit en son temps, parce qu'il savait le grec; c'était un moine originaire de Scythie, vivant à Rome et nommé Denis; à cause de sa taille minuscule, on lui infligea le sobriquet d'*exiguus*, dont il s'arrangea comme d'un nom propre, en sorte que ce bon travailleur, qu'on rencontre sur plusieurs champs d'étude de l'antiquité, comput, collections canoniques, etc., s'y est acquis une personnalité bien nette sous son nom de Denis le Petit. Il mourut avant l'année 556.

Denis fixa la naissance du Christ au 25 décembre de l'an de Rome 753 [9], en sorte que l'an 1er de l'ère

[1] J'ai cité et résumé dans ce paragraphe l'étude de D. Serruys, *De quelques ères byzantines*, dans *Rev. de philologie*, 1907, t. XXXI, p. 151-189. — [2] Dureau de La Malle, *Recherches sur l'histoire de la régence d'Alger sous la domination romaine*, t. I, p. 61; Hase, *Rapport sur quelques inscriptions latines récemment découvertes dans l'ancienne régence d'Alger*, 3e article, dans *Journal des savants*, 1857, p. 705; L. Renier, *Sur une inscription chrétienne découverte à Sétif*, dans *Revue archéol.*, 1850-1851, t. VII, p. 372; le même, *Recueil des inscriptions latines de l'Algérie*, n. 2895; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5262. — [3] Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines*, in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 190, note 1; Marchant, *Mélanges de numismatique et d'histoire*, 6e suite, p. 13; de Saulcy, *Essai de classification des suites monétaires byzantines*, in-8°, Metz, 1836, p. 15. — [4] R. Cagnat, *Rapport sur une mission en Tunisie (1882-1883)*, dans *Arch. des missions scientifiques et littéraires*, 1885, t. XII, p. 113, n. 6; A. Héron de Villefosse, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1883, p. 189; O. d'Espina, dans *Revue africaine*, 1885, t. XXIX, p. 377, n. 3; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11128. — [5] Mommsen, dans *Ephemeris epigraphica*, t. V, n. 1166. — [6] L. Renier, *Sur une inscription chrétienne découverte à Sétif*, dans *Revue archéol.*, 1850-1851, p. 371, communication de M. Duchalais. — [7] *Ibid.*, p. 374. — [8] B. Krusch, *Studien zur christlich mittelalterlichen Chronologie, der 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 143; Mommsen, *Chron. minores*, t. I, p. 154, n. 2. — [9] Le calcul du moine Denis le Petit reposait un peu trop sur des supputations chronologiques et des convenances historiques. En réalité, il n'est certainement pas exact et présente un écart de trois années. C'est à l'an de Rome 750 qu'il faut fixer la date de la naissance du Christ. Cf. Auguste Giry, dans son *Manuel de diplomatique*, in-8°, Paris, 1894, p. 88-90.

chrétienne coïncida avec l'an de Rome 754 [1]. Son calcul, encore qu'il soit contestable, a prévalu. Il fut d'abord accepté et pratiqué en Italie, mais, dans ce pays même, ne s'étendit que lentement. Toutefois c'était une date de plus et on sait le goût qu'éprouvaient les annalistes et chroniqueurs du moyen âge pour les synchronismes; les chancelleries — comme toutes les bureaucraties de tous les temps — n'éprouvaient aucun attrait pour les changements quels qu'ils fussent et l'ère chrétienne reçut d'elles mauvais accueil.

Sous le pontificat de Jean XIII (968-970) les lettres apostoliques commencent à porter la date de l'ère chrétienne, mais elle demeure exceptionnelle [2]. On trouve, il est vrai, la mention d'une année de l'incarnation indiquée dans le texte d'une lettre du pape Jean VIII en 878 [3], mais ceci ne portait pas à conséquence. Depuis assez longtemps, cette ère était employée dans les actes privés. En Angleterre l'usage en aurait été importé par saint Augustin, venu d'Italie (604), et on la rencontre en effet dans des chartes saxonnes de la fin du VII[e] siècle [4] et dans des actes royaux du commencement du VIII[e] [5]. On en rencontre également des exemples en Espagne dès la fin du VII[e] siècle [6]. En Gaule, elle apparaît pour la première fois au milieu du VIII[e] siècle pour dater les capitulaires de Carloman et de Pépin, maires du palais [7]; on la trouve en 876 dans un diplôme de Louis III de Germanie [8] et, depuis 877, dans les diplômes de Charles le Gros [9]. Il faut ajouter à cette liste un fort beau diplôme original de Pépin II d'Aquitaine, aujourd'hui conservé aux archives de la Haute-Vienne, dans le fonds de l'abbaye de Solignac. D'une authenticité indiscutable, il porte la date suivante [10] :

[*A*]*nno incarnationis Domini nostri Jesu Christi octingentesimo trigesimo nono, indictione II, anno primo regni nostri. Actum monasterio quod vocatur Figiacus in Dei nomine.* C'est le seul exemple rencontré jusqu'à ce jour dans la chancellerie des Carolingiens d'Aquitaine.

L'emploi ne s'en généralisa dans l'Europe occidentale qu'après l'an mille, d'où le nom de millésime (au moyen âge *milliaire*) donné au chiffre qui sert à exprimer la date [11]. En Espagne, l'ère chrétienne ne fut adoptée qu'au XIV[e] siècle [12].

X. Ère de Dioclétien. — Letronne a consacré à cette ère une notice que nous allons citer presque en entier. L'ère de Dioclétien, dit-il, dont se sont servis les prêtres d'Isis pour fixer l'époque de leurs fonctions, est, comme on sait, l'ère qu'emploient les Coptes et les Abyssins, et à laquelle ils donnent le nom d'*ère des martyrs*. Il n'y a nulle difficulté sur le point initial de cette ère, et par conséquent sur sa concordance avec l'ère chrétienne. Elle commence avec la première année du règne de Dioclétien, comptée à l'égyptienne, c'est-à-dire le 29 août de l'an 284 de Jésus-Christ. Mais si son caractère chronologique est parfaitement déterminé, son emploi donne lieu à quelques difficultés historiques.

Pourquoi les chrétiens d'Égypte ont-ils choisi une ère qui datait de l'avènement de leur plus cruel persécuteur? en outre, cette ère était contraire à l'usage dominant du pays. Ideler répond que « cela tient probablement à ce que l'ère de Dioclétien s'est trouvée dans une condition pareille à celle où était l'ère chrétienne, qui dut être adaptée généralem[illegible] à la table pascale que Denis le Petit y avait rattachée. Du moins nous savons avec certitude que Cyrille avait rapporté sa table à l'ère de Dioclétien. Ce n'est pas par hasard que le commencement d'un de nos cycles lunaires de dix-neuf ans tombe sur l'année 285, la première du règne de Dioclétien, tellement qu'une simple division des années comptées à partir de ce point donne le nombre d'or. Par là, il devient vraisemblable que le calcul pascal des Alexandrins s'établit sous le règne de ce prince. Nous savons que l'usage de ce calcul a été confirmé, mais non introduit, par le concile de Nicée [13]. » Ces observations sont exactes.

Les chrétiens ont, comme on vient de le voir, rattaché cette ère au cycle pascal, nous en trouvons une deuxième preuve dans la lettre de saint Ambroise aux évêques de la province Émilie, où [14] la citation de l'an 89 de Dioclétien est rapportée au calcul de la Pâque. Mais cette ère était-elle réellement *contraire à l'usage constant en Égypte*, ou bien fut-elle admise d'abord par les païens, et adoptée ensuite par les chrétiens? Ceux-ci en bornèrent-ils l'usage au calcul pascal, ou bien fut-elle pour eux une ère usuelle, comme elle l'est encore pour les Coptes et les Abyssins? Telles sont les questions à résoudre.

Les païens firent usage de l'ère de Dioclétien, ainsi que nous pouvons le voir par les deux éclipses de l'an 364, que Théon [15] rapporte tout à la fois à l'ère de Nabonassar, d'après l'année vague, et à celle de Dio-

[1] D'après le mode de compter en usage, l'an 753 de Rome se trouve être l'an 1[er] avant Jésus-Christ; l'an 754 devient l'an 1[er] après Jésus-Christ. Entre les deux périodes ascendantes et descendantes, les computistes ont omis le zéro; il en résulte pour les calculs des embarras que les astronomes, depuis J. Cassini, ont évités en appelant zéro l'année de la naissance de Jésus-Christ, l'an de Rome 753, ce qui diminue pour eux d'une unité toutes les dates antérieures à l'ère chrétienne. Voyez Arago, *Astronomie populaire*, t. V, p. 728. — [2] Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2[e] édit., n. 3728, 3738, 3741. — [3] Jaffé, *op. cit.*, n. 3182. — [4] Voyez un exemple de l'année 676, dans J. Bond, *Handy-book of rules and tables for verifying dates with the christian era*, in-8°, London, 1875, p. 25. — [5] Exemple de 704, dans *Fac-similes of ancient charters in the British Museum*, t. I, pl. 3. — [6] Le plus ancien exemple connu se trouve dans un manuscrit de Madrid. Cf. H. Pertz, *Archiv*, t. VIII, p. 799; cité par B. Krusch. *Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande*, dans *Neues Archiv*, 1884, t. IX, p. 121. — [7] Le premier exemple est de 742 : *Ego Karlmannus dux et princeps, anno ab incarnatione Christi septingentesimo quadragesimo secundo, XI kalend. maias*, dans Boretius, *Capitularia*, t. I, p. 24; Böhmer-Mühlbacher, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern*, in-4°, Innsbrück, t. I, n. 24; cf. un capitulaire de Pépin le Jeune, daté de 744. Boretius, *op. cit.*, p. 29; Böhmer-Mühlbacher, *op. cit.*, n. 53. — [8] Böhmer-Mühlbacher, *Regesten*, n. 1506. — [9] *Ibid.*, n. 1536. — [10] R. G., *De l'emploi de l'ère chrétienne dans les actes carolingiens*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1901, t. LXII, p. 715. — [11] Des dates de l'ère chrétienne ont été très fréquemment ajoutées aux documents, soit sur les originaux mêmes, soit dans des copies anciennes. Au XI[e] siècle, par exemple, presque toutes les chartes originales de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés, aujourd'hui aux Archives nationales, ont reçu cette addition, que la plupart des éditeurs n'ont pas manqué de publier, sans avertir qu'elle était d'une autre main que le reste de la date. C'est en s'appuyant ainsi sur des textes interpolés ou faux qu'on a pu prétendre récemment que les dates de l'ère chrétienne étaient fréquentes dans les actes français depuis 632. Les années de l'ère chrétienne sont généralement désignées par les expressions : *anno ab incarnatione*; cependant un assez grand nombre de chartes sont datées de l'an de la passion, *anno a passione*. Le point de départ de cette dernière ère est postérieur de 33 ans à celui de l'ère chrétienne, elle a été usitée au XI[e] siècle pour dater les chartes. Certaines prières du cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue témoignent de l'emploi de ce comput. — [12] Je ne parle pas de la prétendue mention de l'ère chrétienne sur une inscription de Bersabée datée du 20 Loos 576, dans *Revue biblique*, 1903, p. 427; c'est insoutenable. Cf. *Échos d'Orient*, 1904, p. 216. — [13] Ideler, *Handbuch der techn. Chronologie*, t. II, p. 231, 232. — [14] S. Ambroise. — [15] *Comment. in Ptolem. magn. Constr.*, l. VI, p. 284, 285.

clétien, d'après l'année fixe; en outre, par son calcul pour le lever de Sirius, la 100e année de Dioclétien [1]. On peut y joindre encore l'observation d'Héliodore dans les années 498 et 502, et celle de Thius, dans les années 475 à 510, également rapportées à cette ère [2]. Ainsi, il est certain que, chez les astronomes au moins, elle remplaça l'ère d'Auguste, qui n'avait jamais servi dans l'usage civil. Si l'on abandonna cette ère pour la remplacer par celle de Dioclétien, il faut, je pense, en chercher la cause dans un intérêt religieux. Cet empereur, après sa victoire sur Achillée, s'occupa sérieusement de l'Égypte : *Ea tamen occasione*, dit Eutrope [3], *ordinavit provide multa, et disposuit quæ ad nostram ætatem manent*. Dans un de ses édits rapportés par Jules, auteur du martyre de saint Épine, il ordonne à Arménius, gouverneur d'Alexandrie et de l'Égypte, de détruire les églises chrétiennes et de réparer les temples, depuis Rhacotis (Alexandrie) jusqu'à Syène [4]. La reconnaissance des Égyptiens pour ces améliorations, de plus, le zèle de l'empereur envers le paganisme, durent naturellement leur suggérer l'idée de prendre son avènement à la couronne comme point de départ d'une ère nouvelle, flatterie qui manquait rarement son effet. Leurs chronologistes et leurs astronomes, abandonnant celle d'Auguste, prirent la nouvelle ère et s'en servirent concurremment avec celle de Nabonassar; ils continuèrent d'appliquer à celle-ci le calendrier vague, auquel étaient rapportés tous les calculs antérieurs et ils attachèrent le calendrier fixe à l'ère de Dioclétien, dont le point initial était le 29 août, c'est-à-dire le commencement même de l'année alexandrine [5].

Mais ce ne fut pas une ère purement *fictive*, comme celle de Nabonassar et d'Auguste; ce fut une ère *réelle* ou *civile*, qui remplaça dans l'usage ordinaire l'emploi des années de règne. C'est ce que prouvent trois inscriptions païennes de Philes, où les années sont comptées uniquement d'après l'ère de Dioclétien, tout comme dans les calculs astronomiques de Théon. On peut même présumer que l'emploi de cette ère, depuis que le trône impérial fut occupé par des princes chrétiens, dut plaire d'autant plus aux païens, qu'elle les dispensait de rappeler le nom de l'empereur régnant. Ce qui agréait aux païens ne pouvait que déplaire aux chrétiens, à qui le nom de Dioclétien ne rappelait rien d'aimable; comment ceux-ci ont-ils pu s'accommoder de l'ère mise sous son nom?

Tout d'abord il faut observer que cette ère a servi aux chrétiens pour le calcul astronomique et chronologique; il ne pouvait en aller autrement, puisque toutes les observations des astronomes alexandrins, celles du moins qui étaient rapportées au calendrier fixe, furent, depuis Dioclétien, rattachées à la première année de son règne. Les astronomes ou chronologistes chrétiens de cette époque devaient s'appuyer sur les travaux des savants païens et prendre, pour leurs propres calculs, les mêmes points de départ; conséquemment, établir leur cycle pascal sur le commencement de l'ère nouvelle.

Lorsque J.-A. Letronne écrivait sa notice sur l'ère de Dioclétien [6] (1832), il poursuivait en ces termes : Les monuments datés, soit inscriptions, soit papyrus, qu'on a trouvés en Égypte et qui se rapportent au christianisme sont au nombre de *dix*; du moins, je n'en connais pas davantage. Et sur ces dix monuments il en énumère quatre dont les dates sont exprimées d'après le cycle des indictions et en années impériales; ce sont, dit-il : 1° Un papyrus du règne de Constance, du 12 janvier de l'an 355, antérieur d'un an à l'édit de cet empereur; 2° une inscription de Philæ de l'an 577 ; 3° un papyrus du Musée royal, daté du 14 juillet 599, sous l'empereur Maurice ; 4° un autre papyrus du même musée, daté du 13 juin de l'an 616, du règne d'Héraclius [7]. Trois autres, savoir, une inscription d'Assouan [8], une autre inscription trouvée en Nubie [9], une troisième qui est au Musée royal, ne portent que l'indiction; ainsi il est impossible d'en savoir la date précise.

Les quatre documents datés, qui embrassent l'intervalle des règnes de Constance et d'Héraclius, prouvent que, depuis Constantin jusqu'à l'invasion des Arabes, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où l'Égypte fut enlevée aux empereurs d'Orient, les indictions, employées seules ou concurremment avec l'année impériale, servirent aux chrétiens, dans l'usage civil, pour marquer les dates des actes officiels et publics ou des transactions particulières. L'ère de Dioclétien ne s'y montre pas.

Quel fut donc le rôle de cette ère pendant tout cet intervalle? Le voici : chez les chrétiens, elle ne servait évidemment qu'au calcul astronomique et pascal; mais, chez les païens, son rôle continua d'être ce qu'il était avant que le christianisme fût devenu la religion de l'État, c'est-à-dire qu'elle fut employée par eux dans l'usage civil et particulier, comme le prouvent les inscriptions païennes de Philæ; car ici point d'indictions, point d'années impériales, mais uniquement l'ère de Dioclétien. Cette affectation des prêtres d'Isis, d'indiquer trois fois cette ère, montre avec quel soin les païens en conservaient l'usage, sans doute comme un précieux souvenir du dernier empereur païen.

Il est facile, à présent, de concevoir comment les chrétiens en vinrent à adopter cette ère païenne. Son usage civil, qui ne s'était jamais maintenu que chez les païens, dut disparaître nécessairement avec les derniers vestiges du paganisme effacés à Philæ par Justinien. Les indictions la remplacèrent tant que l'Égypte chrétienne resta soumise aux empereurs. Lorsque le pays eut passé sous la domination des khalifes, tout lien politique avec Constantinople étant rompu, l'usage de nommer les empereurs dans les actes ne pouvait plus subsister; d'une autre part, le cycle des indictions ne pouvait être employé seul, parce que cette période de quinze années doit nécessairement être accompagnée d'une autre indication qui donne un point fixe et déterminé. Que l'on conservât les indictions, cela se conçoit; c'était un souvenir de la domination chrétienne, et d'ailleurs ce cycle était employé dans les livres qu'on révérait; mais il fallait le rattacher à une ère quelconque pour pouvoir se reconnaître.

Ces considérations de Letronne étaient restées vraies jusqu'aux premières années du XXe siècle. En publiant, en 1907, le *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes de l'Égypte* [10], M. Gustave Lefebvre comptait sur trente-huit inscriptions datées, trente et une portant l'année de l'ère des Martyrs ou ère de Dioclétien et il rappelait que, d'après Letronne, cette ère n'aurait été employée par les chrétiens d'Égypte que postérieurement à la conquête arabe, soit après 640 [11]. Cette théorie a été reprise par E. Révillout [12]. Si on

[1] Cf. Biot, *Recherches sur quelques points de l'astronomie égyptienne*, p. 303-304. — [2] Bulliand, *Astronom. Philol.*, t. VIII, p. 326. — [3] Ideler, *op. cit.*, t. I, p. 156. — [4] *Brev.*, c. IX, n. 23. — [5] Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 164. — [6] *Matériaux pour l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie contenus dans trois mémoires académiques sur des inscriptions grecques des Ve et VIe siècles*, in-8°, Paris, 1832, p. 101-110. — [7] Burckhardt, *Travels in Nubia*, p. 122. — [8] Vidua, *Inscript. antiquæ*, pl. XIX, n. 2. — [9] Clarac, *Musée de sculpture*, Inscript., pl. LIX. — [10] G. Lefebvre, *Recueil*, in-fol., Le Caire, 1907, p. XXIV-XXV. — [11] J.-A. Letronne, *Recueil des inscrip. grecques et latines de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1848, t. II, p. 223. — [12] E. Révillout, dans *Rev. égyptol.*, 1887, t. IV, p. 17; *Mélanges d'archéol. égyptienne et assyrienne*, t. I, p. 177, note.

écarte les inscriptions n. 43 et 664 du *Recueil*, dont la date est loin d'être sûre et qui ne peuvent pas être un argument contre la théorie de Letronne, on rencontre le n. 143, publié d'abord en 1903 [1] et pour lequel l'éditeur proposait de lire l'année 239 des Martyrs (novembre 522). Depuis lors, la découverte des douze inscriptions d'El Doukheileh, n. 1-12 du *Recueil* [2], qui sont du VI^e^ siècle, la plus ancienne de 524, la plus récente de 590, a fait disparaître toute espèce de doute et rendu certain pour tous que l'ère dioclétienne était d'un usage répandu parmi les chrétiens d'Égypte, plus d'un siècle avant que le pays fût envahi par les troupes du khalife Omar. Il existe donc actuellement (1907) treize inscriptions datées de l'ère des Martyrs, antérieures à 640 et seize qui sont postérieures à cette date.

L'ère de Dioclétien, qui servait non seulement dans le calcul pascal mais encore dans le calcul civil, continua donc d'être employée sous les khalifes, parce que l'habitude était prise. Que les païens s'en soient servis sous le nom d'ère de Dioclétien pour esquiver une dénomination à saveur chrétienne et que les chrétiens en aient fait usage sous le nom d'ère des Martyrs pour effacer son origine païenne, nous n'en avons pas l'ombre d'une preuve, ni même d'une vraisemblance; au reste, ce vocable d'ère des Martyrs était un non-sens, puisque l'ère est de 284 et la persécution lui est postérieure de dix-neuf années. Ce n'est donc pas au 29 août 284, mais au 29 août 302, que l'ère des Martyrs mériterait son nom. Il paraît tout a fait probable que l'ère de Dioclétien portait ce vocable depuis longtemps, quand on s'avisa qu'il rappelait un prince dont les chrétiens n'avaient pas eu à se louer et, sans songer ou peut-être sans savoir que l'avènement de Dioclétien ne coïncidait nullement avec l'édit de persécution, on se sera avisé de remplacer un nom fâcheux par un souvenir glorieux. Cette nouvelle dénomination ne devait pas effacer l'ancienne. Ainsi l'on peut être assuré que, de très bonne heure, les chrétiens d'Égypte avaient eu une tendance à ne pas faire la distinction chronologique; pour eux, qui disait: Dioclétien, disait: persécution. Peut-être s'en trouvait-il parmi eux qui faisaient la distinction, mais il resterait à savoir si ceux-ci ne croyaient point que l'année de la persécution était la première de Dioclétien ou bien que le point initial de l'ère était la dixneuvième année du règne. Il est en effet à remarquer que la première erreur a été commise par Abou'lfaradge [3], et la seconde par Ignace, patriarche d'Antioche, dans sa lettre à Scaliger [4].

A propos de l'ère de Dioclétien, nous devons mentionner une conjecture très ingénieuse dans les termes où elle a été présentée [5]. Il s'agit de deux inscriptions de Philæ.

Voici la première [6].

ἐκ προστάξεως τῆς ἐξουσίας
τοῦ κυρίου μου τοῦ μεγαλοπρ(επεστάτου)
καὶ ἐνδοξ(οτάτου) κόμ(ιτος) Φλ(αουίου) Ἀμμωνίου
Ἀσκληπιάδη σπουδῇ καὶ ἐπι-
εικείᾳ καὶ ἀναλωμάτων
παρεχομένων παρὰ Θεοδοσίου
τοῦ ἀπὸ πραι(ποσίτων) ἀνοικοδομή-
θη τοῦτο τὸ μέρος τοῦ τείχους
ἄνευ βλάβης ἔτει φ·ι·β·τῆς ιβ
ἰνδικ(τιῶνος)

Le dernier éditeur, M. G. Lefebvre, écrivait : date, 795 (φιϛ, de l'ère des martyrs). « Ainsi donc, répond M. H. Grégoire, *un siècle et demi* après la prise d'Alexandrie, la hiérarchie de la Byzance des V^e^ et VII^e^ siècles, et l'épigraphie si caractéristique de l'époque (le prénom Flavius, les abréviations μεγαλοπρεπ', ἐνδοξ', κομ', etc.), se seraient miraculeusement conservées à Philæ! Ce prodige laissera tout le monde incrédule. D'ailleurs, l'an 796 ne concorde pas avec la XII^e^ indiction, il se partage entre la IV^e^ et la V^e^.

« Mais alors, de quelle ère est-il fait usage ici? L'hypothèse d'une ère locale est celle qui se présente la première à l'esprit. Seulement, sur aucune des nombreuses inscriptions païennes de Philæ que nous connaissons, on ne trouve la trace d'une pareille ère. J'ose donc proposer de voir ici une ère chrétienne. Aucune explication ne sera, je le crains, plus mal accueillie que celle-là. M. Ed. Schwartz vient encore de se prononcer catégoriquement contre toute théorie chronologique de l'espèce [7]. Il faut avouer que les précédents lui donnent raison. Combien de fois a-t-on cru tenir un exemple épigraphique *certain* de l'ère de l'incarnation! Kirchhoff [8] avait pensé retrouver cette chronologie dans une série d'inscriptions syriennes, et il a fallu abandonner l'un après l'autre tous ces cas prétendûment démontrés [9]. L'ère de Bostra, ou celle de Gérasa, ont repris leurs droits sur toutes ces inscriptions.

« Cependant, il est indiscutable que, dès le VI^e^ siècle, dès le V^e^ même, les chronographes alexandrins connaissaient une ère de l'incarnation; non point celle dont nous nous servons aujourd'hui, mais une ère en retard de sept (ou huit ans) sur la nôtre. Cette ère concorde toujours avec l'*an du monde* alexandrin [10] pour les dizaines et les unités. C'est elle qui fixe régulièrement dans les synchronismes de Théophane; et Cyrille de Scythopolis, dès le milieu du VI^e^ siècle, en fait usage [11], exceptionnellement, il est vrai, dans ce curieux passage où il se réclame des travaux chronologiques « d'Hippolyte, d'Épiphane de Chypre, et d'Héron, philosophe et confesseur. »

« Voyons comment ce comput s'accorde avec les données de l'inscription. D'après Théophane [12], l'année

[1] G. Lefebvre dans *Bull. de correspondance hellénique*, 1903, t. XXVII, p. 376, inscription de Tehneh, de 522 et non 527; Ch. Clermont-Ganneau, dans *Journal des savants*, 1904, p. 675, note, avait élevé quelques doutes sur la possibilité de la date proposée. — [2] G. Lefebvre, *Épitaphes de moines alexandrins*, dans *Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie*, 1905, t. VIII, p. 11-19. — [3] Ideler *Handbuch*, t. I, p. 262. — [4] Scaliger, *De emendatione temporum*, p. 496. Sur l'ère de Dioclétien, cf. C. Cavedoni, *L'era dei martiri o sia di Diocleziano illustrata col riscontro della antiche iscrizioni grece dell' Egitto, con un appendice*, dans *Memorie di religione, di morale e di litteratura*, Modena, 3^e^ série, t. VII, p. 257-301; G. Cascioli, *La persecuzione di Diocleziano e l'era dei martiri*, in-12, Roma, 1903. — [4] H. Grégoire, *Le recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, dans *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1908, t. LI, p. 202-205. — [4] G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, 1907, p. 111, n. 596. — [7] Ed. Schwartz, dans *Götting. Nachr.*, 1906, p. 390, n. 2. *Es ist leider auch immer noch nöthig daran zu erinnern, dass im Orient nie nach Jahren Christi datiert ist; wenn ein frommer Mann einmal den Abstand eines Datums von der σαρκωσις berechnet, so ist das noch lange keine Datierung.* — [8] *Ausgew. Inschr.* de Wetzstein, extr. des *Abhandl. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, 1861, p. 260-261. — [9] Même l'inscription 181 de Wetzstein (Deir-Eyoub). Waddington, *Inscr. Syrie*, p. 552, n. 2413 *a*, a bien montré que la formule ἔτους πεντακοσιοστοῦ τριακοστοῦ ἕκτου κ(υρίο)υ Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ βασιλεύοντος, gravée au moment de la conquête arabe, n'est qu'une protestation contre l'invasion musulmane, ou plutôt une façon d'exprimer « l'interrègne ». L'ère est celle de Bostra. — [10] L'ère d'Annianos; cf. D. Serruys, *De quelques ères usitées chez les chroniqueurs byzantins*, dans *Revue de philologie*, 1907, t. XXXI, p. 151-189. — [11] Nous allons voir un peu plus loin que son comput présente toutefois une différence d'un an avec celui de Théophane. — [12] *Chronographia*, édit. de Boor, Leipzig 1883, t. I, p. 166.

512 du Christ (τῆς θείας σαρκώσεως ἔτη φιβ') = l'an 6012 du monde (κόσμου ἔτη ιβ'φ). Or l'an 6012 de Théophane = la 2e année de Justin = 519-520 de notre ère (dionysienne). La *douzième indiction* va du 1er septembre 518 au 1er septembre 519. D'après Théophane, dont l'ère est « une ère de 5492 », l'année 512 de l'incarnation se partagerait entre la XIIIe et la XIVe indiction, et non point entre la XIIe et la XIIIe. Mais si l'on admet sans correction le texte, cité plus haut, de Cyrille de Scythopolis, qui fait tomber le 5 décembre 524 dans la Xe indiction, il faut reconnaître que cette année 524 commençait pour lui au 25 décembre 530 et non au 25 décembre 531; en d'autres termes, Cyrille emploie « une ère de 5491 ». Selon ce comput, l'an 512 commence au 25 décembre 518, et correspond effectivement à la *Douzième indiction* et les synchronismes de Philæ sont exacts.

« L'inscription suivante est datée de la même manière [1] :

σπουδῇ καὶ ἐπιεικείᾳ
τοῦ ἀξιολογοτάτου
Λουκιλλιανοῦ ἐπάρχ(ου)
λεγ(εῶνος) Φιλῶν καὶ Παχὼτ
πρίγ(κιπος?) ἀνανεώθη (*sic*) τὸ μέ-
ρος τοῦ τείχους ἀπὸ θε-
μελίων ἐπ' ἀγαθῷ
ἐπὶ (*l.* ἔτει) φα' τῆς νέας ῆ ἰνδ(ικτιόνος)

« M. Lefebvre, malgré la mention du *préfet de la légion de Philæ*, a cru pouvoir assigner à cette inscription la date de 785 après notre ère. Mais, si bien réparée qu'ait été la place de Philæ, il est peu vraisemblable que la *legio prima*, dont il semble être ici question [2], y ait bravé pendant cent cinquante ans le flot islamique. La date de l'inscription pourrait s'expliquer, comme dans la précédente, par l'ère chrétienne alexandrine. Théophane identifie l'an 501 τῆς θείας σαρκώσεως à l'an 6001 du monde (dix-huitième du règne d'Anastase) : c'est-à-dire 508-509 de notre ère (selon Cyrille, 507-508). La première indiction court du 1er septembre 507 au 1er septembre 508. Il va sans dire qu'il faut corriger, à la ligne 8, τῆς νέας η ἰνδ(ικτιόνος), ce qui ne présente aucun sens, en τῆς νέας ἰνδ(ικτιόνος). La nouvelle indiction, c'est la première et non la huitième.

« Conclurons-nous de tout ceci que l'emploi d'un comput chrétien de l'incarnation à Philæ au VIe siècle est chose démontrée? Non; car, malgré tout, l'hypothèse d'une ère locale ne saurait être absolument écartée. Une inscription chrétienne mentionnant l'empereur Zénon [3] et datée de l'an φ' β' est le seul témoin épigraphique de l'ère de Cherson.

« Il reste acquis, pour des raisons intrinsèques, que nos inscriptions sont au plus tôt de la fin du Ve siècle et au plus tard des premières années du VIIe. Et le point de départ de l'ère employée, s'il ne coïncide pas avec l'an 7 de notre ère, tombe en 23, en 8 avant Jésus-Christ, en 22, en 37, en 52, en 67... de notre ère. »

XI. Ère d'Éleuthéropolis. — Voici d'abord un lot d'inscriptions sur lesquelles on lit la mention de cette ère.

1° Grande dalle de marbre blanc veiné de noir, trouvée à Bersabée, conservée au musée municipal de Jérusalem [4] :

+ ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΟΜΑΚΑΡΙΟ
CΚΑΙΟΥΜΟCΑΙΛΗCΙΟCΑΝΕΠΑ
ΕΜΔΕCΙΟΥΙϚΙΝΑΣϚΕΤΟΥCΚΑΤ
ΑΕΛΕΥΘΕΡΩΠΟΛΙΤΑC ΔΜΤ +

« Ici repose le bienheureux Kaïoumos Ailesios. Il mourut le 16 du mois de Daïsios, en la 6e indiction, l'an 344 selon [le comput] des Eleuthéropolitains » (5 juin 543).

2° Dalle de marbre gris, haute de 0 m. 49, large de 0 m. 31, haut. des lettres 0 m. 026 ; conservée au patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem [5] :

+ ΑΝΕΠΑΕΗΜΑ
ΚΑΡΙΑΦΙΛΑΔΗΛ
ΦΙΑΕΤΩΝΕΙ
ΚΟCΙΕΝΜΗΝΙ
ΥΠΕΡΒΕΡΕΤΕ
ΟΥ Κ ΚΑΤΑΔΡΑ
ΒΑC ΙΝΑ ΙΑ
ΕΤΟΥC ΤΗC Ε
ΛΕΥΘΕΡΟΠΟ
ΛΙΤΟΝ ΤΜΗ +

Ἀνεπάη (ἡ) μακαρία Φιλαδελφία ἐτῶν εἴκοσι ἐν μηνὶ Ὑπερβερεταίου κ' κατὰ Ἄραβας ἰνδ(ικτιῶνος) ια' ἔτους τῆς Ἐλευθεροπολιτ(ῶ)ν τιμή.

« La bienheureuse Philadelphie est morte à vingt ans, le 20 du mois d'Hyperbérétaeos selon les Arabes, en la onzième indiction, l'an 348 des Éleuthéropolitains. » (7 octobre 547.)

3° Dalle de marbre gris, large de 0 m. 63, haute de 0 m. 55, haut. des lettres 0 m. 035; conservée au patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem [6] :

+ Ἀνεπάη ὁ μακάριος
Ἰωάννης Εὐλογίου ἐν
μη(νὶ) Δ(αι)σίου δ' ἰνδ ιβ' ἔτους κατὰ Ἐλευθεροπολεί
τας τξ ε' καὶ ἀνεπάη ὁ μα
κάριος Ἡλίας ὁ υἱὸς αὐ(τοῦ)
ἐν μηνὶ Ἀρτεμ(ι)σί
(ου... ἰν)δ(ικτιῶνος) γ' ἔτους τοα'
+ [Ἀνάθμ]α δέ ἐστιν ἕκασ
[τος ὃς τοῦτ]ον τὸν τάφον
[ἀνοιγεῖ ἐπε]ὶ γὰρ γέμ(ε)ι καὶ
οὐκ ἔτι χωρεῖ] ἄλλον τινά +

« Feu Jean (fils) d'Euloge est mort le 4 du mois de Daïsios, en l'indiction douzième, l'an des Éleuthéropolitains 365. Et feu Élie, son fils, le... du mois d'Artémisios, en l'indiction troisième, l'an 371. Est anathème quiconque ouvre ce tombeau, car il est plein et n'a plus de place pour un autre. » (24 mai 564 et le ... avril-mai 570.)

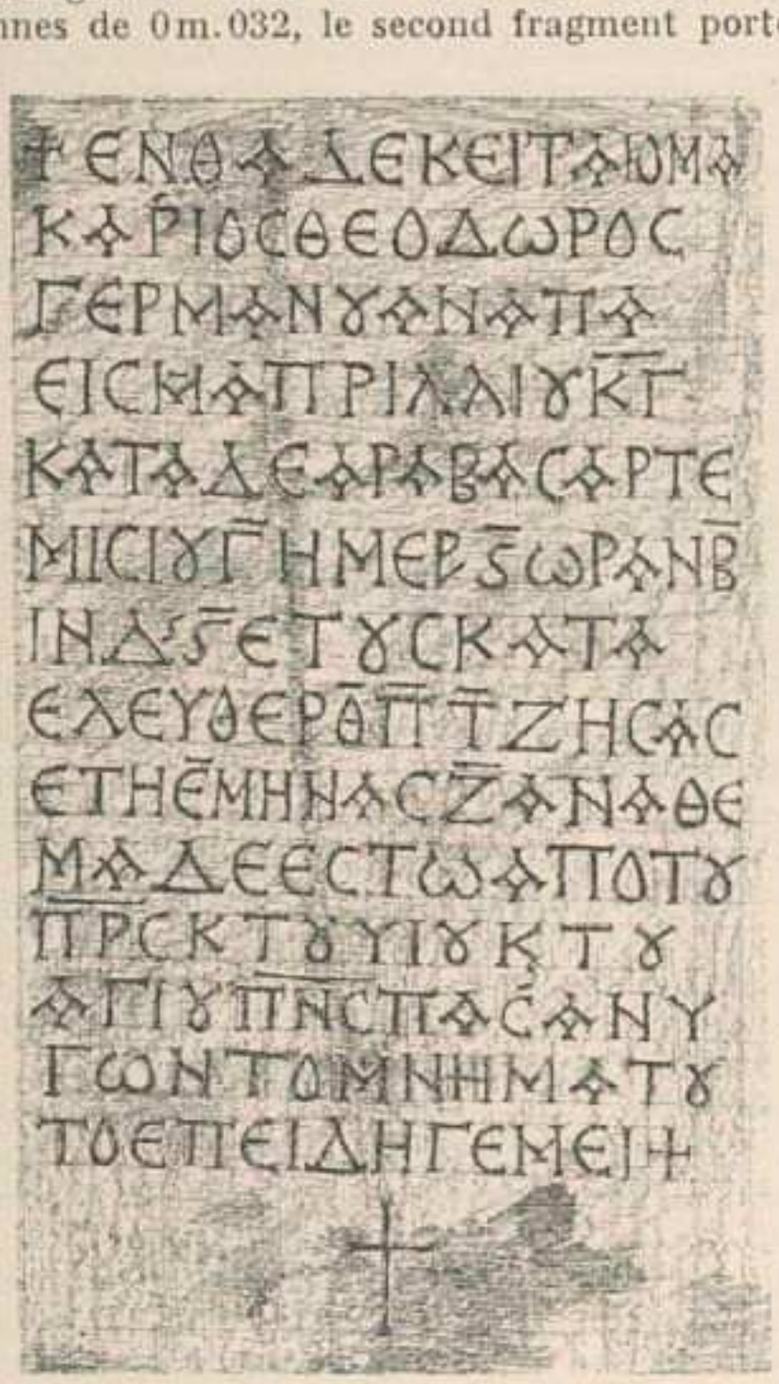
4° Dalle de marbre blanc, haute de 0 m. 84, large de 0 m. 48, hauteur des lettres 0 m. 035; conservée au patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem [7] (fig. 4151) :

[1] G. Lefebvre, *Recueil*, p. 111, n. 597. — [2] *Notitia dignitatum*, édit. Seeck, p. 64 (*Or.*, XXXI, 37) : *Legio prima Maximiana, Filas.* — [3] *Corpus inscr. græcorum*, t. VI, n. 8621 ; Latysev, *Sbornik grec. christ. nadp.*, n. 7. — [4] H. Vincent, *Encore l'ère d'Éleuthéropolis*, dans *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 274-275; cf. S. Vailhé, *L'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée*, dans *Échos d'Orient*, 1903, p. 311. — [5] M. Abel, *Nouvelles inscriptions grecques de Bersabée*, dans *Revue biblique*, 1904, 2e série, t. I, p. 267, n. 2. La onzième indiction, exigée par l'ère, partant du 1er septembre 547 pour aller jusqu'au 31 août 548, demande que le 20 hyperberetaeos des Arabes (7 octobre) se place avant août 548 et après septembre 547, c'est-à-dire le 7 octobre 547. — [6] *Ibid.*, p. 268, n. 3. En adoptant pour cette double épitaphe le calendrier arabe, bien qu'ici il ne soit pas explicitement mentionné, Jean sera mort le 24 mai de l'an 564, puisque la douzième indiction va de septembre 563 à fin août 564. Quant à Élie, il est mort en avril-mai 570, car la 3e indiction exigée par l'ère, allant du 1er septembre 569 au 31 août 570, fixe l'année. — [7] *Ibid.*, p. 266-267, n. 1. Noter l'équivalence du 23 avril et du 3 artemisios. L'indiction 6e appliquée à l'ère d'Éleuthéropolis fixe le 23 avril 588; c'était un vendredi, puisque Pâques tomba le dimanche 18 avril.

+ Ἐνθάδε κεῖται ὁ μα ‖ κάριος Θεόδωρος ‖ Γερμάνου ἀναπαεὶς ‖ μη(νὶ) Ἀπριλλίου κγ' ‖ κατὰ δὲ Ἄραβας Ἀρτε ‖ μισίου γ' ἡμέρ(α)ς' ὥραν β' ‖ ἰνδ(ικτιῶνος)ς' ἔτους κατὰ ‖ Ἐλευθερ(οπολίτας) θπτ' ζήσας ‖ ἔτη ε' μῆνας ζ' ἀνάθε ‖ μα δὲ ἔστω ἀπὸ τοῦ ‖ Π(ατ)ρ(ὸ)ς κ(αὶ) τοῦ Ὑ̈ιοῦ κ(αὶ) του ‖ ἁγίου Πν(εύματο)ς πᾶς ἀν(οί)γων τὸ μνῆμα τοῦ ‖ το ἐπειδὴ γέμει. +

« Ci-gît le bienheureux Théodore (fils) de Germain, mort le 23 avril, selon les Arabes, le 3 d'Artemisios, le vendredi à 2 heures, en la 6e indiction, l'an 389 des Éleuthéropolitains, âgé de 5 ans et 7 mois. Anathème soit du Père et du Fils et du Saint-Esprit quiconque ouvre ce tombeau, car il est plein » (23 avril 588).

5° Fragment brisé sur tous les côtés, lettres moyennes de 0m.032, le second fragment porte une



4151. — Inscription à Bersabée.
D'après *Revue biblique*, 1904, t. I, p. 267, n. 1.

date : ϛ ξ ς'. Suivant l'ère d'Éleuthéropolis et le calendrier gréco-arabe, on peut avoir, ici, avril-mai 565 [1].

6° Fragment trouvé à Jérusalem, près de la grande mosaïque des Oiseaux, originaire de Bersabée [2].

Λ
Μ ΚΑΡ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΜΕΑΝΘΙΚ Α
ΙΝΔΣ Ε ΕΤ ΚΑΤΑ ΕΛΕΥΘΕ
ΡΟ Π ΥΜ Η

« ...du bienheureux Jean. Au mois de Xanthikos, 1er (jour), indiction 5; année 448 d'Éleuthéropolis [3]. » (22 mars 647.)

On sait par la numismatique l'existence d'une ère propre à cette ville, ère dont l'époque se placerait sous le règne de Septime-Sévère. De Saulcy était arrivé à en fixer le début entre 202 et 208 de Jésus-Christ [4]. Depuis le classement des monnaies connues jusqu'à la découverte de cette inscription, aucun monument n'est venu préciser cette ère. On a conjecturé, d'après des textes moins sûrs, que l'ère d'Éleuthéropolis daterait des immunités accordées à la ville par Septime-Sévère, lors de son voyage en Palestine après la pacification de la Syrie, voyage qui fut marqué par un retour de rigueur contre les juifs et contre les chrétiens [5]. Ce voyage est de l'année 202, au dire des uns, ou bien de l'année 200, d'après notre inscription. L'année 448 de cette ère spéciale, calculée *a priori* d'après l'an 200, équivaut à l'an 648 de l'ère chrétienne. Or, en 648, de janvier à octobre, on était encore dans l'indiction 5e, commencée en octobre 647. Le 1er jour de Xanthikos, suivant l'usage du calendrier syro-macédonien, doit correspondre au 22 mars.

Toutes ces inscriptions s'accommodent de l'an 200 comme point de départ de l'ère, si l'on fait aller la première indiction de septembre 312 à la fin d'août 313, selon l'opinion généralement adoptée. Pour calculer les concordances des ères après Jésus-Christ, il suffit d'ajouter au millésime de l'ère donnée le millésime de l'ère chrétienne moins une unité; par conséquent :

L'ère 344, 6e indiction = 344 + 199, 5 juin 543.
L'ère 348, 11e indiction = 348 + 199, 7 octobre 547.
L'ère 365, 11e indiction = 365 + 199, 24 mai 564.
L'ère 389, 6e indiction = 389 + 199, 23 avril 588.
L'ère 448, 5e indiction = 448 + 199, 22 mars 647.

« Ces chiffres prouvent en même temps que l'ère n'a pu commencer avant le 7 octobre 199, c'est-à-dire à l'automne de 199, ni après le 9 mars 200; c'est-à-dire au printemps de 200 ». »

Il reste donc constant que l'ère d'Éleuthéropolis employée à Bersabée et à Jérusalem [7] commençait en l'an 199-200 après Jésus-Christ. L'année d'Éleuthéropolis, telle qu'elle nous était connue par quatre inscriptions parfaitement datées de Bersabée, comprenait au moins les mois de Dystros-Daïsios de l'an 200, c'est-à-dire qu'elle embrassait au moins la période de temps comprise entre le 15 février et le 19 juin de l'an 200. Dès lors le commencement de l'ère d'Éleuthéropolis devait se placer entre le 29 juin 199 et le 15 février de l'an 200, en supposant, bien entendu, qu'on se servait à Bersabée du calendrier gréco-arabe en même temps que de l'ère d'Éleuthéropolis. Cette hypothèse présentée par M. S. Vailhé [8], a été confirmée peu après par une heureuse trouvaille. Il s'agit de cette inscription de Bersabée qui commémore le jeune Théodore, mort à l'âge de 5 ans et 7 mois. L'indiction 6e, allant avec l'an 389 de l'ère d'Éleuthéropolis, nous reporte à l'an 588 de notre ère. D'autre part, le 3 d'Artémisios du calendrier des Arabes nous donne le 23 avril, puisque Artémisios commence le 21 avril. Donc Théodore est mort le 23 avril 588, un vendredi de la semaine de Pâques.

Donc l'année 1 d'Éleuthéropolis, telle qu'elle nous est connue à présent, renfermait au moins la période de temps comprise entre le 11 mars et le 7 octobre de l'année 200. Et comme le 11 mars 200 correspond au 25 du mois de Dystros, qui avait commencé le 15 février; comme, de plus, le 7 octobre 200 correspond au 20 du mois d'Hyperberetaeos, qui se terminait le 17 octobre, il s'ensuit que l'année 1 d'Éleuthéropolis a sûrement embrassé la période de temps comprise entre les mois de Dystros-Hyperberetaeos, c'est-à-dire entre le 15 février et le 17 octobre de l'an 200.

[1] M. Abel, *Nouvelles inscriptions grecques de Bersabée*, dans *Revue biblique*, 1904, 2e série, t. I, p. 269, n. 6. — [2] H. Vincent, *L'ère d'Éleuthéropolis*, dans *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 437-439; *Zeitschrift d. Paläst. Vereins*, t. XXIV, p. 157 sq., 165 sq. — [3] *Revue biblique*, 1904, p. 270. — [4] L. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte. Description des monnaies autonomes et impériales de la Palestine et de l'Arabie Pétrée*, in-8°, Paris, 1874. — [5] Spartien, *Severus*, c. XVII; voir *Dictionn.*, au mot ÉGYPTE, § II. — [6] M. Abel, dans *Revue biblique*, 1904, p. 270. — [7] S. Vailhé, *L'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée*, dans *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 131. — [8] *Ibid.*, p. 311.

Elle n'a donc pu commencer qu'entre le 10 octobre 199 et le 15 février 200 [1].

XII. Ère d'Espagne.— L'origine de l'ère d'Espagne n'a pas été déterminée avec certitude, mais il paraît vraisemblable qu'on doit la chercher dans un cycle pascal de quatre-vingt-quinze ans qui coïnciderait avec l'an 38 de l'ère chrétienne. Les auteurs, comme Prosper, mentionnent tel cycle commençant avec l'an 46 de l'ère chrétienne; il semble qu'en Espagne le choix n'ait eu d'autre raison de se porter sur un cycle commençant en l'an 38 que le désir d'approcher le plus près possible de la date de naissance du Christ [2].

Quelques inscriptions d'Espagne comptant parmi les plus anciennes et provenant des Asturies et de la Biscaye [3] nous donnent d'utiles indications que voici :

æræ	CL▒▒▒	*C. I. L.*, t. II, n. 5729
anno	CCLI	2833 [4]
consulatu	C C X V I	5752
» »	CCCXXIIX	5732
» »	CCCXXXIIX	2713
æra consulum .	CCCLXIII	5683
consulatu	C C C C	2918
æra	CCCCLXXIV . . .	5744
consulatu	CCCCXXCII	5738

La plus ancienne date portée sur les inscriptions est CL▒, chiffre incomplet; en outre, le titre original a disparu. La date la plus récente est CCCCXXCII (soit 482). Toutes ces inscriptions, à s'en tenir au style et au caractère des formules ainsi qu'à la paléographie, prennent place entre le Ier siècle et le début du IVe de notre ère, sans qu'il soit possible de les rajeunir. Cette ère, qui date des consulats et des consuls — consulats et consuls qu'on ne peut supposer différents de ceux du peuple romain — ne doit pas être cherchée chez des indigènes tombés sous le joug des Romains; il est donc nécessaire de la faire remonter au début de la domination romaine, laquelle fut établie en Espagne par les Scipions, au VIe siècle de Rome, IIIe siècle avant Jésus-Christ. Si donc cette ère commençait en 536 de la fondation de Rome (soit 218 avant notre ère), année pendant laquelle les Scipions vinrent pour la première fois en Espagne, l'année 316, rapportée comme la plus ancienne, tomberait l'an 852 de Rome, c'est-à-dire 99 après Jésus-Christ; l'année 482, rapportée comme la plus récente, tomberait l'an 1018 de Rome, c'est-à-dire 265 après Jésus-Christ. Or la province romaine fut probablement constituée en 548 de Rome, soit 206 avant Jésus-Christ [5]. Si nous prenons cette date comme début de l'ère nous obtiendrons pour l'année 316, la plus reculée, le synchronisme : 864 de Rome et 111 après Jésus-Christ; pour l'année 482, la plus récente, le synchronisme : 1030 de Rome et 277 après Jésus-Christ.

Une seule objection s'élève contre ce calcul, c'est que l'Asturie et la Biscaye ne furent réduites en provinces romaines par Auguste qu'en 728-729 de Rome, soit 26-25 avant Jésus-Christ. Ce point de départ ne peut être défendu, sous peine de faire tomber l'ère 316 en 1044 de Rome, soit 291 après Jésus-Christ, et l'ère 482 en 1210 de Rome, soit 457 après Jésus-Christ. Or ces dates sont en complet désaccord avec le caractère des inscriptions. Si, d'un autre côté, nous suivons l'opinion d'après laquelle l'ère d'Espagne commencerait avec l'année qui vit la soumission de la Lusitanie et du nord de l'Espagne par D. Junius Brutus, c'est-à-dire en 616 de Rome ou 138 après Jésus-Christ, alors l'ère 316 tomberait en 932 de Rome, 138 de Jésus-Christ et l'ère 482 tomberait en 1098 de Rome et 345 de Jésus-Christ. Mais en ce cas l'inscription de 482 (n° 5738) est reportée à une date trop récente, car il est certain que cette inscription n'est pas postérieure au IIe ou au IIIe siècle au plus tard. Ajoutons que, quoi qu'en dise Mommsen, ce n'est pas l'Asturie et la Cantabrie (= Biscaye) que soumit D. J. Brutus, mais la Lusitanie et la Gallécie (Galice), qui en sont fort éloignées; or, aucun monument relatif à cette ère n'a été rencontré en Lusitanie et en Galicie, tous ceux connus proviennent de l'Asturie et de la Biscaye. On peut encore bien moins songer à cette ère espagnole dont nous avons fait mention et qui commencerait à l'an 38 après Jésus-Christ. S'il devait en être ainsi, l'ère 316 tomberait en 354 après Jésus-Christ et l'ère 482 en 519. L'âge des inscriptions exclut forcément de telles dates.

On arrive, avec quelque probabilité, à soutenir l'hypothèse suivante. Après leur soumission sous Auguste, l'Asturie et la Biscaye adoptèrent une ère commune à toute la province et commençant à l'année 548 de Rome, soit 206 ayant Jésus-Christ, mais l'usage de cette ère, pour une raison qui nous échappe, ne dépassa pas la région la plus septentrionale de la province. D'après cette hypothèse, les neuf inscriptions mentionnées plus haut se trouvent reportées entre les années 111 et 277 après Jésus-Christ, dates qui sont pleinement d'accord avec les caractères paléographiques desdites inscriptions.

On a pensé trouver dans le mot *ère* un terme d'origine ibérique; à défaut d'une preuve irrécusable, on ne saurait admettre que les années consulaires soient désignées, dans des inscriptions latines, par un vocable étranger. Par contre, ce mot fut employé par les troupes mercenaires pour désigner les années seulement. Le pluriel *æra* fut employé en qualité de féminin singulier par suite d'une coutume rustique et semi-barbare, mais très explicable dans ces régions où le recrutement annuel introduisait un grand nombre de soldats dans les rangs de l'armée romaine.

Les inscriptions espagnoles font parfois mention de l'indiction. On lit dans le *Bréviaire d'Alaric*, en 507 : *ab hoc consule qui vult per indictionem computet vel per ævum* (corr. : *æram*), « depuis ce consul qui veut que l'on compte par indiction ou par ère. » Les Grecs ont fait usage, selon la juste observation d'Edm. Le Blant, du comput grec même hors des pays de langue hellénique, par exemple le patrice Comenciolus dans l'inscription de Carthagène [6], et aussi un Grec mort à Carteja [7]. On en trouvera des exemples pouvant servir à déterminer avec exactitude les années des rois wisigoths depuis Teudi jusqu'à Reccarède [8].

[1] S. Vailhé, *Encore l'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 218. Voici la suite des mois : Xanthicos, 22 mars-20 avril; Artemisios, 21 avril-20 mai; Daysios, 21 mai-19 juin; Panemos, 20 juin-19 juillet; Lôos, 20 juillet-18 août; Gorpiæos, 19 août-17 septembre; Hyperbertæos, 18 septembre-17 octobre; Dios, 18 octobre-16 novembre; Apellæos, 17 novembre-16 décembre; Audynæos, 17 décembre-15 janvier; Peritios, 16 janvier-14 février; Dystros, 15 février-16 mars; Epagomenai, 17 mars-21 mars. Ch. Clermont-Ganneau, *Épitaphes chrétiennes grecques du VIe siècle recueillies à Bersabée et permettant de fixer avec précision à l'an 199 de notre ère l'ère d'Éleuthéropolis*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1904, p. 54-55. — [2] J. Heller, dans *Sybel's historische Zeitschrift*, 1874, t. XXXI, p. 13-32, *Ueber den Ursprung der sogenannten spanischen Æra*. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. II, Suppl., p. 1112; cf. Mommsen, dans *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1895, t. XVIII, p. 271 sq. — [4] Cette inscription n'appartient pas à la Biscaye mais à la Tarraconaise, elle suit le comput des ères; on ne la connaît que par une seule copie. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. II, Suppl., p. LXXXV. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 3420. — [7] E. Hübner, *Inscript. Hispaniæ christ.* n. 289. — [8] F. Fita y Colome, *Indicciones griegas en lapidas visigoticas*, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1892, t. XXI, p. 5-19; E. Hübner, *Inscript. Hispan. christ., Supplem.*, 1900, præf., p. VII-IX; cf. Cl. Cardinali, *Intorno all'era ispanica ed ai marmi scrittiche la ricordano*, dans *Dissertazioni dell' accad. rom. di arch.* t. IX, p. 215-271.

XIII. Ère de Gaza. — Fragment d'inscription trouvé dans une maison arabe à Gaza, 0 m. 30 de haut sur 0 m. 26 de large, hauteur des lettres 0 m. 025 [1] :

+ ΕΗΜΑΚΑΤΑ
ΤΗΕΤΟΥΧΡ
ΑΝΑCΤΑC
ΑΕΤ [illegible] SO

Est-ce l'ère de Gaza, 60-61 avant Jésus-Christ ? En ce cas, l'année 270 de cette ère répondrait à 211 ou 210 de l'ère chrétienne et la formule initiale deviendrait intéressante.

Une autre inscription, provenant de Rouheïbé, région sud de Bersabée, et entrée au musée de Saint-Sauveur à Jérusalem, est une épitaphe ainsi conçue [2] :

+ Ἀνεπάη ἡ μακαρία Ἀναστασία,
ἐπαγομένων δ'. ἰνδ. γ', ἔτους υϡδ' +

« S'est reposée la bienheureuse Anastasie, le 4e jour des épagomènes, de l'indiction 3e, de l'an 494. »

Malgré la provenance voisine de Bersabée, ce n'est pas l'ère d'Éleuthéropolis qui est employée ici. Cette ère débute en l'an 199 de notre ère, or ici le désaccord indictionnel en montre l'impossibilité, l'an 693 de Jésus-Christ (494 + 199) correspondant aux indictions 6-7. Cette constatation a induit M. Clermont-Ganneau a penser qu'il pourrait être question de l'ère de Gaza, dont il a fixé l'époque exacte au 28 octobre (1er Dios) de l'an 61 avant Jésus-Christ [3]. La majorité des épitaphes chrétiennes trouvées à Gaza porte une date exacte, l'année de l'indiction et l'année d'une ère; presque toutes sont des épitaphes, une mentionne l'exécution d'un pavement, elle est également datée [4]; sur quelques pierres le chiffre des centaines a été systématiquement effacé par le lapicide.

L'ère employée ne peut faire l'objet d'un doute, puisque, sur une inscription, nous lisons [5] :

+ ЄNΘΑΔЄΚΑΤ
ЄΤΗΘΗΗΤΘΥΔΟ
ΥΛΗΟΥCΙΑΘΥΓΑΤ
ΗΡΤΙΜΟΘЄΟΥЄΝ
ΜΔΑΙCΙΟΥΑΙΤΚΑ
ΤΑΓΑΖ ΓΚΧΙΝ
Δ[1] ΑΙ +

+ Ἐνθάδε κατετήθη ἡ τοῦ θ(εο)ῦ δούλη Οὐσία, θυγάτηρ Τιμοθέου, ἐν μη(νὶ) Δαισίου αι', τοῦ κατὰ Γαζ(αίους) ϡκχ', ἰνδ(ικτιῶνος) αι' +. « Ici repose la servante de Dieu Ousia, fille de Timothée, le 11 du mois de Daïsios, de l'année 623 suivant le peuple de Gaza, indiction onzième +. » On pourrait suppléer aussi bien κατὰ Γάζ(αν), mais puisque nous avons un exemple certain de κατὰ Γαζαίους, nous nous y tiendrons; c'est dans le récit de la vie de saint Porphyre, évêque de Gaza, par son diacre Marc, que nous lisons : Ἐν εἰρήνῃ ἐκοιμήθη μετὰ τῶν Ἁγίων μηνὶ Δύστρῳ δευτέρᾳ ἔτους κατὰ Γαζαίους ὀγδηκοστοῦ τετρακοσιοστοῦ [6].

L'époque de l'ère de Gaza, ou son point de départ, est donné par un passage bien connu et très discuté de la *Chronique paschale* et par une série de monnaies frappées à Gaza. De la comparaison de ces textes et monuments, il résulte que le début de l'ère de Gaza doit être fixé vers l'an 60 avant Jésus-Christ; car les computistes ne sont pas arrivés à se mettre d'accord sur un écart de quatre années [7]; ce qui paraît le plus probable et confine à la certitude, c'est que l'année 1re de l'ère de Gaza coïncide avec des parties des années 62-61 ou de 61-60.

Dans la série d'inscriptions de Gaza publiée par M. Clermont-Ganneau nous rencontrons les dates suivantes :

565, 571, 589, 599, 600, 601, 608, 623, 662, 669, correspondant aux années 505, 511, 529, 539, 540, 541, 548, 563, 602 et 609 de l'ère chrétienne.

XIV. Ère de Gérasa. — On a fait usage à Gérasa d'une ère dite de la « paix d'Auguste », c'est-à-dire l'ère d'Actium. Nous lisons sur un fragment comprenant huit lignes en caractères carrés [8] :

. . . . . ΕΤ□ [illegible] ΘΚΡ
. . . . . ΣΣΕΒΑΣΤΗΣΕΙΡΗΝ . . .

qu'on peut restituer, sans témérité, de la manière suivante :

[Ἀγαθῇ Τύχῃ]. Ἔτ(ου)ς θκρ
[ἀπὸ τῆ]ς σεβαστῆς εἰρήν[ης].

Cette ère, employée dans beaucoup de villes d'Asie, était spécialement en usage à Antioche de Syrie. Une inscription de Pergame en Mysie [9] nous apprend que Gérasa avait pris le nom d'Antioche sur le Chrysoroas, et que la petite rivière qui traverse la ville s'appelait le Chrysoroas, comme celle qui traverse Damas, et comme d'autres rivières ou ruisseaux de l'antiquité. Participant aux us et coutumes de la grande Antioche, Gérasa ne pensa pouvoir mieux faire que d'adopter l'ère de la grande ville. Gérasa était une des villes hellénisées de la Décapole transjordanique, et faisait partie de la province de Syrie, de même que Philadelphie, tandis que, par leur position sur la versant oriental des montagnes de la Pérée, ces deux villes auraient plutôt dû appartenir à la province d'Arabie. Dans l'inscription citée plus haut, l'année 118 correspondant à l'an 88 de notre ère.

Autre inscription gravée sur une grande pierre de forme cubique trouvée dans les ruines de la porte occidentale de Gérasa. Dimensions : hauteur, 0 m. 88; largeur, 0 m. 74; épaisseur, 0 m. 55; hauteur des lettres, 0 m. 05; lettres larges, gravées peu profondément, filets entre les lignes [10] :

+ + +
CΠΟΥΔΗΚΑΙ
ΠΡΟΝΟΙΑΦΛS
ΓΑΥΔΕΝΤΙΟΥ
ΤΟΥЄΛΛΟΓS C Χ°
ΚΑΙ ЄΚΔΙΚΟΥΗCΤΟΔ
ЄΚΘЄΜЄΛΙΩΝЄΚΤΙC
ΘΗΤΩΙΦЄΤΙΔΙΟΥ
ΧΡΟΝ ΩΝ ΠΡΩ
ΤΗCΙΝΔS +

Σπουδῇ καὶ προνοίᾳ Φλ(αουίου) Γαυδεντίου τοῦ ἐλλόγ(ου) σχο(λαστικοῦ) καὶ ἐκδίκου, ἡ στοὰ ἐκ θεμελίων ἐκτίσθη, τῷ ιῳ ἔτ(ε)ι, δίου, χρόνων πρώτης ἰνδ(ικτιῶνος).

[1] Vincent, *Chronique*, dans *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 117. — [2] Ch. Clermont-Ganneau, *Inscription grecque de la région de Bersabée*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1904, p. 63-64. — [3] Ch. Clermont-Ganneau, *Archæological researches in Palestine*, t. II, p. 421 sq. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 398-419. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 410, n. 13. — [6] La Vie de Porphyre a été publiée par Haupt, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1874, p. 215. — [7] Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, t. I, p. 438, 474. — [8] Germer-Durand, *Nouvelle exploration épigr. de Gérasa*, dans *Rev. bibl.*, 1899, t. VIII, p. 1. — [9] Le Bas et Waddington, *Explicat. des inscript. gr. et lat.*, t. IIIa, p. 409, n. 1722. — [10] *Rev. bibl.*, 1899, p. 23, n. 29.

L'année 510 correspond à 480 de notre ère.

Une inscription métrique, divisée en quatre fragments, nous a conservé la dédicace de l'église Saint-Théodore, martyr [1] :

Λαμπρὸς ἐγὼ δ]όμος εἰμὶ ἀεθλοφόρου Θεοδώρου,
μάρτυρος ἀθανάτου, θεοειδέος οὗ κλέος ἔπτη
ἐν χθονὶ καὶ πόντῳ [πολυβενθέος] ὡ κεάνοιο.
Σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρύν,
ἀγγελικῆς μετὰ πότμον ἀεὶ μετέχουσα χορείης·
ἕρκος [ἀείναον ἐ]ντελέθει κἀγήραον ἕρμα
ἄστει καὶ ναέτῃσι καὶ ἐσσομένοισι πολίταις
Χάριτι τοῦ Θ(εο)ῦ ἐθεμελιώθη [τοῦτο τὸ μα]ρτύριον μη(νὶ) Διῷ τῆς.....γ ἰνδ(ικτιῶνος), καὶ ἀνῆλθεν τὰ ὑπέ[ρ]θυρα ἐν μη(νὶ) Διῷ τησε..α[?] τοῦ θνῳ ἔτ(ους).

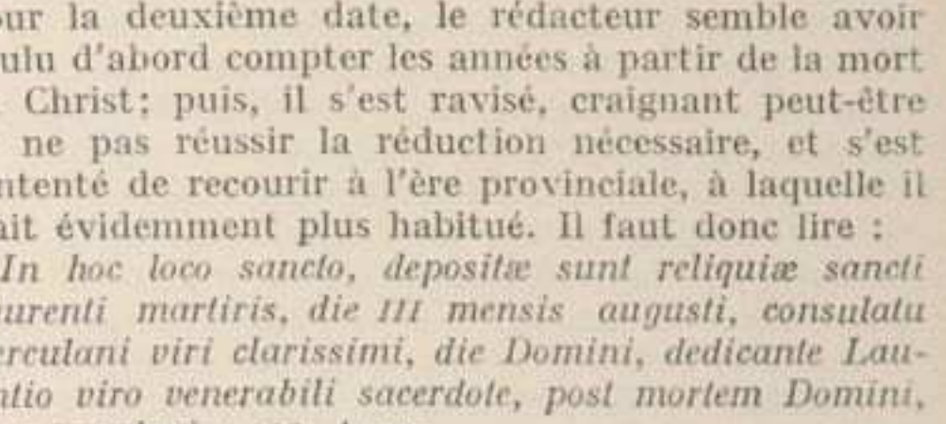
« Je suis la brillante demeure du vainqueur Théodore, martyr immortel, homme divin dont la gloire a volé sur terre et sur l'océan aux profonds abîmes. Son corps est à la terre, mais son âme, dans le vaste ciel, partage à jamais le sort des chœurs angéliques. C'est un perpétuel rempart, une défense invincible pour la ville et ses habitants présents et futurs.

« Par la grâce de Dieu ce martyrion a été fondé au mois de Dius, indiction treizième, et le linteau a été posé au mois de Dius, de l'an 559. »

Cette date correspond au mois d'octobre de l'année 529 de l'ère chrétienne; cette date concorde très bien avec les caractères intrinsèques de l'inscription.

XV. Ère de Maurétanie. — Bien que la très grande majorité des inscriptions chrétiennes d'Afrique soit dépourvue de note chronologique certaine et qu'on doive recourir, pour fixer la date, à l'étude critique du texte, les *tituli* à date certaine sont à la base de toute discussion critique. Ces dates relèvent de systèmes différents. On rencontre fréquemment l'emploi de l'indiction [2], mode de supputation à peu près dépourvu d'utilité quand il se trouve isolé, puisqu'il représente des cycles renouvelables d'une durée de quinze années chacun, laps de temps trop restreint pour donner à des particularités paléographiques l'occasion de se dégager et de se caractériser.

On usait en Afrique d'autres modes de calcul. La chronologie consulaire, dont l'usage fut très restreint [3], a été employée, ainsi qu'on doit s'y attendre, sur quelques inscriptions dédicatoires [4]. Une de celles-ci présente le rapprochement de deux modes de supputation : la chronologie consulaire et la chronologie provinciale représentée par l'ère de Maurétanie [5] :


IN·HOC·LOCO·SANCTO·DEPOSI
TAE·SVNT·RELIQVIAE·SANCTI
LAVRENTI·MARTIRIS DIE III MN
AVG·CONS·HERCVLANI·VC
DIE DOM·DEDICANTE·LAVRENTIO
VVS·P·MOR·DOM·AN·P·CCCCXIII·AMEN

On voit que cette inscription était destinée à constater l'inhumation à Sétif des restes du martyr Laurent. On lit ce nom dans le martyrologe romain, à la date du 28 septembre, rapproché de celui de Martial, martyrisé en Numidie, en même temps que lui, et vingt autres fidèles, mais sans aucune indication qui autorise à désigner, ni même à soupçonner le lieu et la date du matryre.

L'inscription offre deux dates : dans la première, malgré l'adoption de l'ère consulaire, on ne s'est pas servi du calendrier romain puisque le lapicide a écrit : III N(*e*)N[*sis*] au lieu de III NON[*as*]; mais admettons que ce n'est là qu'une erreur de transcription. Pour la deuxième date, le rédacteur semble avoir voulu d'abord compter les années à partir de la mort du Christ; puis, il s'est ravisé, craignant peut-être de ne pas réussir la réduction nécessaire, et s'est contenté de recourir à l'ère provinciale, à laquelle il était évidemment plus habitué. Il faut donc lire :

In hoc loco sancto, depositæ sunt reliquiæ sancti Laurenti martiris, die III mensis augusti, consulatu Herculani viri clarissimi, die Domini, dedicante Laurentio viro venerabili sacerdote, post mortem Domini, anno provinciæ 413. Amen.

Les deux dates se rapportent-elles à un fait unique, c'est-à-dire à l'inhumation à Sétif des reliques de Laurent? Oui, évidemment; car si l'auteur du monument eût voulu, par la première, indiquer l'époque du martyre de ce saint, et par la seconde celle de la translation des reliques, il se fût servi de la même ère pour toutes les deux. Remarquons toutefois que le consulat d'Herculanus répond à l'année 452 et l'an 413 de la province à l'an 455 de l'ère chrétienne et qu'il y a, par conséquent, entre ces deux dates, un écart de trois ans. Mais, à cette époque, les flottes vandales étaient, depuis longtemps, maîtresses de la Méditerranée; les communications entre Rome et la Maurétanie sitifienne devaient être fort difficiles et l'on pouvait ne pas être dans cette province bien au cou-

[1] Germer-Durand, *Exploration épigraphique de Gérasa*, dans *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 389, n. 31. Premier fragment non retrouvé; deuxième fragment dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8654; troisième publié par Germer-Durand, *loc. cit.*; quatrième, dans *Palestine exploration fund, quarterly statement*, 1893, p. 108. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 56, 57; cf. n. 11106; n. 451, 452, 453, 460, 2018, 5263, 5264, 5488, 5489, 5491, 7924, 10636, 10637, 10638, 10641, 11650, 11654, 11655, 16656, 16657, 16661, 16663, 16665, 17414; P. Gauckler, dans *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 436, n. 208; H. Chardon, dans même revue, 1908, p. 144, pl. V, p. 146; S. Gsell, dans même revue, 1896, p. 165, n. 26. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2389, 4799, 8630; Héron de Villefosse, dans *Arch. de miss. scient.*, 1874, p. 452, n. 127; deux inscriptions à date consulaire, à Lepti Minus, en 427 et 429, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11127, 11129; quelques inscriptions d'époque byzantine, *ibid.*, n. 5352, 12035; Bosredon, dans *Rec. de la Soc. arch. de Constantine*, 1876, p. 376. — [4] L. Renier, *Recueil des inscr. lat. d'Algérie*, n. 1518; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2389, 4799. — [5] L. Renier, *Sur une inscription chrétienne découverte à Sétif*, dans *Revue archéologique*, 1850-1851, t. VII *a*, p. 369-372; Th. Mommsen, *Epigraphische Analekten*, n. 20, dans *Berichte der phil. hist. Cl. der kön. Sächs. Gesells. der Wissenschaften*, 1852, p. 313; V. de Buck, *Explication de deux épigraphes chrétiennes... ou détermination de l'ère de la province de Mauritanie*, dans *Collection de précis historiques*, Bruxelles, 1854, p. 477; 1856, p. 81-90, 105-111; L. Renier, dans *Revue archéologique*, 1854-1855, t. XI, p. 445; G. Henzen, *Inscriptionum antiquarum amplissima collectio*, in-8°, Turici, 1856, t. III, n. 5337, 5358; A. Berbrugger, *L'ère maurétanienne*, dans *Revue africaine*, 1856, t. I, p. 20 217, 313; C. Cavedoni, dans *Opuscoli religiosi... di Modena*, t. VI, p. 322, 335; Creuly, dans *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, 1858-1859, p. 2 sq.; L. Renier, *Recueil des inscriptions latines de l'Algérie*, n. 3431; Piper, *Die christliche Festrechnung*, dans *Evang. Kalender vom Jahre*, 1855; A. Poulle, *De l'ère maurétanienne et de l'époque de la division de la Maurétanie Césarienne en deux provinces*, dans *Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, 1862, t. VI, p. 261 sq.; *Recueil de la Soc. arch. de Constantine*, 1871-1872, p. 51; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8630; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, præf., p. VI; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrét. d'Afrique*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie*, 1908, t. XII *a*, p. 282, n. 305. La troisième ligne de l'inscription est entourée d'un cadre et paraît avoir été gravée après coup pour remplacer une ligne effacée.

rant de la succession des consulats. C'est même ce qui explique l'emploi, dans notre inscription, d'une seconde date, rapportée à une ère locale, mais dont l'auteur était sûr, après une première date, pour ainsi dire officielle, mais sur laquelle planait une sorte d'incertitude.

L'emploi de ces deux dates peut donner lieu à une autre remarque. Les auteurs de l'*Art de vérifier les dates* disent que « Gensérie data de l'époque de la prise de Carthage les années de son règne ». On en doit conclure que cette époque servit de point de départ à une ère nouvelle, d'après laquelle on dut, dès lors, compter les années dans les contrées soumises à la domination des Vandales. Ce qui le prouve, d'ailleurs, ce sont les médailles frappées à Carthage par ordre de Gensérie et sur lesquelles on lit les dates K ANNO IIII et K. ANNO V; c'est encore que Justinien, devenu maître de l'Afrique septentrionale, crut nécessaire d'y établir une nouvelle ère, ce qu'il n'aurait certainement pas fait si l'on avait continué jusqu'à ce moment à y dater par l'ère de la province et par les fastes consulaires.

Ce fait admis, on ne peut supposer que, dans une ville soumise au conquérant vandale, on ait employé sur un monument public cette dernière façon de dater; c'eût été déclarer publiquement qu'on ne reconnaissait pas l'avènement de la dynastie vandale et, certainement, du caractère dont était Genséric, la bravade ne fût pas demeurée impunie. Que conclure de tout ceci? C'est qu'à l'époque où l'inscription fut gravée, c'est-à-dire au 3 août 455, la Maurétanie sétifienne n'était pas encore au pouvoir de Genséric; en d'autres termes, c'est que ce prince ne fit la conquête des trois Maurétanies qu'après son expédition d'Italie et la prise de Rome, laquelle eut lieu, comme on sait, le 12 juin de la même année.

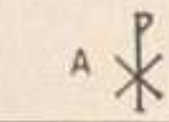
L'explication donnée par L. Renier au sujet des mots *post mortem Domini* peut sembler bien insuffisante. Si le lapicide voulait supputer les années depuis la mort du Christ, la difficulté était si insignifiante qu'on s'explique difficilement qu'il n'aurait pu en venir à bout. S'il a employé cette formule, c'est qu'elle représentait un procédé fréquemment employé dans l'Église d'Afrique. Celle-ci commençait l'année au 25 mars, jour qu'elle tenait pour l'anniversaire de la mort du Sauveur; il s'ensuit que les localités qui suivaient le comput africain voyaient l'année civile fractionnée en deux sections, l'une *ante pascha*, l'autre *post pascha;* par conséquent, l'ère provinciale était scindée, elle aussi, en deux sections qui portaient les désignations de *ante mortem Domini* pour la période antérieure au 25 mars, et *post mortem Domini* pour la période postérieure à cette date. Ce qui serait de nature à surprendre, c'est que l'inscription de Sétif est, jusqu'à ce jour, la seule qui offre cette mention, bien que l'emploi de l'ère de Maurétanie soit des plus fréquents, observe le P. de Buck; à quoi J.-B. De Rossi répond que cette inscription est d'un type exceptionnel, c'est une inscription liturgique. Elle fait mémoire, non d'un martyr de la persécution vandale, imaginé par L. Renier, mais de saint Laurent, le célèbre diacre romain, dont les reliques étaient déposées dans un oratoire ou dans une basilique le 3e jour du mois d'août, de sorte que, si la dédicace de cet oratoire ou de cette basilique avait été célébrée au moyen de cette disposition, l'octave qu'il était d'usage de faire en pareille circonstance tombait le 10e jour du mois d'août, jour de la fête de saint Laurent.

La simple mention de l'ère de Maurétanie peut conduire à des constatations topographiques qui ne sont pas sans importance. Une pierre trouvée, en 1895, à Khermet el Ma el Abiod, entre Constantine et Sétif, est datée de l'an 435 de l'ère de Maurétanie, qui correspond à l'année 474 de l'ère chrétienne [1] :

IN HOC LOCO SVNT MEMO
RIE SANC · MARTIRVM
LAVRENTI·IPPOLITI·
EVFIMIE MINNE
ET DE CRVCE DNI
DEPOSITE DIE III NO
NAS FEBRARIAS ANP
CCCC XXX V

« Ce document, écrit M. R. Cagnat, permet de rectifier le tracé de la frontière de Numidie vers l'ouest. On admettait jusqu'ici que cette frontière, après avoir suivi l'oued Endja, passait entre Cuicul et Mons et descendait en ligne droite jusqu'au chott Beïda (entre *Perdices* et *Nova Sparsa*). Nous voyons maintenant que la région voisine d'Aziz ben Tellis et de Bordj Mamra était comprise dans la Maurétanie, puisqu'on s'y servait pour la supputation des années de l'ère maurétanienne [2]. »

L'emploi de l'ère de Maurétanie nous amène à une autre observation. Une inscription de Ternaten, localité ayant fait partie de l'ancienne Maurétanie Césarienne, est ainsi libellée [3] :



MEMORIAM
ARCELLI RECE?
?IT ΔIE MARTI? LV
NA XXI·IDV? AVG
V?TA? APCCCCXLI

Memoria Marcelli. Recessit die martis luna XXI, idus augustas, a(nno) p(rovinciæ CCCCXLI (ou CCCCXCI).

En 441 de l'ère maurétanienne, soit 480 de l'ère chrétienne, le jour du mois lunaire indiqué ici n'est pas un mardi, mais un mercredi, tandis qu'en 491 (= 530 de notre ère) ce même jour tombe un mardi, le 13 août. D'après cela, il faudrait corriger à la sixième ligne L en C, « mais en 530, la lune, au 13 août, n'avait encore que quatre ou cinq jours, suivant les cycles; en tout cas, son âge réel comportait une différence de plus d'un demi-mois avec celui qui est indiqué sur la pierre. De là, raison de douter. Si nous revenons à l'année 480, nous constatons que, cette année-là, le 13 août était une lune XXIe, XXIIIe ou XXIIIe dans les cycles. Il y a donc très sensiblement concordance. Comme nous avons à choisir ici entre deux erreurs, il faut prendre la moindre. Que l'on se trompe d'un jour dans la semaine, que l'on prenne un mercredi pour un mardi, c'est ce qui arrive souvent, et à tout le monde. Mais que l'on se trompe de quinze jours dans l'âge de la lune, que l'on marque la pleine pour la nouvelle, ou le dernier quartier à la place du premier, c'est complètement impossible. Il faut donc s'en tenir à l'année 480, *provinciæ CCCCXLI.* » Les chrétiens du Ve siècle n'avaient pas de moyen plus ordinaire d'être fixés sur l'âge de la lune que les premiers traités qui circulaient alors sous le nom de *libri*

[1] R. Cagnat, *Chronique d'épigraphie africaine*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1895, p. 319 sq. — [2] *Ibid.*, cf. E. Michon, *Nouvelles ampoules à eulogies*, dans *Mém. de la Soc. nat. des anti. de France*, 1897, p. 299; Ch. Clermont-Ganneau, *Le culte de saint Mennas en Maurétanie*, dans *Mél. d'arch. orient.*, t. II, p. 180-181; A. Toulotte, *Le culte des saints Sébastien, Laurent, Hippolyte, etc., aux Ve et VIe siècles dans les provinces africaines*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 206-208. — [3] L. Demaeght, dans le *Bull. trimestr. de géogr. et d'archéol.*, Oran, 1891, t. XI, p. 412.

paschales et dont plusieurs nous sont parvenus. Parmi ceux-ci, deux ont été rédigés en Afrique, le plus récent des deux à Carthage en 455; cependant ni l'un ni l'autre ne satisfait aux données de l'inscription. Les deux autres computs, basés, comme les africains, sur le cycle de 84 ans, sont romains; « l'un d'eux fut en usage au IVe siècle et au commencement du Ve; il donne au 13 août la lune XXIII, comme le deuxième de Carthage; l'autre, dressé à Rome en 447, correspond exactement à notre inscription; il a, au 13 avril, la Pâque avec la lune XVII, ce qui donne pour le 13 août, *luna XXI* [1]. La même solution se présente dans le *Paschale* de Victorinus d'Aquitaine, établi à Rome en 457 [2]. »

Ainsi notre inscription nous révèle que, pendant une période de temps qui ne va pas au delà de l'année 455, le pape saint Léon Ier, ayant pris, comme le savons par d'autres documents, la direction des Églises de Maurétanie, y introduisit le comput romain de 447. Une fois établi cet usage pascal dans les provinces alors détachées de la primatie de Carthage et demeurées romaines, il s'y maintint au moins jusqu'à l'année 480.

Les inscriptions supputées d'après l'ère de Maurétanie sont, de beaucoup, les plus nombreuses en Afrique [3], bien que ce mode de supputation ne se soit pas introduit dans les provinces de Byzacène, de Proconsulaire et de Numidie, et qu'on rencontre — exceptionnellement, c'est vrai — dans la Maurétanie Césarienne la supputation indictale [4]. Ces inscriptions s'échelonnent entre les dates extrêmes 238 et 593 et se répartissent de la manière suivante : 238, une; 261, une; 324, deux; 329, 331, 332, 339, 342, 345, 349, 351, toutes à un exemplaire; 352, deux; 360, 365, 371, 377, 383, 384, toutes à un seul exemplaire; 390, deux; 394, un [5]; — au Ve siècle : 405, quatre exemplaires; 406, un; 408, deux; 414, 415, 418, 419, 422, 429, 430, 433, 434, 440, 442, 444, 448, toutes à un exemplaire; 450, deux; 452, deux; 454, 457, 461, 467, 468, 469, 471, toutes à un seul exemplaire; 474, deux; 475, 480, 483, 491 [6], 493, 494, toutes à un seul exemplaire; 495, deux [7]; — au VIe siècle : 527, 536, 583, 593; toutes à un exemplaire. On voit, d'après cette statistique que de nouvelles trouvailles peuvent enrichir chaque année, que l'usage du comput introduit par Léon Ier n'obtint qu'un succès d'estime parmi les fidèles.

Sur l'origine de l'ère de Maurétanie, les conjectures n'ont pas manqué [8]. On s'accordait à reconnaître que le point de départ de cette ère provinciale était l'époque où la Maurétanie fut réunie à l'empire romain, mais on différait beaucoup quant à la date précise de cette incorporation. Pline donne à entendre qu'elle eut lieu immédiatement après la mort de Ptolémée, ce qui la fixerait à l'an 40 de Jésus-Christ. Il a raison et une inscription trouvée à Bougie (= *Saldæ*), conservée au musée d'Alger [9], donne la date provinciale accompagnée de la mention des consuls :

. . . . . .
QVE DEDICATA VIIII KAL·
IANVARIAS T·SEXTIO·LATERANO C·C·...O
RVFINO COS·A·P·CLVIII OB CVIVS DEDICATIO
NEM SPORTVLAE DATAE SVNT

Suivant les intentions de Marcus Aufidius, fils de Marcus, de la tribu arnienne, honoré d'un cheval public, surnommé Honoratus; de plus, décurion de la colonie; — une statue lui a été dédiée, et, à l'occasion de cette dédicace qui a eu lieu sous les consuls T. Sextus Lateranus et C. C. Rufinus, en l'an 158 de la province, des distributions de vivres ont été faites aux clients de la famille.

En 197 de notre ère furent consuls Appius Claudius Lateranus et Maurius Rufinus. Il y a des variantes pour les *nomina*, mais les *cognomina* sont identiques à ceux de l'inscription. En partant de ce fait, que l'année provinciale 158 répondait à l'an 197 après Jésus-Christ, on est amené à conclure que le point de départ de l'ère maurétanienne est l'an 40, époque du meurtre de Ptolémée. Cette conclusion, contrôlée par d'autres documents épigraphiques, est hors de contestation [10].

D'autres textes épigraphiques sont venus depuis confirmer, s'il en eût été besoin, ce point chronologique [11]. De tous les monuments épigraphiques portant la mention de l'ère provinciale, il ressort que celle-ci a été généralement notée sous une forme abrégée. On rencontre à peu près également les sigles ANN·PROV, ou bien ANN·PR. ou plus simplement A·P. qui représentent et remplacent les mots *anno provinciæ*.

XVI. Ère des Séleucides. — L'usage de l'ère de Bostra ne s'étendit pas vers le nord au delà des limites de la Trachonitide; entre ce district et le premier village de la banlieue de Damas, s'étend une plaine déserte qui va rejoindre à l'est le grand désert de Syrie, et qui a constitué de tout temps une limite naturelle entre le pays damasquin et la province

[1] L. Duchesne, *Note sur une inscription maurétanienne de l'année 480*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1892, p. 314-316. — [2] *Ibid.*, p. 315. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8630, 8634, 8637, 8638, 8639, 8642, 8644, 8648, 8649, 8708, 9271, 9286, 9289, 9693, 9708, 9709, 9713, 9716, 9718, 9731, 9733, 9751, 9752, 9793, 9804, 9866, 9869, 9870, 9871, 9877, 9878, 10927; L. Duchesne, dans *Bull. arch. du Comité*, 1892, p. 314 sq.; G. Boissier, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, séance du 12 mai 1889; Fabre, dans *Bull. d'Oran*, 1900, p. 399-408; R. Cagnat, dans *Bull. arch. du Comité*, 1895, p. 329; L. Demaeght et J. Poinssot, dans *Bull. trim. des antiq. afric.*, 1882, p. 137, n. 43; p. 206, n. 51; p. 207, n. 53; p. 271, n. 123; p. 272, n. 124; 1884, p. 100, n. 345; p. 101, n. 346; Poulle, dans *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 384, n. 79; p. 385, n. 80; p. 400, n. 92; S. Gsell, dans *Bull. arch. du Comité*, 1899, p. 459, n. 10; R. Cagnat, dans même recueil, 1895, p. 328; L. Demaeght, dans *Bull. trim. des antiq. afric.*, 1884, p. 286, n. 575; p. 290, n. 581, 582, 583, 584; 1885, p. 3, n. 672; A. Héron de Villefosse, dans même recueil, 1885, p. 189, n. 901, 902; p. 190, n. 903; p. 191, n. 904; Troupel, dans le *Bull. d'Oran*, 1882, 1re série, n. 124; Goyt, dans *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1883, t. XXII, p. 148, n. 38; J. Schmidt, dans *Ephemeris epigraphica*, 1884, t. V, p. 485, n. 1056; R. Cagnat, dans *Bull. arch. du Comité*, 1895, p. 319; cf. 1892, p. 310, n. 39, 41, 42; p. 307, n. 28; A. Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1878, p. 143, 147, 148; P. Gauckler, dans *Bull. arch. du Comité*, 1892, p. 124, pl. XV; S. Gsell, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1895, p. 50, n. 9; p. 51, n. 10; p. 54, n. 17; G. Brochin, dans *Bull. arch. du Comité*, 1888, p. 429, pl. XIII; R. Cagnat, dans même recueil, 1889, p. 134 *e*, 135 *d*; L. Duchesne, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1889, p. 94. — [4] H. Chardon, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1900, p. 144, pl. V; p. 146. — [5] Une épitaphe de Sétif, publiée par S. Gsell, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 50, n. 9, porte cette date incomplète : CCCX... — [6] Date douteuse. — [7] Plus deux épitaphes, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9716, 9866, où l'on ne peut reconnaître que le nombre des centaines. — [8] F. Prévost, *Note sur la détermination de la date de l'ère provinciale d'Afrique*, dans *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 800-802; A. Berbrugger, *L'ère maurétanienne*, dans *Revue africaine*, 1856, t. I, p. 20-26. — [9] N. 185. — [10] C'est après avoir fait cette démonstration qu'Adr. Berbrugger eut connaissance d'une brochure signée Y. Z. et portant à la main sur la couverture : *Auctore de Buck bollandista*, et aboutissant au même résultat. C'est l'inscription et la brochure dont nous avons parlé au début de ce paragraphe. — [11] A. Poulle, *De l'ère mauritanienne et de l'époque de la division de la Mauritanie Césarienne en deux provinces*, dans *Annuaire de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, 1862, t. VI, p. 261 (*sic*, pour 161)-183.

méridionale. Au village de Lebaba (*Deir Alî*), le premier lieu habité que l'on rencontre lorsqu'on quitte la Trachonitide pour se rendre à Damas et qu'on a traversé le petit désert, il se trouve une inscription intéressante à plus d'un titre, et qui prouve que l'ère des Séleucides y était usitée. Cette inscription constate la construction d'une synagogue des hérétiques marcionites, par les soins d'un ancien nommé Paul, et elle est datée de l'année 630 [1] :

Συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν
κώμ(ης) Λεβάβων τοῦ κ(υρί)ου
κ[α]ὶ σ(ωτῆ)ρ(ος) Ἰη(σοῦ) Χρηστοῦ,
προνοίᾳ Παύλου πρεσβ(υτέρου),
τοῦ ϡχ' ἔτους

L'année 630 de cette ère commence le 1er octobre 318. Épiphane, qui écrivait dans la seconde moitié du IVe siècle, témoigne de la persistance de la secte des marcionites en Syrie de son temps. Il est donc clair que l'année 630 ne peut être comptée d'après une ère moins ancienne que celle des Séleucides.

Pour Damas et Émèse, l'usage de l'ère des Séleucides est attesté par les médailles; pour Palmyre, par de nombreuses inscriptions; pour quelques localités moins importantes, telles que Abila de Lysanias, Maloula et les villages de la banlieue de Damas, on peut invoquer le témoignage des inscriptions funéraires païennes, datées des années 509, 512, 555, 572, qu'il serait difficile de rapporter à une autre ère. A Hamah ou Épiphanie, la principale ville de la vallée de l'Oronte, au nord d'Émèse, l'ère qui figure sur les médailles n'est point celle des Séleucides, mais au village de Kéfarbou, situé à deux lieues à l'ouest de Hamah, Waddington a trouvé une inscription chrétienne avec la date 851, et la troisième indiction, qui se rapporte certainement à l'ère des Séleucides [2] :

+ Ἀνελθεν μηνὶ Ἀρτημησίου τοῦ ανω' ἔτους, ἰνδ. γ' +

La date correspond au mois de mai 540 de notre ère.

Enfin, à une journée de marche au nord de Hamah, dans les montagnes d'El Barah, dans ce district rempli des plus magnifiques ruines chrétiennes, la seule ère en usage est encore celle des Séleucides.

La seule inscription païenne datée, dans ce district où les monuments sont presque sans exception de l'époque chrétienne, est une inscription funéraire de l'an 498, ce qui établit une forte présomption en faveur de l'ère des Séleucides. Quant aux inscriptions chrétiennes, les dates descendent jusqu'aux années 710, 720, 728, 731, 741 et 877, qui tomberaient toutes longtemps après l'établissement de l'islamisme, si on les rattachait à une ère plus moderne que celle des Séleucides. Or, on ne peut admettre que les monuments d'El Barah et des environs aient été construits à une époque où le christianisme n'était plus la religion dominante; bien au contraire, ces belles ruines attestent à chaque pas la présence d'une population riche et civilisée, dans toute la ferveur du christianisme, élevant des églises magnifiques, des habitations spacieuses, des tombes monumentales, et y gravant partout le symbole de sa foi, la croix, le monogramme du Christ, et des sentences pieuses tirées de l'Écriture sainte. Tout cela ne pouvait plus avoir lieu après l'invasion musulmane, et l'état même des ruines montre qu'après la conquête ces montagnes furent abandonnées par leurs anciens habitants, et très peu colonisées par les envahisseurs musulmans.

Du reste, il nous sera facile de prouver que l'ère des Séleucides est la seule qui s'applique parfaitement à la triple donnée chronologique fournie par quelques inscriptions, c'est-à-dire l'année, le jour du mois et l'indiction. Prenons par exemple une inscription gravée au-dessus de l'entrée d'un grand tombeau creusé dans le roc, à Khirbet Hâs; elle est datée du vingtième jour de xanthicus de l'année 741, et de la treizième indiction [3] :

+ Ἐτελιώθη τὸ μνημεῖον ἔτους αμψ',
μη(νὸς) Ξανδικοῦ κ' ἰνδι[κτ]ίωνος ιγ' +

La 13e indiction commence le 1er septembre 429, l'inscription est donc du mois d'avril 430, car l'ère des Séleucides commence elle-même au 1er octobre de l'année 312 avant Jésus-Christ; ainsi l'année 741 commence au 1er octobre 429. Mais, d'un autre côté, la treizième indiction constantinienne, la seule en usage en Orient, commençant au 1er septembre de la même année et le mois syro-macédonien de xanthicus correspondant à notre mois d'avril, il y a donc accord complet et la date du tombeau est le 20 avril de l'an 430 de l'ère chrétienne.

L'inscription de Kéfarbou dont nous venons de parler fournit un second exemple également concluant; ici la date est le mois artémisius de l'année 581, et la troisième indiction : l'année 851 des Séleucides commence au 1er octobre 539 de notre ère, la troisième indiction au 1er septembre de la même année et le mois artémisius correspond au mois de mai; l'inscription fut donc gravée au mois de mai de l'année 540.

Une troisième inscription copiée à Deir Sanbil conduit au même résultat [4] :

+ ἔτους κψ', ἰνδ(ικτιῶνος) ζ' ἐτε[λεσ]θε. Αιβανίου.

L'année 720 des Séleucides commence le 1er octobre 408, et la septième indiction, le 1er septembre de la même année.

La date la plus basse rencontrée est le mois de mai de l'an 556 de l'ère chrétienne, soit soixante-cinq ans environ avant l'invasion musulmane.

XVII. Bibliographie. — M. Abel, *Nouvelles inscriptions grecques de Bersabée*, dans *Revue biblique*, 1904, 2e série, t. I, p. 266 sq. — Belley a publié une série de dissertations dans les *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVI, p. 391 : *Dissertation sur les ères des villes d'Épiphanie de Syrie et de Cilicie;* p. 406 : *Dissertation sur l'ère de la ville d'Augusta en Cilicie;* p. 415 : *Dissertation sur l'ère de Scythopolis, ville de Palestine;* p. 429 : *Observations sur les médailles de Diospolis et d'Éleuthéropolis, en Palestine;* p. 440 : *Observations sur quelques médailles singulières de la ville de Césarée de Palestine;* p. 456 : *Dissertation sur les ères de la ville et de la colonie de Sinope;* — t. XXVIII, p. 557 : *Dissertation sur l'ère de la ville d'Abila en Célésyrie;* p. 368 : *Observations sur l'ère de Pella, de Dium et de Canatha, villes de Célésyrie et sur la prétendue ère de Ramatha, ville de Palestine;* — t. XXX, p. 262 : *Dissertation sur les ères de la ville de Rhosos ou Rhosus en Syrie;* p. 271 : *Observations sur une médaille frappée par les habitants d'Antioche, sous le gouvernement de Trajan, père de l'empereur Trajan;* p. 287 : *Dissertation sur l'ère de Balance en Syrie;* p. 294 : *Dissertation sur l'ère de Nicopolis en Palestine;* p. 307 : *Observations sur l'ère et sur les médailles de la ville de Bostres en Arabie;* p. 324 : *Dissertation sur l'ère des villes de Germanicopolis et de Néoclaudiopolis en Paphlagonie;* — t. XXXII: p. 685 : *Dissertation sur l'ère de Césarée du Liban et sur les honneurs divins rendus à Alexandre le Grand;* p. 695, *Dissertation sur les ères de la ville de Leucas en Célésyrie;* p. 707 : *Dissertation sur l'ère d'Anazarbe;* — t. XXXV, p. 608 : *Observations sur les médailles et sur*

[1] Le Bas et Waddington, n. 2558. — [2] *Ibid.*, n. 2639. — [3] *Ibid.*, n. 2657. — [4] *Ibid.*, n. 2664. Ch. Clermont-Ganneau, *L'inscription nabatéenne de D'meir et l'ère des Séleucides, dite ère des Romains*, dans *Revue critique*, 1885, t. XIX, p. 88-92.

l'ère d'Antioche sur le Sarus, appelée aussi Adana en Cilicie. — A. Berbrugger, *L'ère mauritanienne*, dans *Revue africaine*, 1856, t. I, p. 20-26, 217, 313. — B. Borghesi, *Œuvres complètes*, t. II : *Œuvres numismatiques*, Paris, 1864; p. 345 : *Sull'era Bitinica*; p. 435 : *Dell' era Efesina.* — Cl. Cardinali, *Intorno all' era ispanica ed ai marmi scritti che la ricordano*, dans *Dissertazioni del l'Acad. rom. di archeol.*, t. IX, p. 215-271. — G. Cascioli, *La persecuzione di Diocleziano e l'era dei martiri*, in-12, Roma, 1903. — C. Cavedoni, *L'era dei martiri o sia di Diocleziano illustrata col riscontro delle antiche iscrizioni greche del l'Egitto, con un appendice*, dans *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, Modena, 3e série, t. VII, p. 257-301. — Ch. Clermont-Ganneau, *Archeological researches in Palestine*, in-8°, London, 1896, t. II, p. 419-429; *Épitaphes chrétiennes grecques du VIe siècle recueillies à Bersabée et permettant de fixer avec précision à l'an 199 de notre ère l'ère d'Éleuthéropolis*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1904, p. 54-55. — V. D[e] B[uck], *Explication de deux épigraphes chrétiennes... ou détermination de l'ère de la province de Mauritanie*, dans *Collection de précis historiques*, 1854, p. 477; 1856, p. 81-90, 105-111. — J.-B. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Roma, 1861, t. I, p. IV-VII. — F. Fita y Colomé, *Indicciones griegas en lapidas visigoticas*, dans *Boletin de la Academie de la historia*, 1892, t. XXI, p. 5-19. — A. Giry, *Manuel de diplomatique*, in-8°, Paris, 1894, p. 88-90. — H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 2 vol., Leipzig, 1880-1885. — R. G(iard), *De l'emploi de l'ère chrétienne dans les actes carolingiens*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1901, t. XLII. p. 715. — G. A. Hamberger, *De epochæ christianæ ortu et auctore*, dans Martini, *Thesaurus dissertationum*, Ienæ, 1688, t. III *a*, p. 241-303. — J. Heller, *Ueber den Ursprung der sogenanten spanischen Aera*, dans *Sybel's Historische Zeitschrift*, 1874, t. XXXI, p. 13-32. — E. Hübner, *Inscriptiones Hispanæ christianæ. Supplementum* in-4°, Berolini, 1900, pref., p. VII-IX. — Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, in-8°, Berlin, 1825-1826. — B. Krusch, *Studien zur christlichen mittelalterlichen Chronologie der 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen*, in-8°, Leipzig, 1880. — G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, in-fol. Le Caire, 1907, p. XXIV-XXV. — J.-A. Letronne, *Matériaux pour servir à l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie contenus dans trois mémoires académiques sur des inscriptions grecques des Ve et VIe siècles*, in-8°, Paris, 1832, p. 101-110. — F. Martroye, *Chronologie de Théophane*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1910, p. 292-295. — A. Mentz, *Beiträge zur Osterfestberechnung bei den Byzantinern*, Königsberg, 1906. — G. Oppert, *Ueber die Entstehung der Æra Dionysiana und der Ursprung*, dans *Verhandlung der Berliner Gesellschaft für Anthropologie Etnhologie und Urgeschichte*, 1900, t. XXXII. — A. Poulle, *De l'ère maurétanienne et de l'époque de la division de la Maurétanie Césarienne en deux provinces*, dans *Annuaire de la Société archéologique de la province de Constantine*, 1862. t. VI, p. 261 sq. (*sic*, pour 161)-183. — F. Prévost, *Note sur la détermination de la date de l'ère provinciale d'Afrique*, dans *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 800-802. — L. Renier, *Sur une inscription chrétienne découverte à Sétif*, dans *Revue archéologique*, 1850-1851, p. 369-372. — J. Rouvier, *Les ères de Botrys et de Béryte*, dans *Journal international l'archéologie numismatique*, Athènes, 1899. — Ch.-Em. Ruelle, *Chronographia*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. I, p. 1128-1133. — F. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, Berlin, 1897. — L. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte. Description des monnaies autonomes et impériales de la Palestine et de l'Arabie Pétrée*, in-8°, Paris, 1874. — D. Serruys, *De quelques ères usitées chez les chroniqueurs byzantins*, dans *Revue de philologie*, 1907, t. XXXI, p. 151-189; *Les transformations de l'æra Alexandrina minor*, dans même revue, 1907, t. XXXI, p. 251-264. — S. Vailhé, *L'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée*, dans *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 310-314; *Encore l'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 215-219. — H. Vincent, *L'ère d'Éleuthéropolis*, dans *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 437-439. — C. L. Visconti, *Dell 'uso ed utilita dei monumenti cristiani cronologici anteriori al uso dell'era volgare per la storia e cronologia della Chiesa*, in-4°, Roma, 1856. — W. H. Waddington, *Les ères employées en Syrie*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscript.*, 1865, p. 35-42. — N. de Wailly, *Éléments de paléographie*, in-4°, Paris, 1838, t. I, p. 40-65. — A. Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica*, in-4°, Roma, 1840, t. III, p. 347-353.

H. Leclercq.

ÉRÉMITISME. La vie érémitique ou anachorétique comporte, pour celui qui s'y adonne, une séparation complète avec le monde, un isolement absolu. Comme on ne se retire pas au désert pour y écrire ses *Mémoires*, les ermites sont moins connus par leurs confidences que par la légende, qui s'est emparée d'eux. De celle-ci il est prudent de rabattre beaucoup, au risque de ne plus rien savoir. Ce qui est certain, c'est que l'initiateur de cette vie solitaire et mortifiée fut un Égyptien nommé Paul, qui vivait sous la persécution de Dèce. Il eut un grand nombre d'imitateurs; le peu que nous savons de ces hommes d'une trempe exceptionnelle n'enrichit guère le domaine de l'archéologie. L'isolement, l'indigence ne sont guère propices aux œuvres monumentales et les ermites professaient de s'en tenir au-dessous de l'indispensable. Un trou, agrandi ou rétréci, dans un rocher, une flaque d'eau ou bien une source, un coin de terre où poussait leur maigre ration, c'était assez pour eux, et c'était tout. Rien de tout cela n'a laissé trace.

Sans doute on a découvert ou pensé découvrir, dans la Thébaïde, la Cappadoce, ailleurs encore, nombre d'excavations pratiquées dans le roc plus ou moins friable. Souvent un détail indique que l'homme et l'outil y ont eu leur rôle, mais il est tout à fait arbitraire d'imaginer à ces réduits une haute antiquité, afin de répandre sur eux le lustre des grands noms de fondateurs de l'anachorétisme. Il est presque toujours impossible d'identifier ces grottes, ces anfractuosités, qui n'ont pas cessé d'être creusées et habitées jusqu'à des époques très voisines de la nôtre.

Il est certain que, parmi tant de reclus qui s'enfoncèrent dans la solitude, beaucoup persévérèrent jusqu'à la mort, d'autres furent surpris par elle, mais il semble que, dans la plupart des cas, la vie érémitique fut un exercice spirituel d'une durée limitée, une retraite à l'heure où l'appel de Dieu se faisait entendre à l'âme, retraite plus ou moins prolongée. Saint Antoine d'Égypte quitte sa solitude, vient séjourner dans les monastères, pousse même sa pointe jusqu'à Alexandrie pour y converser avec saint Athanase, puis retourne se retremper dans le silence. Saint Hilarion, saint Pakhôme, saint Benoît débutent à leur rôle d'instituteurs du cénobitisme par une expérience personnelle, de durée variable, de la vie érémitique. Saint Basile a commencé, lui aussi, par une sorte de noviciat anachorétique. Dans la Vie de saint Benoît, le jeune fugitif nous est montré débusqué, pour ainsi dire, de sa retraite par l'admiration de ses disciples, mais dans sa règle, il prévoit le cas où un religieux, après un séjour dans le monastère, retournera vivre en pleine solitude.

La règle érémitique n'était pas le rouleau compresseur imaginé depuis; elle respectait les individualités et admettait un genre de vie multiforme dans l'unité de l'attachement au Christ. La largeur des prescriptions laissait chacun libre de se porter vers l'objet de son attrait personnel quant à la mesure de solitude, de prière, de pénitence. La réclusion absolue de Jean de Lycopolis est une exception, presque une excentricité. Beaucoup de moines habitaient une cellule isolée, d'autres s'associaient à deux ou à trois. A Nitrie, un groupe de moines s'assemblait dans l'église deux fois la semaine pour la prière commune, puis se séparait. Ceux-ci méritaient-ils le nom d'anachorètes et le portaient-ils en réalité? On en peut douter. Leur vie comportait une proximité d'habitation qui semble avoir marqué précisément la séparation entre le concept cénobitique et le concept érémitique. Point n'est besoin de s'éloigner pour toujours, mais il faut s'éloigner à honnête distance. L'excentricité de Macaire d'Alexandrie l'entraîne un jour à quitter le désert des Cellules pour aller vivre, nu comme la main, six mois durant, parmi les marais, d'où il revient après cette excursion, mordu, à tel point hideux, boursouflé, défiguré, méconnaissable, qu'on ne le reconnaît plus qu'à sa voix. Voici un anachorète; il est clair que, pendant sa villégiature de six mois, le saint pénitent n'aura vu âme qui vive et aura vécu de feuillage et de racines.

Les stylites et les dendrites ne sont pas des ermites, car leur installation paraît généralement voisine d'une agglomération.

L'histoire de l'érémitisme reste et restera longtemps à écrire. Elle se composera peut-être un jour d'un catalogue de noms propres et, en regard de quelques-uns d'entre eux, une anecdote, quelques historiettes. Peut-être ne faut-il accorder à celles-ci qu'une confiance très restreinte. Les rares monuments que nous connaissions sur des ermites sont quatre inscriptions d'Egypte mentionnant le titre d'anachorète comme la profession du défunt.

Cheik Abadéh, nécropole antique d'Antinoë, 1903, conservé au musée du Caire; calcaire, haut., 0 m. 63; larg., 0 m. 30 [1] :

```
ЄK▒▒▒
```

cf. Platner et Bunsen, *Beschreib. Roms*, t. III, 2e part., p. 450; Marangoni, *Delle cose gentilesche trasportate ad uso d. crist.*, p. 46; F. Piper, *Mythol. und Symbolik*, t. I, p. 47, 217.

H. Leclercq.

ESCABEAU. L'usage de l'escabeau sur les monuments chrétiens sert à signaler la dignité de celui ou de celle à qui il est attribué. Ce petit meuble, que d'aucuns trouvent gênant, tire peut-être son importance de ce mot du psaume : *Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*; c'est le lointain souvenir d'une attitude triomphale? Sur les fresques, sur les sarcophages, le Christ, la Vierge, un saint est assis sur une chaise à dossier, et, sous ses pieds, un escabeau. Les mosaïques nous en donnent quelques exemples [1]. Par un raffinement de respect, l'escabeau était parfois voilé (voir Housse).

H. Leclercq.

ESCLAVES. — I. I-IIIe siècles. II. Rang social. III. Martyre. IV. Mariage. V. Affranchissement.

I. I-IIIe siècles. — Il a existé des esclaves chrétiens en grand nombre; quelques noms à peine nous ont été conservés. Quelle fut leur condition? Celle de la multitude d'autres esclaves, tourbe anonyme que les écrivains de l'antiquité nous décrivent misérable, perverse, redoutable autant qu'opprimée, avilie, persécutée. Les historiens modernes ont patiemment colligé les textes et en ont composé un tableau répugnant et révoltant. Est-il exact? Ceci est une autre affaire. L'esclavage antique touche à des questions sociales si graves et si enchevêtrées qu'il faut en laisser l'étude à ceux qui y trouvent prétexte à dénigrement ou à apologétique. Notre dessein est moins ambitieux.

Au cours de sa prédication, renfermée dans les frontières de la Palestine, Jésus-Christ avait vécu au sein d'une société que l'esclavage n'avait que légèrement effleurée : c'est ce qui peut expliquer son silence et jusqu'à l'absence d'allusion au monde servile dans les paraboles composées d'après les données de la vie ambiante. Les apôtres et les premiers disciples, tous originaires de la même contrée, ayant borné leur horizon à la même société juive, ne purent échapper à une surprise attristée lorsque les étapes de l'apostolat les mirent en présence d'un état de chose qu'ils devaient soupçonner à peine et que, peut-être, mirent-ils quelque temps à comprendre. Leurs écrits authentiques ne témoignent pas d'une indignation très vive à la vue de ces excès de misère, d'injustice et de cruauté dont les auteurs anciens nous font un complaisant étalage. De la part d'hommes tels que les apôtres de Jésus, cette indifférence a surpris et même scandalisé, et tandis que les uns ont parlé de couardise, les autres ont répondu modération. Il est incontestable qu'aucun écrit apostolique ne nous apprend l'impression produite sur saint Paul, saint Pierre, saint Jean, saint Jacques ou saint Jude par le spectacle de l'esclavage et ainsi nous ne sommes pas en mesure de dire ce qu'ils en ont pensé. Il est non moins incontestable qu'ils ont adopté à l'égard de cet état social une méthode d'intervention à si lointaine échéance que nous sommes autorisés à dire qu'ils l'ont toléré. Si l'esclavage s'était offert à leurs yeux tel que nous le voyons, se fussent-ils conduits à son égard avec une semblable tolérance? Quoi qu'il en soit, il paraît difficile de leur faire un mérite d'une condescendance qui n'aurait eu pour dessein que d'épargner à l'édifice branlant et vieilli du monde antique une secousse qui pouvait consommer sa ruine. Quelques siècles plus tard, nous voyons des papes de Rome relever des peuples entiers de leur serment d'obéissance à leurs rois ou à leurs empereurs et on hésite à comparer la gravité des conflits politiques qui provoquent ces mesures à la gravité du problème moral de l'esclavage.

La condition des esclaves était, incontestablement, si misérable qu'elle devait attirer l'attention de ceux qui venaient soulager toutes les infortunes. Est-ce la crainte de provoquer une révolte et tous les désordres, toutes les ruines qui en résultent, ou bien est-ce l'espoir d'une réforme plus universelle et plus accélérée qu'elle ne le fut en réalité, qui détourna les apôtres d'un rôle différent de celui qu'ils adoptèrent? Il importe peu de poser ces questions, qui demeureront toujours sans réponse. Ce qui est hors de doute, c'est qu'au Ier siècle de notre ère les esclaves constituaient dans l'empire une puissance redoutable et redoutée. L'an 54, une dame romaine est accusée parce que, « en ne maintenant pas sous un joug assez ferme les armées d'esclaves qu'elle possédait dans les Calabres, elle mettait en péril la sûreté de l'État [2]. » L'an 24, un mouvement d'esclaves ruraux s'organisa dans le sud de l'Italie et fut facilement réprimé, mais « Rome, dit Tacite, avait commencé à trembler à cause de la multitude des esclaves qu'elle renfermait dans son sein [3]. » Les historiens nous ont conservé le souvenir des répressions cruelles exercées contre les esclaves; elles nous apprennent que les maîtres redoutaient autant qu'ils se sentaient haïs; les lois venaient leur prêter main-forte, les mœurs toléraient des rigueurs dont le simple récit nous révolte et, en présence d'un mal aussi universel, d'une situation à tel point entrée dans l'organisation sociale, on a le droit de se demander si l'indignation généreuse, l'appel à la liberté n'eussent pas jeté le monde dans un bouleversement dont les apôtres, après l'avoir provoqué, n'eussent rien retiré pour l'amélioration des hommes et de la société.

Les épîtres de saint Paul nous offrent quelques passages d'après lesquels il est aisé de deviner la nature et le ton de ses exhortations à cette catégorie misérable : « Esclaves, leur dit-il, obéissez à vos maîtres terrestres dans la simplicité de votre cœur, comme vous obéiriez au Christ; ne leur obéissez pas avec un empressement servile, qui ne cherche qu'à plaire aux hommes, mais du fond du cœur, pour faire la volonté de Dieu; servez avec bonne volonté, pour contenter Dieu et non les hommes et souvenez-vous que tout ce que vous ferez de bien, que vous soyez libres ou esclaves, Dieu vous le rendra [4]. » Aux maîtres, il disait : « N'ordonnez à vos esclaves que des choses justes, et, quand vous leur commandez, songez que vous avez un maître dans les cieux [5] ; ne pesez point sur eux par la terreur, mais souvenez-vous qu'ils ont le même Dieu que vous, et que ce Dieu vous jugera les uns et les autres, sans regarder à la condition des personnes [6]. » Cette exacte balance des devoirs réciproques doit être rappelée et servir de commentaire à une parole qui « contient en germe, a-t-on dit, la destruction future de l'esclavage » : « Il n'y a plus de différence entre le Juif et le Grec, l'esclave et l'homme libre, l'homme et la femme, vous êtes un dans le Christ Jésus [7]. »

Plus positive est l'indication suivante : « Vous avez

[1] Le Normand et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, in-4°, Paris, 1837-1861, t. III, pl. IX; Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 45; Bottari, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1737, t. I, pl. XXXVIII, XL; J. Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. XXVII; Garrucci, *Vetri ornati di pitture in oro*, in-fol., Roma, 1868, pl. XVIII, fig. 4; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 69; Deville, *Description d'un bas-relief en ivoire*, dans *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, IIe série, t. IV; C. Bayet, *Mémoire sur l'ambon conservé à Salonique*, dans *Arch. des missions*, nouv. série, t. III, p. 480; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Roma, 1878, pl. V, X. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Astres, fig. 1063, 1064. — [2] Tacite, *Annal.*, l. XII, n. 65. — [3] *Ibid.*, l. IV, n. 27. — [4] Ad Ephesios, VI, 5-8. — [5] Ad Colossenses, IV, 1. — [6] Ad Ephesios, VI, 9. — [7] Ad Galatas, III, 28.

été appelés à la foi étant esclaves; ne vous en inquiétez pas; mais si l'occasion s'offre à vous de devenir libres, usez-en avec empressement [1]... car vous avez été rachetés d'un trop grand prix pour être volontairement les esclaves des hommes [2]. » Cette occasion se présentait sans doute, mais d'une manière exceptionnelle, c'était l'affranchissement par rachat ou par testament qui ne paraissent pas avoir libéré un nombre appréciable d'individus. C'est une arme médiocrement efficace que la supplication quand elle se tourne vers l'intérêt. Nous en avons un exemple dans un billet adressé par saint Paul à un chrétien nommé Philémon, de qui un esclave fugitif s'était réfugié auprès de l'apôtre. Il est vraisemblable que le fugitif n'avait pris ce parti extrême et périlleux que parce que l'existence chez son maître lui paraissait insupportable; et ce maître était chrétien. Non seulement il se gardait d'affranchir ses esclaves, mais il les poussait à bout et à cette résolution désespérée de la fuite. L'apôtre ne pouvait se dispenser d'intercéder, mais il s'en acquitte avec des ménagements qui montrent bien que l'esclavage n'était pas contesté, même dans les conversations privées entre les chefs des Églises et les fidèles opulents. « Je viens, écrit Paul à Philémon, te supplier pour mon fils Onésime, que, étant prisonnier, j'ai engendré à Jésus-Christ. Autrefois il était pour toi sans valeur, maintenant il est également précieux à toi et à moi. Je te l'ai rendu : reçois-le comme mes entrailles. J'aurais désiré le conserver près de moi, afin qu'il me servît, en ton nom, pendant la captivité que je subis pour l'Évangile. Mais je n'ai pas voulu agir ainsi sans ton consentement. Reçois-le non plus comme un esclave, mais comme un frère chéri. Reçois-le comme tu me recevrais [3]. » Quel accueil fut fait à cette supplique, nous n'en savons absolument rien. « Nul doute, a-t-on écrit, qu'une si touchante prière n'ait obtenu la liberté de l'esclave [4]. » Nul indice, dirons-nous, qu'une si humble demande ait obtenu le moindre succès. L'apôtre dit encore : « Je pourrais prendre en Jésus-Christ une entière liberté de t'ordonner une chose qui est de ton devoir », et c'est ce qu'il se garde de faire, sous prétexte que « l'amour que j'ai pour toi fait que je préfère te supplier, quoique je sois Paul, vieux, et maintenant prisonnier pour Jésus-Christ [5]. »

Le billet à Philémon est un des documents les plus significatifs dans sa brièveté. Un apôtre, Paul lui-même, le plus entreprenant du collège apostolique, insinue à son correspondant le devoir d'affranchir un de ses esclaves, il ne risque pas de l'ordonner, en prévision d'un refus. Enfin, c'est en faveur d'un coreligionnaire et auprès d'un autre coreligionnaire qu'il intervient avec cette prudence. Elle se retrouve dans la *Didaché*, où nous lisons ceci : « Tu ne commanderas pas avec amertume à ton esclave ou à ta servante, qui espèrent dans le même Dieu que toi, de peur qu'ils ne perdent la crainte de ce Dieu qui est pour eux comme pour toi; car il ne fait d'acception de personne quand il vient par son appel, mais il appelle ceux que l'Esprit a préparés. Mais vous, esclaves, soyez soumis à vos maîtres comme à des images de Dieu, avec modestie et avec crainte [6]. » On peut remarquer que cette sollicitude s'applique aux seuls esclaves chrétiens et nous voyons sur une inscription d'un hypogée cette mention qui confirme l'attention réservée aux coreligionnaires : *Monumentum Valeri Mercuri et Julittes Juliani et Quintilies Verecundes libertis libertabusque posterisque eorum at religionem pertinentes meam...* [7].

Clément d'Alexandrie s'occupe souvent de l'esclavage et fait plus que de recommander la soumission et la résignation, d'une part, la douceur et l'indulgence, d'autre part ; il conseille à ses contemporains de diminuer le nombre des esclaves et moraliser ceux qu'ils conservent. Mais ces conseils sont encore destinés aux seuls maîtres et aux seuls esclaves chrétiens puisqu'on l'entend recommander au maître de ne pas faire obstacle à la vocation d'un esclave qui se sent appelé à la pratique des conseils évangéliques. A ses yeux, l'esclave n'est pas inférieur au maître depuis qu'ils adorent le même Seigneur et versent leur sang en témoignage du Christ [8]. « De même, dit-il, que Pierre (I, vi, 18) prescrit aux esclaves d'être soumis, avec une crainte entière, aux maîtres quels qu'ils soient, non seulement bons et cléments, mais désagréables et fâcheux, de même l'équité, et la patience, et la bonté conviennent aux maîtres. En résumé, selon le langage de l'apôtre, ne formez tous qu'une même âme, soyez miséricordieux et tendres pour vos frères, afin d'être les héritiers de toute bonne et aimable bénédiction [9]. » Origène insinue lui aussi les affranchissements, mais il use d'un détour et, à l'occasion du judaïsme, il fait observer que « personne dans cette religion ne peut demeurer esclave pendant plus de six ans; est-il besoin de faire remarquer combien cela est conforme à la raison, combien sont ainsi réglés avec justice les rapports du maître et du serviteur [10]! » Saint Cyprien recourt aussi à des ménagements d'expression, lorsque, s'adressant à Démétrien, il lui dit : « Tu exiges des services de ton esclave, et, homme, tu contrains un homme à t'obéir. Pourtant, les conditions de la naissance sont les mêmes pour vous deux, et aussi les conditions de la mort; votre corps est formé d'une matière semblable; la même raison éclaire votre âme ; une pareille loi vous a fait entrer dans le monde et vous en fera sortir. Malgré cela, s'il ne te sert pas à ton gré, s'il n'accomplit pas toutes tes volontés, tu commandes, tu exiges avec excès la servitude, tu flagelles, tu frappes, tu punis par la faim, par la soif, par la nudité; souvent même tu tortures par le fer et par la prison [11]. » Ce n'est rien de plus qu'une semonce ; un siècle plus tard, le rédacteur des *Constitutions apostoliques* n'hésitera pas à ordonner à l'évêque de retrancher de sa communion « ceux qui traitent mal leurs esclaves, les affligeant par les coups, la faim, une dure servitude [12]. »

La société chrétienne se montra moins réservée; elle fit à l'esclave une place au foyer et s'enorgueillit de le rapprocher de sa sépulture. Il suffit de rappeler d'un mot la décision du pape Calliste, au IIIe siècle, autorisant des femmes nobles, des clarissimes, à épouser, en dépit de l'interdiction de la loi romaine [13], des affranchis et même des esclaves [14]. Les épitaphes catacombales gardent le silence sur la condition sociale des morts, quelques inscriptions mentionnent un esclave ou un affranchi, mais elles sont tellement exceptionnelles qu'elles confirment la règle d'omission générale. Le cubicule d'Ampliatus (voir ce mot), de dimensions si vastes et de décoration si élégante dans la catacombe de Domitille, est peut-être celui de l'esclave dont parle saint Paul [15]. Dans la catacombe de Saint-Hermès, le caveau contenant les restes des martyrs Prote et Hyacinthe, que leur *cognomen* indique avoir été de condition servile [16] :

DP III·IDVS SEPTEBR ☾
YACINTHVS
MARTYR

[1] I Cor., VII, 21. — [2] I Cor., VII, 32. — [3] Ad Philemonem, 10-17. — [4] P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, 3e édit., 1900, p. 202; Pignorio, *De servis eorumque miseriis*, Padua, 1613. — [5] Ad Philemonem, 8-10. — [6] *Didaché*, c. IV. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 10412. — [8] *Pædag.*, l. III, c. V, VII, IX, XI, XII; *Stromata*, l. IV, c. XIX. — [9] *Pædag.*, l. III, c. XI. — [10] *Contra Celsum*, l. V, c. XLIII. — [11] *Ad Demetrianum*, c. VIII. — [12] *Constit. apostol.*, l. IV, c. VI, 12. — [13] *Digeste*, l. XXIII, tit. II, lex 44. — [14] *Philosophumena*, l. IX, c. XI. — [15] Rom., XVI, 8. — [16] *Bullettino di arch. crist.*, 1894, p. 29.

était encore garni des débris d'une étoffe tissée d'or dans laquelle avaient été déposés les restes de ces esclaves.

La mention de l'esclavage est si exceptionnelle sur les inscriptions chrétiennes que nous mentionnerons celle-ci [1] :

HIC SITVS NOTA
TVS SERVVS FIDE
LISSIMVS

Sur une inscription de l'Attique nous lisons : οἰκέτης, qui a divers sens, mais souvent, chez les auteurs chrétiens, celui de la condition servile [2] :

+ Μνημόριον Διο-
νυσίου συρικαρί-
ου οἰκαίτη τοῦ
λαμπροτάτου
Πλουτάρχου ἀν-
θυπάτου

II. Rang social. — Une innovation grave fut la participation des esclaves au culte chrétien. Au jugement des païens, les esclaves n'avaient pas de religion. On savait que beaucoup parmi eux étaient affiliés à des superstitions étrangères, mais celles-ci n'avaient rien de commun avec le culte officiel et, ici, l'esclave n'avait plus sa place. Dédaigneusement, ses maîtres lui abandonnent des cultes infimes, divinités des carrefours, divinités champêtres; ou bien ils lui tolèrent l'affiliation à d'humbles confréries, collèges misérables où quelques déshérités se réunissaient pour manger un morceau de bouilli, boire un coup de vin et honorer le génie de leurs maîtres.

Dans l'association chrétienne, la place de l'esclave était très différente. Il avait un droit égal à celui des riches, des hommes libres et de ses propres maîtres à l'initiation d'où découlaient tous les privilèges. « Nous avons tous été baptisés en un seul esprit, dit saint Paul, et formés en un seul corps, juifs et gentils, esclaves et libres [3]. » L'esclave pouvait, dès ce moment, jouir des plus hautes prérogatives attachées à la possession des charismes, et l'Église, loin de les lui disputer, les consacrait en lui ouvrant l'accès des dignités hiérarchiques. C'est une étrange nouveauté parmi la société de ce temps de voir la communauté de Rome, célèbre entre toutes, gouvernée tour à tour par un esclave fugitif et banqueroutier, Calliste, et par quelque descendant d'une *gens* illustre, comme Corneille. Assurément, et pour autant que nous en pouvons juger, l'administration de Calliste fut avantageuse à l'Église de Rome, mais le fait de son élévation au pontificat est, à lui seul, plus intéressant que tout le reste. Le sujet choisi pouvait compenser le souvenir de ses mésaventures par la perspective de son savoir-faire, mais ni au moment de son élection, ni lorsque son collègue l'évêque de Porto l'attaquait avec une vigueur impitoyable, le souvenir de son origine servile ne faisait pas même matière à objection.

Lactance ne fait donc pas œuvre d'apologiste, mais il constate une situation de fait, lorsqu'il écrit ces mots : « Chez nous, entre les riches et les pauvres, les esclaves et les libres, il n'y a pas de différence [4]. » Ce n'est pas seulement dans le silence et l'obscurité des nécropoles catacombales que les titres de *servus* ou de *libertus* étaient évités, au point qu'ils y semblent abolis, c'était surtout dans les réunions liturgiques. On ne possède aucun texte, aucun canon, aucune règle qui interdise aux fidèles de faire usage de ces termes, et il n'en a très probablement jamais existé; mais le goût, le tact, cette chose éminemment latine, retenait sur les lèvres un mot désobligeant par la seule situation dépendante dont il évoquait l'idée. De pareilles délicatesses ne se retrouvent pas ailleurs. La servilité orientale se complaît dans la platitude et la cour byzantine imaginera d'innombrables fonctionnaires vaniteux de se parer d'un titre dégradant à force d'être pompeux. Les invasions germaniques jetteront pour de longs siècles tout un étroit réseau de dénominations avilissantes dont chacun se décore avec une satisfaction sans mélange. Parmi ces peuplades inférieures, byzantines et germaines, l'Église chrétienne ne posséda longtemps qu'une situation précaire et contestée; son génie indépendant et libérateur ne pouvait être accueilli sans prévention par des sociétés instinctivement asservies d'avance à toute conception tyrannique et oppressive. Après avoir tenté vainement de se soumettre le génie latin, les empereurs byzantins du bas-empire, de même que les empereurs allemands du moyen âge, ont dû y renoncer et le laisser suivre sa destinée lumineuse et libératrice. Il en eût coûté aux fidèles de faire sentir dans la maison de Dieu des distinctions sociales; leurs basiliques ne connaissaient qu'une séparation unique, celle des sexes; quant aux rangs, tous se plaçaient à leur gré, ignorant les stalles réservées aux riches et les balustrades qui encadrent les nobles dans les cathédrales du moyen âge. Les esclaves, dans la primitive société chrétienne, ne sont, en aucune manière, parqués, ainsi que le furent les serfs à une époque postérieure, dans la portion la moins rapprochée de celle où s'accomplissent les mystères.

Cette égalité, loin de créer un danger social, écartait celui que l'esclavage entraînait après lui. Il était bien difficile, impossible même, à ceux qui avaient reçu côte à côte le corps et le sang du Christ, chanté en s'aidant du même livre l'hymne au Sauveur, partagé les conseils, les avis, les aumônes et les offrandes, de se retrouver dans la même demeure sans que des rapports nouveaux, plus condescendants d'une part, plus conflants d'autre part, ne s'établissent et ne se développent. Cette égalité, se manifestant dans la recherche, parfois excessive, d'un nivellement des conditions, était une réaction violente et efficace contre l'orgueil qui servait de règle à la société païenne. Sans cette rapide et touchante entreprise, sans le germe fécond et indestructible qu'elle avait déposé, l'esprit germanique eût étouffé, au cours de l'accablant moyen âge, tout souvenir, toute idée, toute aspiration vers cette égalité évangélique, le servage eût continué l'esclavage.

Il y eut dès lors une égalité agissante et opérante qui, opprimée, niée, accablée, parut disparaître pour jamais. Entre le IXe et le XVIe siècle, l'Occident, devenu la proie de la Germanie, se débat de son mieux contre l'entrave d'une hiérarchie sociale compliquée et étouffante. C'est l'essai généreux, et parfois presque imprudent, d'égalité tenté dans les Églises occidentales primitives qui réveillera les consciences et les ramènera à renouer l'esprit des origines avec celui de la société moderne. L'esclavage se trouve réhabilité depuis que la soumission qu'il impose est un libre acquiescement aux règles de la modération. On peut s'enorgueillir d'être esclave d'un maître juste et raisonnable en songeant que les plus illustres parmi les fidèles se font honneur de se dire esclaves du Christ Jésus, esclaves de leurs ouailles. « Nous nous sommes faits vos esclaves au nom de Jésus », écrit saint Paul aux fidèles de Corinthe [5], et saint Augustin écrit : « Le Seigneur m'a fait l'esclave du peuple d'Hippone [6]. »

[1] Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 594. — [2] Ch. Bayet. *De titulis atticis christianis*, 1878, p. 39, 112, n. 102; cf. *Philosophumena* l. IX, c. XI : ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσονται σύγχοινον εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον. — [3] I Cor., XII, 13. — [4] *Divini Instit.*, l. V, c. XVII. — [5] II Cor., IV, 5. — [6] *Epist.*, XXVI.

Servir Dieu ensemble, c'est, dans la langue de l'Église primitive, être co-esclaves, *conservi*, σύνδουλοι; ainsi s'expriment saint Paul, saint Ignace, saint Cyprien, Tertullien, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome. « Si celui qui était en la forme de Dieu, dit ce dernier Père, s'est anéanti lui-même, prenant la forme de l'esclave pour sauver des esclaves, quoi d'étonnant si moi, qui ne suis qu'un esclave, je me fais l'esclave de mes co-esclaves. »

Il ne fallait rien moins que cette réhabilitation de la servitude pour en faire supporter le nom et le poids, du moment que des questions étaient posées, fort embarrassantes pour les évêques auxquels elles s'adressaient : D'où est venue la servitude? leur demandait-on. Et saint Jean Chrysostome de répondre : « Je connais beaucoup d'entre vous qui demandent cela et le voudraient apprendre; je vous dirai donc : l'avarice, l'envie et l'insatiable cupidité ont engendré la servitude [1]. » Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins net : « C'est la tyrannie, dit-il, qui a divisé en deux parts le genre humain [2], » et Lactance : « Ni les Romains ni les Grecs n'ont pu se maintenir dans la justice, car ils ont établi entre les hommes les différents degrés de conditions inégales. Là où tous ne sont pas égaux, l'équité est absente; l'inégalité exclut la justice, dont la force propre réside en ceci : rendre égaux tous les hommes, qui ont reçu la vie dans des conditions égales [3]. » Saint Grégoire de Nysse va jusqu'à nier le droit du maître sur l'esclave : « Je possède, dites-vous, des esclaves et des servantes; il en est de nés dans ma maison. — Voyez l'orgueil et l'arrogance! Cette parole est un cri d'insurrection contre Dieu... Quand vous condamnez à la servitude l'homme, par nature libre et maître de lui-même, vous portez une loi contraire à la loi de Dieu. Celui que le Créateur a fait maître de la terre, et qu'il a établi pour commander, vous le soumettez au joug de l'esclavage; vous vous attaquez ainsi au précepte divin. Avez-vous donc oublié quelles sont les bornes de votre pouvoir? Ce pouvoir est limité aux êtres dépourvus de raison. Comment, oubliant ce qui vous est livré en servitude, vous élevez-vous contre ce qui est libre par nature, et le ravalez-vous au rang des animaux?... Je possède des esclaves et des servantes. — Combien, dites-moi, les avez-vous achetés? Qu'avez-vous trouvé dans le monde qui pût valoir un homme? A quel prix avez-vous estimé la raison? de combien d'oboles avez-vous payé l'image de Dieu? Dieu a dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Celui qui a été fait à la ressemblance de Dieu, et qui a reçu de Dieu pouvoir sur toutes les choses de la terre, dites-moi qui pourrait le vendre? qui pourrait l'acheter? L'esclave et le maître diffèrent-ils en quelque chose? Tous deux ne seront-ils pas, après la mort, également réduits en poussière? ne seront-ils pas jugés par le même Dieu? N'y aura-t-il pas pour eux un ciel semblable et un semblable enfer? Vous, dont cet homme est en tout l'égal, quel titre de supériorité, je vous le demande, avez-vous à invoquer pour vous croire son maître? Homme, comment pouvez-vous vous dire le maître d'un homme [4]? »

Cette homélie était prêchée dans une église, en présence d'esclaves qui y trouvaient les titres éternels de l'égalité entre les hommes, mais cette égalité, contenue par l'acquiescement volontaire de chacun, n'avait rien de révolutionnaire pour les uns, rien de dégradant pour les autres. « Ne croyez point que vous vous abaissiez en recevant le baptême, dit saint Grégoire de Nazianze, en vous mettant au rang des pauvres et de vos propres esclaves. C'est dans le Christ que vous êtes baptisés, dans le Christ, qui s'est abaissé plus que vous en revêtant lui-même la forme d'esclave [5]. » L'égalité ne devait pas induire l'esclave au refus de l'obéissance, mais à la revendication de son droit. Saint Jean Chrysostome loue ceux d'entre ses auditeurs à Antioche qui sont venus assister au service divin au risque de mécontenter leur maître; un autre jour, il leur rappelle que les maîtres ne doivent être obéis que dans la mesure où les ordres donnés ne sont pas contraires à la vertu, et afin de se faire bien comprendre de cet auditoire ignorant, il emploie le langage le plus clair, les mots les plus usuels et accommode, dit-il, son discours à l'intelligence de l'esclave et de la servante. Saint Cyrille de Jérusalem adopte le même ton et, parlant du jugement dernier, s'exprime ainsi : « Quelqu'un de ceux qui sont présents ici dira peut-être : Je suis pauvre, et à ce moment-là je serai couché dans mon lit; je suis une femme, et je serai surprise au pétrin; ne serai-je point méprisé? Aie confiance, ô homme, le juge souverain ne fait point acception de personnes, il ne préfère pas les doctes aux ignorants, les riches aux pauvres; même si tu es employé au travail des champs, les anges te prendront. Ne pense pas que le juge céleste recevra le propriétaire du sol, et toi, agriculteur, te laissera. Si tu es esclave ou pauvre, n'en aie pas de souci : celui qui a pris la forme de l'esclave ne méprisera pas les esclaves. Si, homme ou femme, tu as été, sous l'empire de la nécessité, attaché au pétrin ou employé à tourner la meule, celui qui a rendu forts ceux qui étaient enchaînés ne passera pas sans te voir. Celui qui de la servitude et du cachot a conduit Joseph au rang suprême te rachètera, toi aussi, de tes afflictions pour te conduire au royaume [6]. »

L'admission des esclaves dans les rangs du clergé était la consécration de cette égalité. L'Église avait rangé l'esclave parmi ceux dont la profession dépendante eût pu entraver le ministère et elle imposait à l'esclave la garantie de l'affranchissement. Celui-ci obtenu, l'obtention du sacerdoce n'était plus soumise qu'aux mêmes délais et aux mêmes règles que pour les autres candidats. Mais c'étaient là des règlements assez peu observés. Édictés par les *Constitutions* et par les *Canons apostoliques*, on les voit reparaître avec une insistance significative dans les décisions de saint Léon, de saint Gélase et dans les canons de nombreux conciles. Au IVe siècle, les rangs du clergé sont envahis par les anciens esclaves. Vers le dernier quart du IVe siècle, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze consacrent évêque, en Cappadoce, l'esclave d'une riche matrone nommée Simplicia. Les gens de la contrée le demandaient avec instances, l'esclave refusait, les deux évêques passèrent outre. La riche maîtresse réclama et pensa s'adresser aux tribunaux. Saint Basile la menaça de l'enfer, et la dame se le tint pour dit, mais après la mort de Basile, elle revint à la charge et demanda de faire annuler l'ordination. Elle fut reçue de telle façon qu'il ne semble pas qu'elle ait insisté; saint Grégoire lui proposa une indemnité.

Dans la suite, cette méthode devint la règle. Un concile tenu à Orléans, en 511, en fait une loi à l'évêque qui, en l'absence et à l'insu du maître, a sciemment élevé un esclave au diaconat ou à la prêtrise. L'indemnité devra représenter le double de la valeur de l'esclave (can. 8). L'ordination était alors devenue pour l'esclave une cause d'affranchissement : « Il devra, dit le concile, continuer d'occuper le poste ecclésiastique auquel il aura été appelé. » Le concile d'Orléans, en 538, prive pendant un an de la faculté

[1] *In epist. ad Ephes.*, homil. XXII, 2. — [2] *Poem. theolog.*, l. II, n. XXVI. — [3] *Divin. institut.*, l. V, c. XV. — [4] *In Ecclesiastem*, homil. IV. — [5] *Orat.*, XL, *in sanct. baptism.*, 18, 27. — [6] *Catéchèse* XV, n. 23.

de dire la messe l'évêque qui a ainsi attenté aux droits des maîtres. Nouveau concile d'Orléans, en 549, qui réduit cette interdiction à six mois. Il permet au maître de conserver ses droits sur l'esclave, mais lui interdit d'en exiger des services incompatibles avec sa nouvelle dignité. Si le maître cesse de respecter le prêtre dans son esclave, l'évêque qui a ordonné celui-ci a le droit de le réclamer pour l'attacher à son Église, à charge d'indemniser le maître, soit en lui restituant deux esclaves, soit plus probablement en lui payant le double de la valeur de l'esclave ordonné. Ainsi qu'on l'a justement fait observer, ces dispositions, renouvelées trois fois dans la même ville, en moins de quarante ans, sont un curieux indice de la rapidité avec laquelle une telle discipline tombait en désuétude là même où elle paraît avoir été le plus fortement établie.

III. Martyre. — Le droit reconnu au chrétien, à tout chrétien, de sacrifier sa vie à sa conscience, préparait une nouvelle défaite à l'esclavage. Ici l'égalité sociale sortait du terrain des revendications et des affirmations et passait sur celui des réalités. Non seulement l'esclave confesseur de sa foi se trouvait sur le même rang, mais incomparablement élevé par-dessus le riche et l'homme libre; il aurait droit à son culte, droit à être invoqué, vénéré, supplié par son ancien patron. Les païens s'en étonnaient. Le sophiste Eunape fait remarquer, avec une sorte de surprise scandalisée, que « les chrétiens honorent comme des dieux des hommes punis du dernier supplice; ils se prosternent dans la poussière et l'ordure devant leurs sépulcres. Ils nomment martyrs, diacres, arbitres des prières, des esclaves infidèles, qui ont reçu le fouet, qui ont porté sur leurs corps les cicatrices des châtiments causés par leurs crimes et les traces de leur scélératesse. »

Cette superbe indifférence qu'affectait la religion officielle pour l'esclave, auquel elle déniait jusqu'à la capacité de s'élever jusqu'au culte, fait place à l'interdiction de pratiquer la superstition chrétienne. Dès le temps de Trajan, la lettre de Pline nous fait connaître deux femmes esclaves, *ancillæ*, qui exerçaient les fonctions de diaconesses et furent amenées à confesser leur foi. Sous Dèce, nous connaissons une nourrice qui, après la fuite des parents chrétiens, va faire acte de paganisme avec la petite fille dont elle prend soin; il est vraisemblable que ce n'est pas un bébé de cet âge qui a été convoqué au sacrifice officiel, c'est donc la nourrice esclave qui a été relancée pour faire acte de sacrifice païen. Sous Dioclétien, tous les esclaves sont contraints d'offrir des sacrifices et des libations aux dieux. Cette répercussion de l'égalité innovée par le christianisme vaut déjà la peine d'être remarquée, c'est pour l'esclave un commencement de réhabilitation. Ce qui fait plus qu'achever, ce qui consacre cette réhabilitation, c'est quelques scènes d'une grandeur digne de tout ce que la beauté morale offre de plus achevé. La littérature hagiographique s'est plu à mettre en scène des esclaves martyrs. Beaucoup de ces récits doivent être tenus pour suspects et nous n'en dirons rien, mais au-dessus de ces pièces apocryphes ou arrangées, plusieurs documents d'un prix inestimable nous montrent les esclaves martyrs dans tout l'éclat du sacrifice.

C'est d'abord, à Lyon, sous Marc-Aurèle, à côté d'esclaves païens dénonçant leurs maîtres, l'esclave chrétienne Blandine par qui « le Christ a voulu montrer que ce qui est vil, sans forme et sans honneur auprès des hommes, est le plus honoré auprès de Dieu. » Quand elle comparut devant le juge, « tous les chrétiens tremblèrent, et même celle qui, dans l'ordre temporel, avait été sa maîtresse, et, en ce moment, combattait courageusement à côté d'elle avec les autres martyrs, fut prise de peur, craignant que l'esclave, à cause de la faiblesse de son corps, ne pût faire entendre une confession libre; mais Blandine fut tellement affermie par la force de son âme, que les tortionnaires, après avoir depuis la première aube jusqu'au soir, épuisé sur elle tous les genres de tourments, durent s'arrêter brisés de fatigue, se confessant vaincus, n'ayant plus de tourments à lui appliquer et admirant cette fille qui, tout le corps déchiré et percé, respirait encore. Elle, la bienheureuse, comme un généreux athlète, reprenait des forces et renaissait à la vie en confessant le Christ. Elle trouvait la guérison, le repos, l'oubli de toutes les souffrances, dans ces paroles qu'elle répétait tour à tour : « Je suis chrétienne, et : Il ne se commet rien de mal parmi nous. »

Ce qui n'est pas moins instructif que le spectacle de cette vaillance, c'est d'en trouver le récit officiel dans une pièce adressée en forme de lettre encyclique par l'Église de Lyon-Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie. La pauvre fille, qu'un *cognomen* d'occasion désigne à peine distinctement, prend rang à côté de l'évêque Pothin, du diacre Sanctus, du décurion Epagathus. Le récit de ce qui la concerne est présenté dans ses moindres détails, alors que tant de ses compagnons ne sont connus que par leur nom. « Attachée à un poteau, les bras en croix, elle priait Dieu avec un grand contentement. Sa vue remplissait de courage l'âme des assistants; ils contemplaient en la personne de leur *sœur* l'image de celui qui fut crucifié pour le salut de tous. » Épargnée par les bêtes, elle fut réservée pour périr la dernière. « La bienheureuse était comme une noble mère qui, ayant poussé ses fils au combat, les ayant envoyés vainqueurs devant elle, reporte son regard en arrière et contemple la suite des luttes où ils ont vaincu. Elle avait hâte d'aller les rejoindre. Joyeuse et transportée à la pensée de mourir, elle semblait une fiancée qui s'achemine vers le banquet nuptial, non une condamnée aux bêtes. On l'enferma dans un filet, et on l'exposa à un taureau. Celui-là la jeta en l'air à plusieurs reprises; elle ne sentait point la souffrance, espérant, possédant déjà les biens auxquels s'attachait sa foi et causant familièrement avec le Christ dans la prière. Enfin elle fut égorgée comme une victime. Les païens avouaient n'avoir jamais vu une femme qui ait supporté d'aussi nombreux et d'aussi grands tourments. » La surprise des païens eût à peine été moins grande s'ils avaient pu lire et comprendre l'hommage rendu à une esclave que les chefs d'une Église comparaient au Christ, dont ils faisaient comme une mère de ses compagnons de supplice et qu'ils élevaient à un rang que le paganisme n'eût point consenti à accorder à un héros s'il eût été de naissance servile.

En l'année 202, un groupe de fidèles subit le martyre à Carthage : Vibie Perpétue et son frère Saturus, de condition libre et peut-être noble, Saturnin et Secundule, de naissance libre, Revocatus et Félicité, tous deux esclaves et peut-être mariés. Perpétue et Félicité, l'une matrone, *matronaliter nupta*, l'autre n'ayant pas même droit au titre d'épouse légale, se trouvent rapprochées, associées et inséparables. La matrone rendait à l'esclave les services et les soins qu'une jeune mère prodigue avec une sorte de fierté à celle qui bientôt sera mère à son tour et l'assiste dans l'accouchement. Le jour du supplice venu, l'esclave Revocatus prend le pas sur ses compagnons, et Perpétue, voyant Félicité gisant à terre, s'approche de sa compagne, la relève, la soutient jusqu'au moment suprême. Ainsi, plus de différence entre libres et esclaves depuis qu'ils sont chrétiens. Interrogé par le préfet de Rome, l'esclave Evelpistus, traduit avec le philosophe Justin, répond : « Esclave de César, mais chrétien, ayant reçu

du Christ la liberté, et, par sa grâce, ayant la même espérance que ceux-ci. »

Parmi les esclaves martyrs il s'en trouva qui périrent après l'éclat d'un jugement et dans l'appareil de la justice, d'autres se dérobèrent à la violence et à l'ignominie d'une souillure infâme et subirent dans l'ombre de l'ergastule ou du cachot domestique la peine de leur résistance. Sénèque parlait des vierges contraintes à subir les derniers outrages, *invitas pati stuprum*, et on voyait des matrones recourir à d'incroyables voies pour satisfaire la passion que leur inspirait tel de leurs esclaves. Ces excès étaient si répandus et leurs conséquences si scandaleuses qu'en 326, une loi condamne la maîtresse qui s'est livrée à un esclave à la peine capitale et son complice au bûcher. Salvien déplore le nombre et la destinée des malheureuses qui, nonobstant leur répugnance, subissent le honteux caprice et servent la passion impure de leur maître. Saint Augustin enseignait qu'à tout prix, même au prix de son sang, l'esclave devait défendre sa chasteté. Et l'histoire de la martyre Potamienne, rapportée par Pallade, illustrait cette doctrine d'un exemple. Potamienne était belle et avait pour maître un homme violent et débauché, de qui les prières et les promesses ne purent rien obtenir; ce que voyant, cet homme la dénonça comme chrétienne. Amenée devant le préfet d'Alexandrie, celui-ci dit : « Va donc et consens aux désirs de ton maître; si tu résistes, je te ferai jeter dans une chaudière de poix bouillante. » — « C'est une honte, répondit l'esclave, qu'il se trouve un juge assez inique pour commander à une femme d'obéir au caprice et à la débauche d'un maître. » La jeune fille fut mise à mort.

IV. Mariage. — Nous avons vu Revocatus et Félicité, tous deux esclaves et probablement mariés. C'était encore là une nouveauté. La loi romaine n'accordait pas à l'esclave le *conjugium*, qui entraînait des droits, des devoirs, une responsabilité. Tout ceci ne pouvait être consenti à un être essentiellement dénué de droits. Ainsi le *contubernium* n'était qu'un accouplement dont le maître pouvait décider la rupture, par la séparation de l'homme et de la femme; de plus, le croît lui appartenait et il en disposait à son gré, comme le propriétaire agit à l'égard de la reproduction de son troupeau et de l'élevage des sujets. Le mariage chrétien, n'admettant pas de degrés à raison du rang social des époux, conférait aux esclaves les mêmes garanties et les mêmes obligations qu'aux autres chrétiens. Le mariage de l'esclave était indissoluble et, pour cette raison, l'esclave séparé de force de sa compagne par un maître païen devait refuser une nouvelle union. Ici encore la réhabiliation de l'esclave rencontrait un terrain préparé. Beaucoup de ceux qui subissaient les conditions déshonorantes de la loi romaine étaient impatients de s'y soustraire et de donner à leur amour la consécration d'une union durable. L'anneau de vil métal que la loi leur accordait en signe de leur accouplement, ils le revêtaient d'une feuille d'or; le titre de *contubernalis*, ils le taisaient et l'échangeaient contre celui de *conjux*, sur la tablette qui couvrait leurs restes.

Le christianisme remettait les esclaves en possession de leur conscience et de leur personne, en même temps il leur imposait la pratique de la loi morale. Les *Constitutions apostoliques*, III, 34, prescrivent au chrétien et à la chrétienne esclave, vivant ensemble dans le désordre, de se séparer s'ils ne veulent être rejetés par l'Église; le maître a le devoir d'y veiller (VIII, 32) : Si l'esclave a un maître chrétien, et si ce maître, sachant que son esclave vit dans le désordre, ne lui donne pas une femme, si de même il ne donne pas un mari à la femme esclave, qu'il soit excommunié.

Ces désordres tolérés ou approuvés par les maîtres qu'un ménage embarrassait parfois plus que ne l'eussent pu faire deux individus, cette dépravation remontait souvent aux besognes réservées aux esclaves, besognes d'où la pudeur était bannie. Tels maîtres se faisaient servir au bain, parfumer et épiler par des esclaves des deux sexes à cet âge de la jeunesse avide des curiosités malsaines, en sorte que l'innocence faisait place bientôt à des êtres dépravés. D'autres utilisaient leurs esclaves à des représentations lascives, leur imposaient des vêtements d'une indécence révoltante, exigeaient d'eux des chants licencieux. Cette dépravation était l'acheminement le plus sûr vers la chute et la dégradation. Les lois, si rigoureuses lorsqu'il s'agissait de l'adultère d'une épouse avec un esclave, passaient sous silence la séduction de l'esclave par son maître. On n'y trouvait rien à redire. « Si quelqu'un se vautre dans la fange avec ses esclaves, dit saint Augustin, on l'aime, on lui sourit, son péché devient matière à plaisanterie. Vous dites : J'ai pour concubine non une femme mariée, pas même une courtisane, mais mon esclave : ne puis-je pas, dans ma propre maison, faire ce qui me plaît? Je réponds : Vous ne le pouvez pas. »

Ces concubines, prises de force ou soumises avec plus ou moins de répugnance, s'il leur arrivait de se convertir au christianisme, pouvaient être admises au baptême sans rompre l'union conclue. L'Église considéra cette femme comme la véritable épouse du maître païen à qui elle était unie et lui imposa la condition d'une fidélité semblable à celle que doit la femme mariée. Les *Constitutions apostoliques*, VIII, 32, prescrivent que « la concubine esclave d'un maître païen, si elle n'est unie qu'à lui, doit être reçue dans l'Église. Mais si elle s'abandonne à d'autres, qu'elle soit rejetée. »

V. Affranchissement. — Voir *Dictionn.*, t. II, col. 554-576.

H. Leclercq.

ESCULAPE. Nous avons déjà parlé d'un diptyque (voir t. IV, col. 1142) représentant Esculape et Hygie et conservé à Liverpool. Le sujet est antique, mais l'exécution est tardive, ainsi qu'on s'en aperçoit à certaines faiblesses, et ne doit appartenir qu'au IVe ou au Ve siècle de notre ère (fig. 4152). Hygie semble reproduire une statue du Ve siècle avant notre ère, Esculape est inspiré par l'Hercule Farnèse; mais ce qui n'est pas moins digne d'intérêt que l'adoption de ces types, c'est l'art ornemental développé sur les fonds et sur les bordures. Le sujet du diptyque permet de présager sa destination. Esculape et l'enfant Télesphore montrent qu'il a été sculpté à l'occasion d'une guérison [1]. — Au cimetière de Priscille, on voit le bas du corps, en stuc, d'un personnage vêtu d'une longue robe flottante et s'appuyant sur une massue, c'est Hercule ou Esculape.

H. Leclercq.

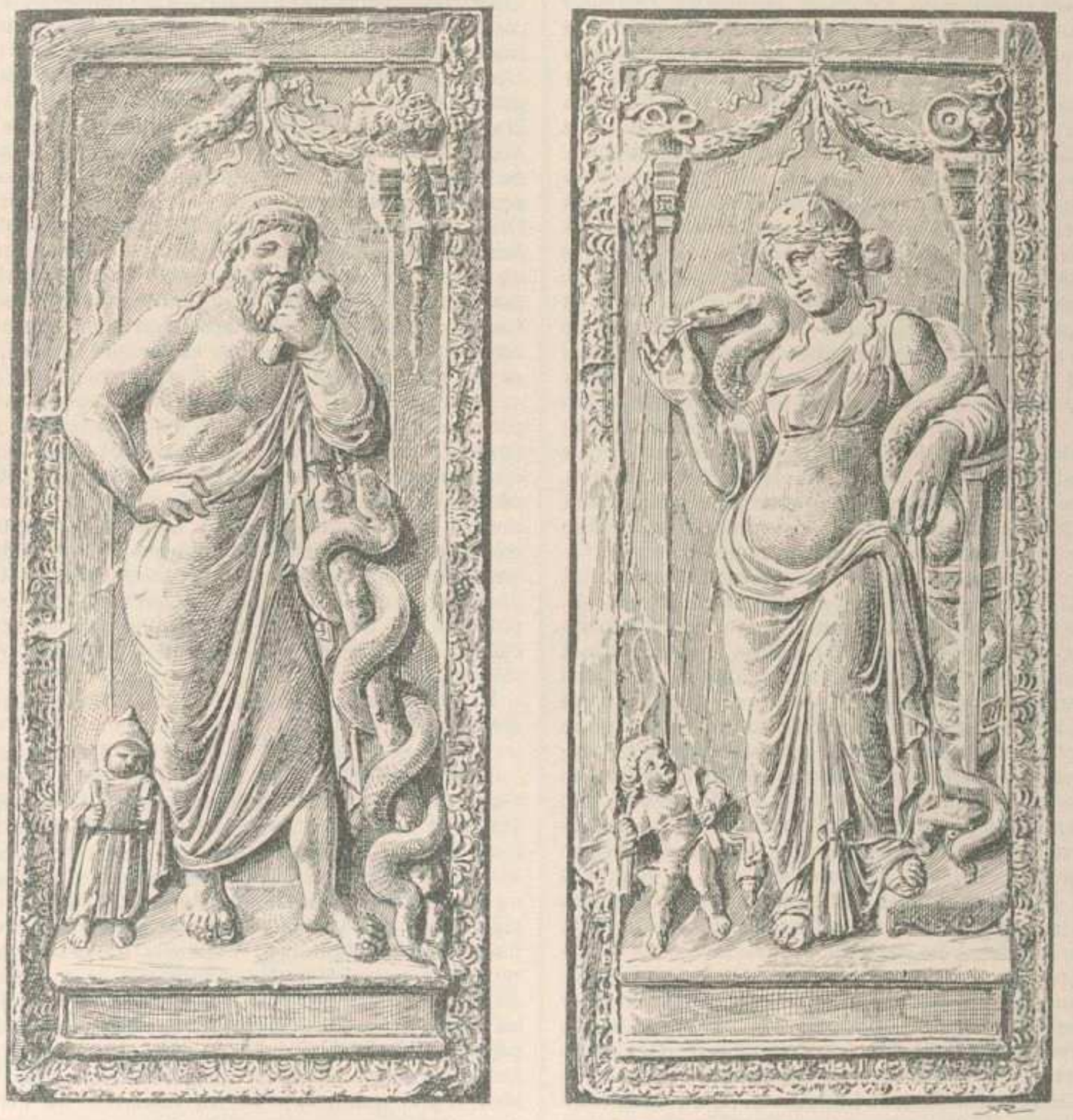
ESNEH. — I. Martyrs. II. Couvent. III. Épigraphie.

I. Martyrs. — Esneh était une ville fort célèbre d'Égypte. Saint Pakhôme était né dans le voisinage; lorsqu'il fut pris comme recrue et embarqué pour Antinoé, il passa la nuit à Esneh et fut logé dans la prison [2]. Un fragment de la *Vie* primitive de Pakhôme appelle Esneh « la ville capitale de l'ancien royaume [3] », ce qui confirme la traduction arabe [4]. C'est encore à Esneh que Pakhôme fut condamné par un concile et faillit être massacré par la populace [5]. Saint Théodore

[1] Sur le culte païen d'Esculape, cf. C. Michel, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1910, p. 44-65. — [2] E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, t. II, p. 2 et 6. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 317. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 339 et 343. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 386, 571, 591; cf. p. 78, 227, 663, etc.

était originaire d'Esneh, où ses parents occupaient une riche position : il allait à l'école et se réfugia dans un petit monastère près de cette ville, lorsqu'il abandonna la maison de ses parents [1].

« Le *Synaxare* cite assez souvent cette ville, et une fois avec des circonstances tout à fait intéressantes. Le vali Arien, se rendant à Assouan, trouva à Esneh quatre jeunes fellahs qui portaient des pastèques jaunes à la ville. Il les fit mettre à mort et on leur bâtit une église après la persécution. A son retour, comme il se faisait rendre compte par quatre scribes chrétiens de la gestion des deniers publics, l'un d'eux ayant laissé échapper le nom de Jésus-Christ, Arien ordonna de les mettre à mort : on leur bâtit une église qui fut appelée l'« église des Quatre-Héros ». A un troisième voyage, deux chrétiennes de cette ville s'étant rendues à Herment pour y confesser le Messie, Arien prit le parti d'en finir avec Esneh. Il se rendit, par terre, d'Herment à Esneh, et la population, apprenant son arrivée, quitta la ville et se réfugia dans la montagne de Katoun, c'est-à-dire la « montagne des Biens ». Cependant, à son arrivée à Esneh, le vali ne trouva personne, il se rendit à la porte sud de la ville, qui se nommait porte *Oschkour*, parce que l'évêque y faisait la prière du remerciement pour son peuple. Arien trouva à cette porte une vieille femme impotente qui n'avait pu suivre le reste du peuple : elle lui apprit que les chrétiens s'étaient réfugiés à la montagne de Kitâmah, et le vali lui fit couper la tête. Dès lors, la description de la campagne au sud d'Esneh devient très détaillée. Quand Arien eut fini le massacre, il revint à la ville avec l'évêque. Près de la porte septentrionale de la ville, on rencontra de jeunes fellahs avec leurs anciens; on les décapita sur une pierre qui était encore montrée à Esneh au moment où fut composé le *Synaxare* [2]. »



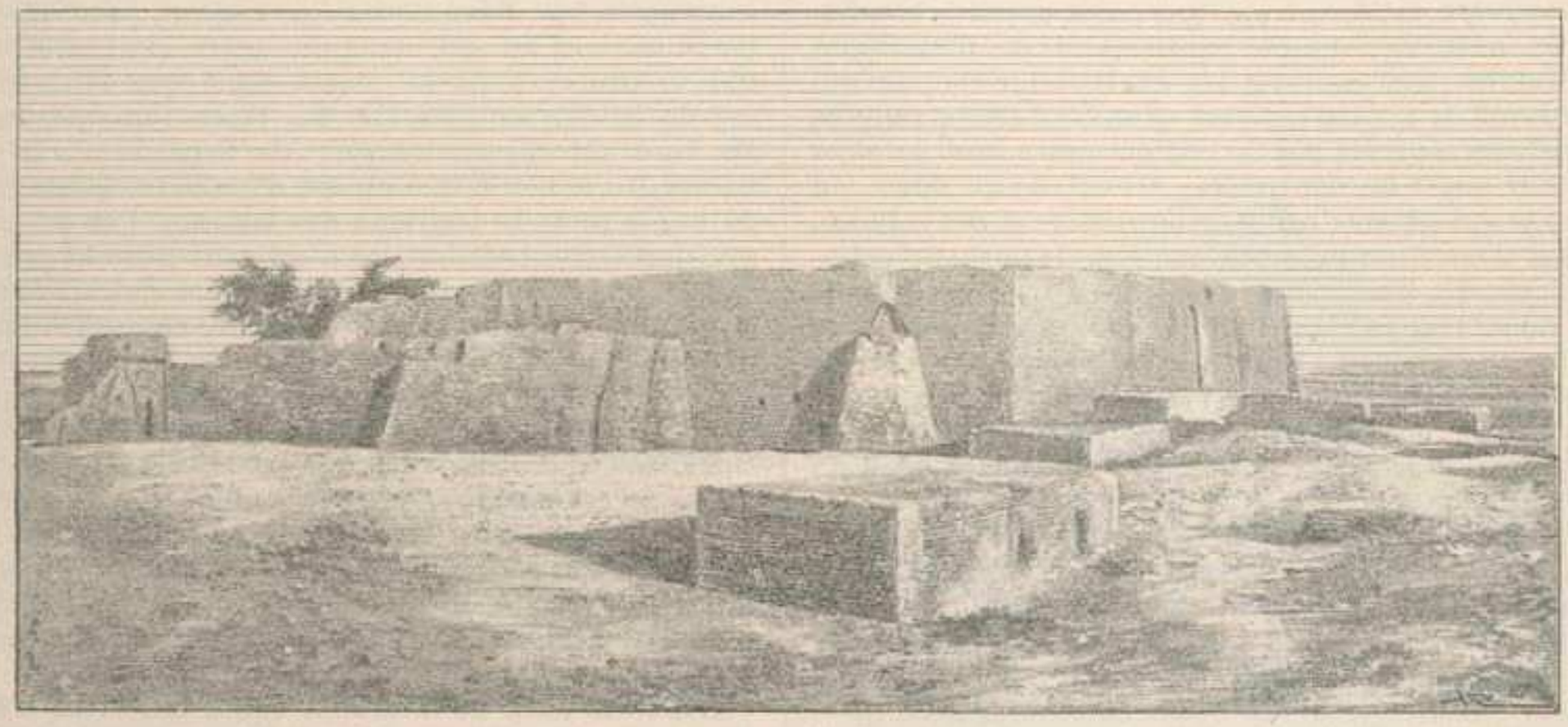
4152. — Diptyque représentant Esculape et Hygie. D'après une photographie.

Celui-ci fait mention des martyres d'Esneh au 7 et au 13 *Kihak*; le calendrier éthiopien, au 19 *Toubah*, mentionne « la consécration de l'église des Martyrs à Esneh », et au 19 *Abid*, la fête desdits martyrs [3].

[1] E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, t. II, p. 41, 44, 47, 53. — [2] E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 172-175. — [3] J. Ludolf, *Ad historiam Æthiopicam commentarius*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1691, p. 405 et 422.

Cette fête est encore célébrée de nos jours au 14 *Thot* et au 11 *Toubah*, bien que le couvent soit abandonné et ne compte plus de moines.

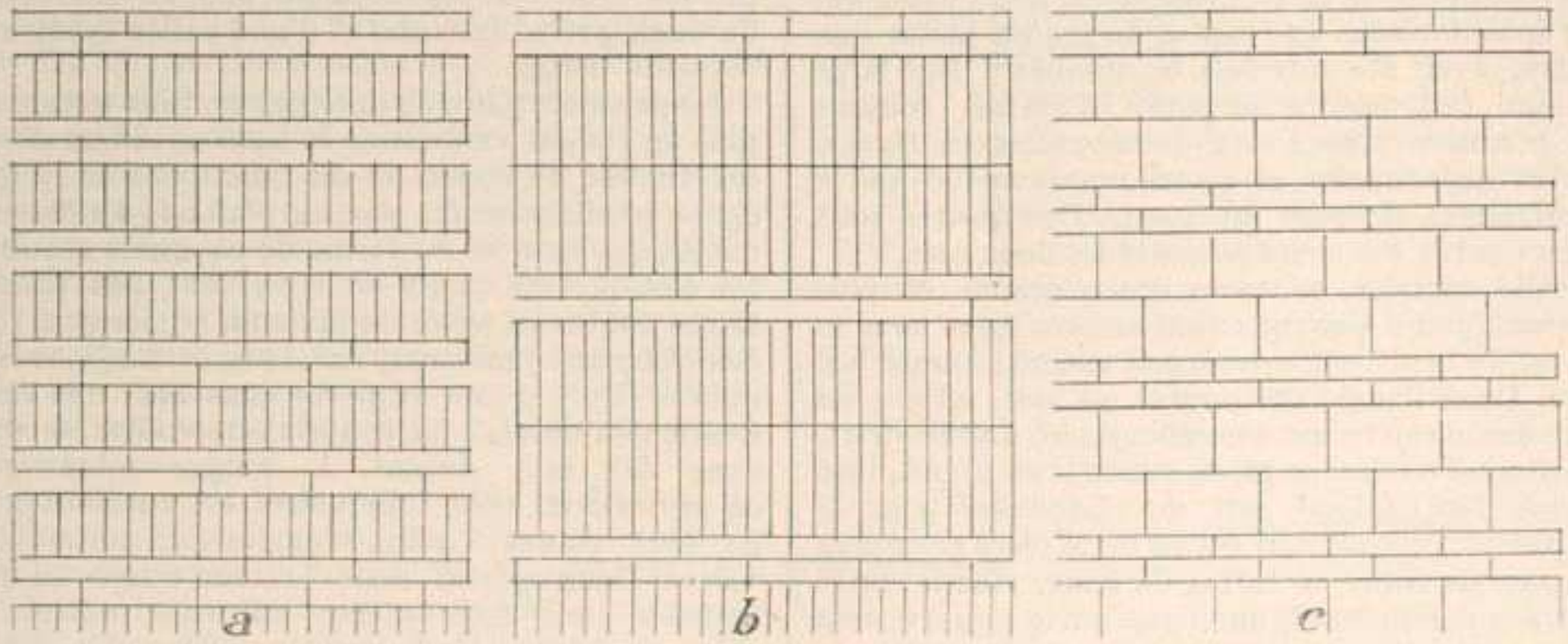
II. Couvent. — Ce couvent des martyrs, *Deir el Chohada*, se trouve sur la lisière du désert, à un mille



4153. — Couvent des Martyrs, près d'Esneh, vu du nord-ouest.
D'après W. de Bock, *Matériaux*, p. 71, fig. 86.

de distance au sud d'Esneh. Quoiqu'il réclame l'impératrice Hélène en qualité de fondatrice, on est dispensé de discuter cette prétention. Il a été souvent visité et décrit par les voyageurs, mais la notice de Wl. de Bock, que nous allons suivre, peut dispenser de recourir à toutes les autres [1] (fig. 4153).

A l'extérieur, le couvent présente l'aspect d'une bâtisse carrée peu élevée. Au delà des murs, se voient



4154. — Appareil du couvent des Martyrs. D'après W. de Bock, *op. cit.*, p. 72, fig. 87.

plusieurs dômes qui surmontent (de 4 à 6 pieds) le toit plat de l'église. La porte d'entrée s'ouvre près de l'extrémité est du mur nord. Les murs, garnis de nombreux contreforts, sont construits en briques

ciennes parties de la bâtisse apparaissent deux appareils assez originaux : 1° l'appareil où s'alternent des chaînes de briques posées à plat et de briques dressées en boutisses (fig. 4154, *a*, *b*) et 2° l'appareil à chaînes alternatives de briques de champ et de plat (fig. 4154 *c*).

L'intérieur du rectangle, formé par les murs d'enceinte du couvent et mesurant à peu près cent cinquante pas de chaque côté, présente, comme tous les couvents coptes, un dédale de petites constructions voûtées en berceau ou surmontées de coupoles et entourant une église et un baptistère. Toutes ces constructions, dont une partie a dû servir d'habita-

[1] Vansleb, *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte*, 1673, p. 380-381 ; G. Sicard, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, nouv. édit., *Mémoires du Levant*, 1714-1721, Toulouse, 1810, t. v, p. 208; Teurtechot, *Relation du voyage fait en Espagne par le sieur Granger*, 1731, Paris, 1745, p. 74-75; Pococke, *Description of the East*, 1738. London, 1743, t. i, p. 112; Jollois et Devillers, *Description de l'Égypte*, 1798; 2e édit., Paris, 1821, t. i, p. 397-398; Porphyre Ouspensky, *Kenga sbitir moego*, p. 409-410; K. Bædeker, *Ober Ægypten*, 1891, p. 262; Murray, *Egypt*, 1880, p. 507; Wl. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 71-78, pl. xxx; Somers Clarke, *Christian antiquities in the Nile valley*, 1912, p. 113-116, 194, pl. xxxiii, n. 2; *Oriens christianus*, 1913, p. 111-114.

tion et de communs, remplissent le côté ouest du rectangle. Le côté est est occupé par une cour dans laquelle se trouve une *saquieh*, fournissant l'eau au couvent, et un long couloir voûté près de la porte d'entrée.

Le baptistère, séparé de l'église par un long passage à découvert, est formé par une assez grande chambre carrée avec des fonts baptismaux de dimensions suffisantes pour recevoir les adultes. La coupole qui recouvrait le baptistère s'est effondrée. Deux rangées de cellules séparées par un couloir voûté sont accolées au mur ouest du baptistère. A l'extrémité ouest du passage qui sépare l'église du baptistère et des cellules, le mur d'enceinte présente une grande porte actuellement murée, bien visible du dehors. Le long du mur sud du couvent s'étend une longue construction avec voûte en berceau. Une construction semblable se retrouve près des murs est et ouest de l'église.

L'église, ou plutôt toute l'agglomération des chambres destinées au culte, présente la forme d'un carré mesurant une centaine de pas sur chacune de ses faces (fig. 4017, col. 2534). Ces pièces, tantôt carrées, tantôt rectangulaires, se trouvent disposées en cinq rangées juxtaposées. Quelques appartements sont surmontés d'une voûte en berceau, d'autres, de voûtes d'arête, enfin d'autres encore, de coupoles. Plusieurs voûtes d'arête ont au centre des trous pour la lumière. Il est facile de constater, en examinant le plan, que les cinq rangées de chambres doivent être réparties en deux groupes; l'un, plus large, qui se trouve au sud, et forme la grande église; l'autre, plus étroit, qui n'est qu'une annexe et consiste en deux paires d'autels adjacents.

La porte d'entrée de l'église se trouve près de l'extrémité ouest du mur sud et ouvre sur une pièce allongée à l'instar d'une nef latérale de basilique. Le plafond consiste en deux voûtes d'arête partagées par un arc qui s'élève à l'endroit où, vers le mur nord de la pièce, vient aboutir de l'autre côté le mur ouest de la grande pièce centrale de l'église. A l'extrémité est de cette pièce, deux murs assez bas et peu épais forment une espèce de grande caisse qui, peut-être, avait été autrefois un tombeau. Une large porte, qui fait face à la porte d'entrée, conduit de la première pièce vers deux pièces contiguës, couvertes de coupoles et se trouvant en face de la nef centrale et de celle du nord. Des portes sont ménagées entre ces deux pièces et les deux nefs.

La salle centrale, couverte d'une grande coupole et communiquant par un grand arc en ogive avec la partie est de la pièce d'entrée, sert encore aujourd'hui d'église. Dans l'angle nord-ouest on voit, adossé au mur, un ambon en forme d'escalier replié à angle droit, à côté duquel un fragment de colonne en granit, foré d'un trou longitudinal, sert de chandelier pour le cierge pascal. Près du mur est de cette pièce se trouve une espèce de coffre en forme de banc, vide à l'intérieur. Dans le mur nord, une large porte s'ouvre, vers la partie est de la nef nord, dans une pièce allongée et couverte d'une voûte d'arête. Une porte dans le mur est de cette dernière pièce, ainsi qu'une autre dans le mur correspondant de la pièce centrale, mènent dans un appartement transversal, dont la longueur est égale à la largeur de l'église et qui, par sa place, correspond au transept des basiliques. Ici le plafond consiste en trois voûtes d'arête séparées par deux arcs qui se trouvent dans le prolongement des murs latéraux de la nef centrale. Une partie de la pièce à l'extrémité sud est séparée par un mur peu élevé et forme une manière de grand coffre. Le mur est de la pièce n'a qu'une seule porte, qui mène dans le sanctuaire.

Toute l'extrémité orientale de l'église consiste, comme le reste de l'église, en trois parties. Celle du centre, la plus large, constitue le sanctuaire dans lequel, derrière une cloison qui n'atteint pas la voûte, se trouve un autel allongé. La cloison a deux portes latérales et, au milieu, une petite fenêtre remplaçant la porte usuelle. De la partie étroite du sanctuaire, à l'avant de la cloison, une étroite porte conduit au sud, dans une pièce sombre et vide qui se trouve dans la même ligne que l'extrémité est de la nef méridionale. La pièce correspondante au nord du sanctuaire sert de baptistère : il s'y trouve, au milieu d'une espèce d'autel, un grand vase en argile pour le baptême des enfants. Par suite de quelque reconstruction, ce n'est plus avec la grande église que communique cette chambre qui lui appartient d'après le plan; actuellement, sa porte donne passage dans le sanctuaire voisin. La place de la porte primitive est toutefois sans doute indiquée par la niche qu'on voit dans le mur nord du principal sanctuaire. La chambre servant de baptistère à l'église est partagée en deux parties d'inégale grandeur par une voûte transversale, dont le talon sud repose sur une large saillie dans le mur. Actuellement, la plus grande des deux parties, celle qui se trouve à l'est de cet arc, est couverte d'une voûte d'arête.

L'annexe nord de la grande église qui vient d'être décrite contient deux paires de petits sanctuaires communiquant avec l'église au moyen de deux portes : une porte à l'extrémité nord du transept conduit vers la paire de sanctuaires adjacente au baptistère et une autre porte, dans la pièce à coupole à l'extrémité ouest de la nef septentrionale, donne passage dans la deuxième paire de sanctuaires, près de l'angle nord-ouest de la bâtisse. Cette dernière porte s'ouvre dans une large chambre qui, par deux portes, est reliée avec les deux sanctuaires, tout en leur servant à tous deux à la fois de parvis. Chacun de ces sanctuaires est scindé en deux parties par un petit mur transversal qui n'atteint pas les voûtes en ogive du plafond et qui est muni de deux portes latérales et d'une petite fenêtre entre ces deux portes.

La première paire de sanctuaires, celle qui se trouve près de l'angle nord-est de la bâtisse, diffère des deux sanctuaires de l'ouest et du sanctuaire de la grande église, premièrement : par les plafonds au-dessus des autels, qui sont ici en forme de conques; ensuite, par les cloisons qui, tout en n'arrivant pas jusqu'aux larges voûtes en ogive du plafond, reposent, à l'instar des cloisons byzantines, sur deux colonnes, entre lesquelles il n'y a pas de porte mais bien une fenêtre. Comme les autels sont couverts de voûtes en conque avec des arcs devant, la longue pièce servant de parvis aux deux sanctuaires est surmontée aussi de deux voûtes d'arête, séparées par un arc transversal. Deux portes dans le mur ouest du parvis mènent dans deux pièces qui sont reliées entre elles par deux larges arcs ogivaux. Une de ces pièces, celle qui est le plus au nord, est, dans toute sa longueur, couverte d'une voûte en berceau, percée de sept ouvertures rondes; l'autre est partagée par un arc transversal en deux parties, dont l'une, celle de l'ouest, a une voûte en berceau, et l'autre une coupole. Dans l'angle ouest de l'une des pièces se trouvent deux tombeaux que le gardien du monastère déclare être celui d'un *koummous* ou supérieur du couvent et celui d'un moine quelconque. Comme, d'après le P. Ouspensky, cinq évêques d'Esneh, dont il cite les noms, avaient leur sépulture dans le couvent, on peut supposer que le *koummous* et le moine étaient plutôt deux de ces évêques et que les espèces de coffres que nous avons rencontrés dans

trois endroits différents de l'église ne représentent autre chose que les sépultures violées des trois autres évêques.

Tel est le plan et l'aménagement de l'église actuelle du couvent. L'époque des différentes parties de cette église ne pourra être déterminée que par une étude détaillée de la bâtisse au point de vue de l'architecture.

La différence d'âge des diverses parties apparaît du reste déjà à l'examen des différents restes de fresques qui recouvrent certaines parties de l'édifice. Un des sanctuaires a dans sa coupole un ornement à écailles peintes en trois couleurs. Au-dessous de cette ornementation, dont les couleurs se sont bien conservées, on aperçoit, au-dessus de la porte et dans les arcs en face de la porte, des restes de peinture. En face de la porte, à la droite du spectateur, se voit une composition dont une des principales personnes est un homme nimbé, de type ascétique, à barbe noire, non tonsuré, très maigre; une inscription le désigne :

ΓΡΗΓΟΡΙΟC ΑΡΧΙЄΠΙCΚΟΠΟC

A côté de lui, à sa gauche, se voit une orante de type classique, mais assez mal peinte. Plus loin, on reconnaît un personnage très effacé, à barbe blanche. La partie centrale du tableau est complètement effacée, mais on peut, non sans raison, supposer que la scène représentait la mise au tombeau. On y distingue encore vaguement le corps du Christ et la jambe pendante, soutenue de chaque côté par deux femmes nimbées dont on aperçoit les mains, ainsi que les têtes, tournées de face de la manière la plus bizarre, sans doute par suite de l'impuissance du peintre à les représenter en raccourci ou de profil.

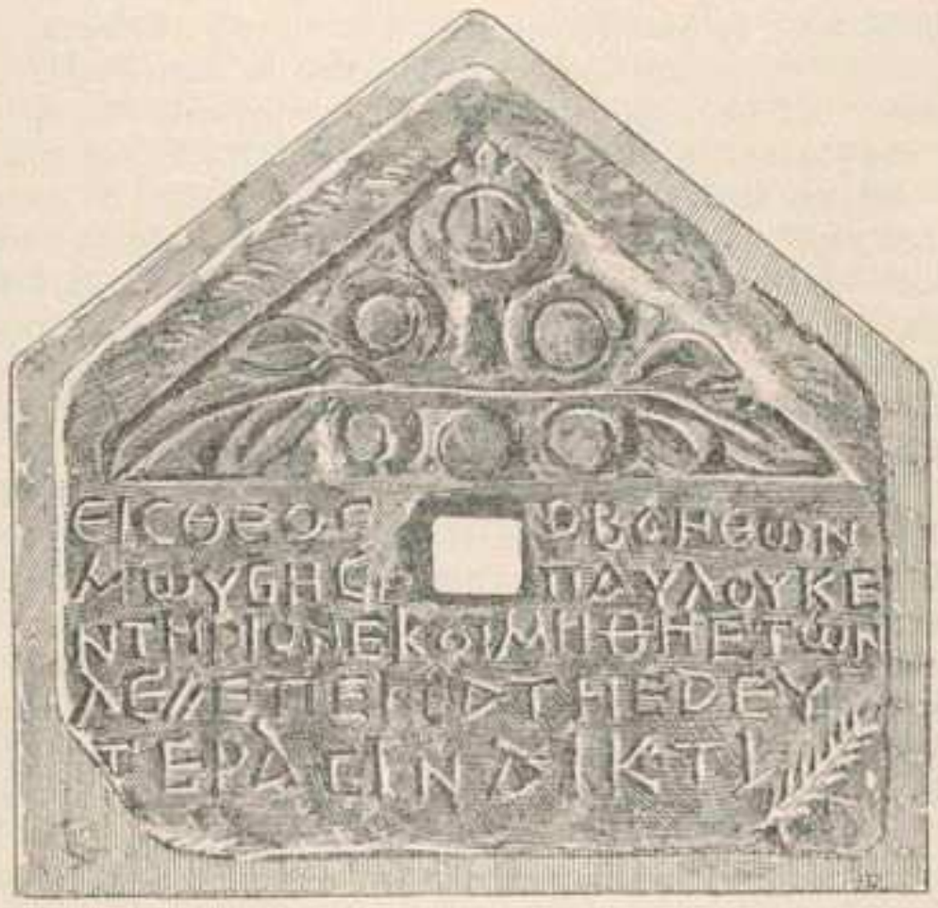
Au-dessus de la porte du même sanctuaire est représentée la sainte Vierge, assise sur un trône dont le dossier et le coussin sont couverts d'un semis de petites croix fleuronnées, à la manière byzantine. La vierge Marie tient dans ses bras l'enfant Jésus, qui, sur ses vêtements, a la représentation d'une croix potencée. A côté du trône se tiennent debout deux anges, aux pieds nus, et tenant les mains jointes en avant. Ces quatre personnages sont nimbés. Dans le fond, une muraille crénelée. Cette représentation, par le style et l'exécution, est meilleure que celle décrite plus haut. Comme, d'après son caractère, elle ressemble aux fresques de la coupole, elle peut être contemporaine de celles-ci et, par suite, être plus ancienne que les fresques qui se trouvent en face de la porte et qui, comme on l'a vu, sont d'un aspect très barbare, sec et ascétique et portent un caractère bas-byzantin.

Dans le sanctuaire de Saint-Georges se trouve une fresque de très basse époque et qui ne nous appartient plus.

Indubitablement, l'église actuelle se trouve sur l'emplacement d'une église plus ancienne qui, très probablement, avait la forme d'une basilique. Mais la détermination exacte de l'âge des différentes parties de l'église actuelle exigerait des recherches minutieuses qui n'ont pas encore été tentées.

III. Épigraphie. — M. G. Lefebvre a visité le couvent en août 1906 et n'y a pas « retrouvé toutes les inscriptions signalées par les voyageurs. Les graffites ont certainement disparu, écrit-il, sous le badigeon dont les Coptes ont recouvert les murs, il y a deux ou trois ans. » Wl. de Bock signale dans les murs de l'église de nombreuses stèles encastrées; elles sont ornées de rangées de petits cercles, de couronnes de fleurs ou d'emblèmes tels que chrisme, croix, phénix, pélican.

Parmi les graffites et les stèles : εις Θεος ο βωηθων, suivi d'un nom propre comme πετρος, σαρα, παυλος, βικτωρ [1] et les symboles αω, croix, chrisme. Des stèles trouvées dans un réduit près du sanctuaire offrent des formules familières à l'épigraphie d'Égypte (voir Epicuréisme) : υπερ μνημης και αναπαυσεως εκοιμηθη... [2], ou bien : .. μη λληθης ουτις αθανατου εν κοσμω τουτω [3]. Nous avons déjà parlé de l'inscription



4155. — Stèle égyptienne du Musée britannique.
D'après Hall, *Coptic and greek texts*, pl. XCVI, n. 1362.

de Pitronia datée de l'ère de Dioclétien et de l'ère des Sarrasins, qui nous reporte au 30 avril 890 [4] :

ηκοιμηθη εν Χριστω Ι(ησο)υ η μακαρια Πιτρωνια εν τη [σ]η
μερον ημερα ητις εστ[ι π]α[χ]-
ων ε τηνη απο Διοκλη-
τιανου χς ετη [Σ]αρακη-
νου σο [κ(υρι)]ε ο θ(εο)ε ο παντοκρατωρ ο θεο[ς] ο τον πν(ευμ)α
[τ]ον θειων και κυριος ι πασης
σαρκ[ο]ς α[ν]απαυσον τ
ης ψυχ(ης) αυτης εν κολ[ποις]
Αβρααμ κ(αι) Ισαακ και
Ιακωβ εν παραδεισ
ω της [τ]ρυφης ενθα
ευφραι νομενον ειμ
]+[ ] αν[

Enfin, deux stèles conservées au Musée britannique; la première, mesurant 0 m. 41, donne [5] :

+ εις θ[εος ο β]οθηον
μηω μησορη αιμην

la deuxième, mesurant 0 m. 33, donne [6] (fig. 4155) :

εις θεος ο βοηθων
Μωυσης Παυλου κε
ντηριον εκοιμηθη ετων
'λε // επειφ δ της δευ
τερας ινδικτι(ωνος)

H. Leclercq.

[1] G. Lefebvre, *Recueil des inscript. grecq. chrét. d'Égypte*, n. 529-534, 537, 538, 539, 542, 543, 544, 545, 546, 547. — [2] *Ibid.*, n. 535. — [3] *Ibid.*, n. 536. — [4] S. de Ricci, dans *Revue archéologique*, 1902 *b*, p. 145-146; Milne, *Greek inscript.*, p. 75, n. 9243; G. Lefebvre, *Recueil*, n. 541. — [5] Hall. *Coptic and greek texts*, p. 12, pl. x; G. Lefebvre, *op. cit.*, n. 548. — [6] Hall, *op. cit.*, p. 12, pl. XI; p. 135, pl. XCVI; G. Lefebvre, *op. cit.*, n. 549 : un centurion.

ESPAGNE. — I. Topographie. II. Ethnographie. III. Occupation romaine. IV. Origines chrétiennes. V. La légende de Jacques. VI. Jusqu'à la paix de l'Église. VII. De la paix de l'Église aux invasions. VIII. Les invasions. IX. L'Espagne wisigothique. X. Monuments : 1° Ampurias; 2° Elche; 3° Xativa; 4° témoignages; 5° technique; 6° murs; 7° colonnes; 8° arcs; 9° portes; 10° fenêtres; 11° portiques; 12° pavements; 13° ornementation; 14° orientation; 15° plan; 16° cryptes; 17° structure; 18° façade; 19° tours; 20° cloches; 21° statistique : 1. San Juan de Baños; 2. San Roman de Hornija; 3. Cabeza del Griego; 4. Santa Comba di Bande; 5. San Pedro de Nave; 6. San Miguel de Tarrasa; 7. crypte de Palencia; 8. crypte de Burguillos; 9. monastères. XI. Épigraphie; 1° édifices liturgiques; 2° mobilier liturgique; 3° sacrements; 4° clergé : 1. évêques; 2. prêtres, etc.; 5° édifices civils; 6° formules; 7° poésies; 8° croyances; 9° Juifs; 10° varia; 11° calendrier de Carmona. XII. Chronologie. XIII Sarcophages. XIV. Manuscrit. XV. Orfèvrerie. XVI. Mosaïque. XVII. Symboles. XVIII. Conciles espagnols. XIX. Bibliographie.

I. Topographie. — L'Espagne présente un caractère nettement insulaire. Il semble que la nature, en rattachant cette terre au continent, ait éprouvé comme un repentir, en sorte que, loin d'aplanir la communication, elle dressa, au point de suture de la presqu'île ibérique avec le continent, la formidable barrière des Pyrénées. Son armature géologique fait de la péninsule un tout complet et homogène. La structure est massive, peu et mal ravinée par le système fluvial. L'accumulation des plateaux élevés, dressés au-dessus du littoral en escarpements brusques, contrarie obstinément la tendance du sol à se dérouler lentement vers la mer. A peine une zone, d'ailleurs trop étroite, a-t-elle été épargnée le long du littoral; le commerce ne peut y trouver ses aises pour un vaste développement et les habitants du plateau éprouvent trop de difficultés à vaincre pour s'obstiner à descendre dans la plaine prendre leur part exiguë de profit dans le trafic. Ces conditions physiques ont influé grandement sur la destinée du peuple espagnol; nous n'avons toutefois qu'à les indiquer.

Mis en possession d'une terre admirablement située, participant au climat de l'Europe et à celui de l'Afrique, séparés par la zone des plateaux sans arbres de l'intérieur, les Ibères n'ont pas su, à aucune époque de leur histoire, créer sur leur littoral, pourvu d'abris nombreux et sûrs, des ports bien garantis et des communications rapides et aisées avec l'intérieur du pays. Pendant l'antiquité, le rivage bordé par la Méditerranée connut une prospérité plus grande que le rivage de l'Océan; mais la découverte de l'Amérique retourna la situation et, aujourd'hui, la région la plus active est celle que la disposition générale du plateau ibérique a destinée à recevoir le principal développement. L'Espagne tourne le dos à l'Orient, elle regarde l'ouest. La contrée tout entière s'incline d'une pente graduelle dans la direction de l'Océan, et c'est de ce même côté que s'écoulent les fleuves parallèles, le Miño, le Duero, le Tage, la Guadiana, le Guadalquivir. La ligne de partage des eaux, qui est presque partout la ligne de faîte de l'Ibérie, se développe d'Algésiras à Téruel, dans le voisinage immédiat de la Méditerranée. Les bouches de l'Ebre interrompent cette muraille riveraine par une brèche étroite et d'un accès périlleux pour les navires; mais immédiatement au delà, recommencent les chaînes du littoral. Presque toute la masse de l'Espagne s'est trouvée ainsi cachée comme par un écran aux regards des navigateurs. La « terre d'Occident » — car tel est le sens du mot *Hespérie* — a semblé aussi lointaine du bassin oriental que si elle s'était trouvée transportée de plusieurs degrés plus avant dans l'Atlantique.

L'aridité est le trait caractéristique du climat espagnol, où la pluie est plus rare non seulement qu'en France, mais même qu'en Italie et en Grèce; sous ce rapport, l'Espagne est analogue à la région de l'Atlas. Si, dans les provinces d'Andalousie, de Murcie et de Valence, le climat devient tout à fait africain, il reste proprement méditerranéen dans la vallée de l'Ebre, et océanique à l'ouest et au nord-ouest. Vue dans son ensemble, l'Espagne présente trois régions distinctes entre elles par les productions du sol. Au nord, de la Catalogne à la Galicie, sol âpre et rugueux; au sud, dans l'Andalousie, la Murcie et le Valençais, terre fertile produisant la vigne et l'oranger, le dattier et la canne à sucre; entre ces deux régions, l'Espagne intermédiaire, l'Espagne typique, avec ses sierras et ses steppes désertes [1].

II. Ethnographie. — Les origines ethnographiques de la population espagnole ne sont pas encore complètement éclaircies. Les fouilles et les découvertes faites dans les cavernes et les sépultures donnent lieu de penser que, dès la plus haute antiquité, les populations berbères ont pu se répandre en Espagne. Ibères et Berbères sillonnèrent la péninsule et s'étendirent de là jusque dans la Gaule et le nord de l'Italie. Phéniciens et Grecs établirent leurs comptoirs sur la côte d'Andalousie et remontèrent dans l'intérieur, le long du Guadalquivir. Plus tard, les Celtes pénétrèrent par le nord; Strabon, Pline, Ptolémée distinguent avec soin, parmi les tribus espagnoles, les celtiques et les ibériques. Fondues au pied des Pyrénées, elles forment la Celtibérie, puissante et redoutée. Ensuite l'Espagne devient carthaginoise, subissant une fois de plus l'influence sémitique [2].

La difficulté des communications entre l'Espagne et la Gaule, leur rareté et leur disparition complète, à mesure qu'on s'avançait dans l'intérieur du pays, influèrent fâcheusement sur le caractère de la race. Doublement isolé, l'Ibère se renferma en soi; peu communicatif par nature, il devint farouche par manque d'éducation. Les anciens se plaisaient à opposer l'Ibère, épris de solitude, au Gaulois, impatient de camaraderie, sociable, mobile, étourdi et disert. Strabon nous dit que les Ibères étaient divisés en petites tribus montagnardes qui ne se liguaient guère qu'entre elles, « par l'effet du caractère et aussi d'un orgueil qui leur inspirait un excès de confiance dans leurs forces. » Ils n'éprouvaient ni la sympathie soudaine ni le besoin de compagnie qui entraînait leurs voisins gaulois. Leur aspect même, leurs vêtements noirs ou sombres formaient contraste avec les vête-

[1] Nonius, *Hispania sive populorum, urbium, insularum ac fluminum in ea accuratior descriptio*, dans Schott, *Hispania illustrata*, in-4°, Antwerpiæ, 1609, p. 373-479; Soler, *Descripcion geografica, historica, estadistica y pintoresca de España*, 2 in-fol., Madrid, 1844-1846; P. Madoz, *Diccionario geografico, estadistico, historico di España*, 16 vol. in-4°, Madrid, 1845-1850; E. de Verneuil, E. Collombe, *Coup d'œil sur la constitution géologique de plusieurs provinces d'Espagne*, in-8°, Paris, 1853; H. Kiepert, *Beiträge zur alten Ethnographie der iberischen Halbinsel*, dans *Sitzungsber.* de Berlin, mars 1864, p. 147-165; Fr. Coello, Fr. de Luxan, Ag. Pascual, *Reseña geografica, geologica y agricola de España*, 1859; *La grande encyclopédie*, in-4°, Paris, t. XVI (1893), p. 304-321. — [2] E. Huebner, *Monumenta linguæ Ibericæ*, in-4°, Berolini, 1893; G. Desdevises et H. Leonardon, *Fuentes bibliograficas para el estudo de la historia de España. Edades antiqua, media y moderna*, in-8°, Zaragoza, 1909, p. 29-32; F. Tubino, *Recherches d'anthropologie sociale*, dans *Revue d'anthropologie*, 1877, p. 100; C. de Charencey, *De l'origine sémitique du nom d'Espagne*, dans *Journal asiatique*, 1905, t. CLXVI, p. 551-557.

ments éclatants et bariolés de la Gaule. Les Ibères étaient peu inventifs mais laborieux, attachés au sol qu'ils fouillaient pour en tirer des métaux ou qu'ils retournaient pour lui faire produire du blé. Obstinés et indomptables, ils avaient plutôt le courage de la résistance que celui de l'attaque : pour les unir entre eux et les attacher à une même cause, il ne fallut pas moins que l'invasion et les devoirs qu'elle révèle.

Les colons phéniciens, africains, asiates et massiliotes, quoique établis en Espagne, ne s'écartaient guère du littoral et n'avaient que des relations rares et peu d'influence dans les groupes indigènes de l'intérieur du pays. Il n'en fut pas ainsi des colons latins qui, à la suite des légionnaires victorieux et sous leur protection, s'établirent dans l'intérieur du pays, rayonnèrent autour de chaque ville, de chaque poste fortifié. La culture italienne se répandit de proche en proche, du littoral et de la vallée du Bétis, aujourd'hui le Guadalquivir, jusque dans les replis les moins fréquentés des plateaux et, sauf dans les montagnes de la Cantabrie, habitées de nos jours par les Basques, les vaincus adoptèrent la langue des conquérants. La part de la civilisation romaine est considérable dans la formation du caractère et du génie espagnol qui, bien qu'ibère et celte par ses origines, prit place parmi les nations latines par son idiome et par le moule de sa pensée.

III. Occupation romaine. — Les anciens semblent avoir assez mal connu l'Espagne. Pour la période qui précède l'ère chrétienne, on ne rencontre que des mentions aussi rares que superficielles [1]. Strabon, Pline, Pomponius Mela enregistrent des indications nouvelles plus précises et surtout des observations personnelles [2]. Grâce à l'occupation militaire des Romains, le pays fut méthodiquement exploré. Au commencement de l'empire, le nord-ouest de la Tarraconaise était occupé par les légions. La soumission de la Cantabrie et de l'Asturie n'eut lieu que sous Auguste [3] et les intentions des habitants paraissaient si peu rassurantes qu'on jugea nécessaire d'y maintenir longtemps un corps d'occupation sur pied de guerre et d'entretenir une légion chez les Cantabres et deux autres chez les Asturiens [4]. Le quartier général était situé entre l'ancienne métropole de l'Asturie, Lancia, et la colonie romaine Asturica Augusta. La *legio septima Gemina* y tint garnison. Ainsi qu'il arriva dans un très grand nombre d'autres localités, son campement attira, retint et fixa une agglomération civile, devenue le noyau d'une population dont le nombre, ne cessant de s'accroître, donna naissance à une ville. A partir du début du IIIe siècle, lorsque le mariage fut permis aux légionnaires, les campements s'étendirent et la population s'accrut encore, mais devint en même temps plus recommandable et plus stable. Une fois libérés du service, les vétérans se fixaient volontiers dans ces lieux où ils avaient outes leurs habitudes et tous leurs souvenirs. La ville de Léon *(Legio)* se forma de la sorte.

IV. Origines chrétiennes. — La réputation de l'Espagne, son éloignement, une sorte d'attrait mystérieux attaché à la plus lointaine conquête de Rome, décidèrent saint Paul à s'en réserver l'évangélisation, bien qu'il ne pût ignorer que l'émigration juive n'avait guère pénétré dans ce pays [5]. Ce projet de mission en Espagne semble indiqué par deux écrits très anciens, la lettre de Clément de Rome à l'Église de Corinthe et le canon de Muratori.

Il semble que saint Paul ne se faisait guère d'illusions sur Rome et ce qu'il en devait attendre; tout au plus comptait-il y revoir quelques amis et, abrégeant son séjour le plus possible, il poursuivrait son chemin vers les régions extrêmes de l'Occident : « Quand je me serai mis en route pour l'Espagne, écrivait-il de Corinthe aux Romains, j'espère que je vous verrai en passant, et après que j'aurai d'abord joui de votre présence, vous me mènerez vous-mêmes dans ce pays... J'irai en Espagne, reprenait-il, après avoir passé par Rome. » Clément de Rome, qui écrit dans les dernières années du Ier siècle, paraît favoriser l'opinion de ceux qui admettent la réalité du voyage : « Paul, dit-il, devenu le héraut de la vérité en Orient et en Occident, reçut la récompense de sa foi et enseigna la justice à l'univers entier : parvenu au terme de l'Occident, et ayant souffert le martyre sous les princes, il sortit enfin du monde et alla dans le lieu saint [6]. » Quel est ce « terme de l'Occident », τὸ τέρμα τῆς δύσεως, que l'apôtre toucha avant son martyre? L'expression est assez caractéristique pour que l'on consente à y voir une désignation équivalente de l'Espagne, désignation qui rappelle l'*Hesperia ultima* d'Horace et l'*extremi orbis Iberi* de Lucain [7]. Silius Italicus n'est pas moins clair lorsqu'il parle de Gadès, la limite des continents : *Terrarum finis Gades* [8], et Pline l'Ancien s'exprime à peu près de la même façon : *Origo ab occasu solis et gaditano freto. Hispania prima terrarum est, ulterior appellata* [9]. Ces façons de s'exprimer appartiennent à des auteurs à peu de chose près contemporains de Clément de Rome et on s'expliquerait mal que ce dernier eût appliqué a Rome une expression qui servait communément à désigner l'Espagne. Ce ne sont là cependant que des probabilités et, d'ailleurs, on ne peut guère admettre les témoignages des Pères de l'Église dont l'opinion se forme sur des motifs dont la valeur historique est au moins contestable [10].

Le canon de Muratori, catalogue des livres saints rédigés à Rome vers la deuxième moitié du IIe siècle, affirme positivement la réalité du voyage [11] :

> *.....sed et profectione pauli ab ur*
> *be ad spania proficiscentis.....*

Cette affirmation catégorique dépend peut-être du texte déjà cité de Clément de Rome, à moins qu'elle ne soit tributaire des souvenirs qui ont inspiré les *Actus Petri cum Simone*, qui, eux aussi, parlaient du voyage de Paul en Espagne. Un témoignage beaucoup plus tardif, et néanmoins digne d'attention, est celui de saint Jérôme, qui nous apprend que l'apôtre se rendit en Espagne par la voie de mer : *ad Hispaniam alienigenarum portatus est navibus* [12]. La navigation était plus rapide que la poste; au dire de Pline, on faisait la traversée d'Ostie à Tarragone en quatre

[1] Elles ont été recueillies par E. Hübner, *La arqueologia de España*, in-8°, Barcelona, 1888, p. 1-27. — [2] Detlefsen, *Die Geographie der Provinz Bætica bei Plinius*, Hist. nat., III, 6-17, dans *Philologus*, 1870, t. XXX, p. 265-310; *Der tarraconesischen Provinz bei Plinius*, Hist. nat., III, 18-30, 76-79; IV, 110-113, dans même revue, 1872, t. XXXII, p. 600-668; *Der Provinz Lusitanien bei Plinius*, Hist. nat., IV, 113-118, dans même revue, 1877, t. XXXVII, p. 111-128. — [3] D. Aureliano Fernandez Guerra y Orbe, *Cantabria*, dans *Boletin de la Sociedad geografica de Madrid*, 1878, t. IV. — [4] Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, 1885, t. V, p. 59. — [5] Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage*, in-8°, Berlin, 1825, t. V, p. 12 sq., 17 sq.; Amador de los Rios, *Estudios sobre los judios de España*, in-8°, Madrid, 1848, c. I; E. Renan, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1869, p. 194. — [6] Clément, *I ad Corinthios*, V, dans F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, in-8°, Tubingæ, 1906, t. I, p. 106. — [7] Horace, *Carmin.*, I, 39; II, 18; Lucain, *Pharsale*, VII, 541; cf. III, 453 sq. — [8] *Punica*, XVII, 638. — [9] *Hist. nat.*, III, 1. — [10] Cf. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spaniens*, in-8°, Regensburg, 1862, t. I, p. 40-54; *Die Zeugnisse der Späteren fur die Reise des Apostels nach Spanien*. — [11] E. Preuschen, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°, Freiburg, 1909, p. 29, lignes 38-39. — [12] S. Jérôme, *In capit. XI Isaiæ prophetæ*, *P. L.*, t. XXIV, col. 151.

jours, d'Ostie à Cadix en sept jours [1]. Il est probable que le voyage se fit en l'an 63, au lendemain de la comparution devant César et de l'acquittement de l'apôtre [2]. Nous ignorons tout des résultats de sa prédication. Néanmoins on a imaginé un succès, des fondations d'Églises et une persécution ravageant tout. Il semblerait superflu de rappeler une inscription d'une fausseté insigne, si elle n'était encore invoquée à titre historique [3]. Cette inscription, prétendument trouvée *in ruinis pagi Maravesar* ou *pagi Marquesiæ* en Lusitanie, après avoir embelli un certain nombre de légendes, a été définitivement reléguée parmi les apocryphes. Elle fait honneur à Néron d'avoir « purgé la province des brigands et de ceux qui inculquaient au genre humain une superstition nouvelle [4] » :

NERONI CL
CAES · AVG PONTIF MAX
OB PROVIN LATRONIB
ET HIS QVI NOVAM
GENERI HVM
SVPERSTITION INCVLCAB
PVRGATAM

Une autre indication relative aux premiers fidèles de l'Espagne ne se présente pas à nous avec une recommandation beaucoup meilleure. Il s'agit d'une notice martyrologique dont on ne relève, malheureusement pour elle, aucune trace dans le martyrologe dit hiéronymien. Le « petit martyrologe romain » et le martyrologe d'Adon ont recueilli peut-être une notice provenant d'actes perdus, mais quels remaniements lui ont-ils fait subir? On sait aujourd'hui que le « petit martyrologe romain » est un faux composé au IXe siècle par Adon de Vienne, lequel n'est guère plus digne de considération, en ce qui le concerne, au point de vue scientifique [5]. Quoi qu'il en soit, cette notice nous apprend que, postérieurement au voyage de saint Paul, une mission de sept évêques fut envoyée en Espagne par saint Pierre. Ils se présentent d'abord à Acci, aujourd'hui Guadix, localité située à l'est de Grenade, dans l'extrême sud de la province carthaginoise. Comme ils reposaient à l'extrémité de la ville, les païens, qui célébraient une fête, se précipitèrent sur eux et les mirent en fuite. Les évêques franchirent un pont, lequel s'écroula aussitôt sous le poids de ceux qui les poursuivaient. Une « sénatrice » nommée Luparia donna alors le signal de la conversion. Puis les apôtres se dispersèrent et allèrent fonder des Églises dans la région, c'étaient Torquatus à Acci (=Guadix); Secundus à Abula (=Abla); Indalecius à Urci; Ctésiphon à Vergium (=Berja); Cæcilius à Illiberis (=Grenade); Hésichius à Carcesa (= Cazorla); Euphrasius à Illiturgi (=Andujar). Si on pouvait accorder quelque attention à ce texte, ce serait pour remarquer la direction qu'il assigne à l'évangélisation qui commence par la région limitrophe de la Tarraconaise et de la Bétique. C'est tout ce qu'on en peut dire. Quant à l'éclaircissement des faits cherché dans la liturgie, il est impossible de lui attribuer la moindre valeur.

On peut considérer comme d'aimables contes les revendications dont l'histoire légendaire de l'Église d'Espagne est remplie. Aucun pays n'a vu éclore une végétation légendaire plus déconcertante, mettant au service de ses affirmations : chartes, reliques, inscriptions, avec une intrépidité qui semble voisine de l'inconscience. — C'est d'Espagne que les rois mages se mettent en route pour la Palestine. — C'est en Espagne que se fait sentir l'éclipse et la secousse sismique du vendredi saint. — C'est à l'Espagne qu'appartient le centurion Corneille [6]. — L'apôtre saint Pierre vient prêcher en Espagne, la vierge Marie, accompagnée de Jean l'Évangéliste, s'y promène sur les bords de l'Èbre à l'endroit même où Jacques, fils de Zébédée, lui construit un oratoire, première amorce du pèlerinage de Notre-Dame del Pilar, à Saragosse. Enfin, c'est sur cette terre privilégiée que des gens de Biscaye découvrent un jour cette pierre tombale dont la formule concise en disait plus qu'un long poème [7] :

HIC IACET CORPVS BILELLAE
SERVAE IESV CHRISTI
OBIIT ERA CXV

« Ici repose Bilela, domestique de Jésus-Christ, elle mourut en l'année 77. » Des explications copieuses et irréfutables démontraient qu'il s'agissait bien de la femme de ménage du Sauveur. A ce coup, Mariana lui-même trouva la plaisanterie un peu corsée et déclara l'inscription fausse.

V. La légende de Jacques. — Toutes ces billevesées comblèrent de satisfaction les Espagnols du XVIe siècle; leurs ancêtres avaient d'autres préoccupations. C'est ainsi que l'histoire d'un voyage accompli en Espagne par saint Jacques, avant son martyre survenu à Jérusalem en l'an 44, n'apparaît qu'à une date tardive. Ce silence paraît bien être le résultat de l'ignorance, car les occasions n'ont pas manqué aux écrivains de célébrer un épisode qui est, nous dit-on, d'une importance capitale pour l'histoire de la péninsule.

Au IVe siècle, le poète Prudence, personnage fort instruit et très grand admirateur des gloires chrétiennes de sa patrie, s'évertue à glorifier d'illustres inconnus ou du moins des célébrités fort pâles en comparaison d'un apôtre, aimé du Sauveur et évêque de la cité sainte. Or, il ne lui accorde pas seulement un éloge, ni une simple mention, ni le moindre rappel. Les Galiciens, intéressés à faire valoir un protecteur leur appartenant à double titre, n'en prennent cure, eux si soucieux de leurs illustrations provinciales. Ni Paul Orose, de Braga, ni Idace, évêque d'*Aquæ Flaviæ*, non loin de Compostelle, qui font métier de chroniqueurs avec prétentions d'historiens, ne songent à nous en rien dire. Martin de Braga, saint Braulion de Saragosse, le prêtre Taion, Jean, abbé de Biclar, Julien, évêque de Tolède, et Hildephonse, évêque de Séville, tous gens doctes et pieux, gardent le silence

[1] Pline, *Hist. nat.*, l. XIX, n. 1. — [2] Spier, *In historia critica de Hispanico Pauli itinere*, in-4°, Witembergæ, 1742; L. ten Bokum, *De laatse levensjaren van den h. apostel. Paulus*, dans *Nederlandsche katholieke stemmen*, Zwolle, 1909, t. IX, p. 147-156; B. Pererius, *De Pauli apostoli itinere in Hispania disputationes duæ*, in-8°, Cicestriæ, 1819. — [3] L. Trouet, *Les catalogues épiscopaux de l'ancienne Gaule, suivis de la bibliographie des origines chrétiennes*, in-8°, Paris, 1895 : « On a découvert à Rio-Pisuerga, dans les ruines de la ville de Marcussia, etc., ces deux localités n'existent pas, il s'agit de Maravesar. » — [4] J. Gruter, *Inscriptiones antiquæ totius orbis Romani in corpus absolutissimum redactae*, p. CCXXXVIII, n. 9; A. Occo, *Inscriptiones in Hispania repertæ*, p. 38; J. E. Walch, *Marmor Hispaniæ antiquum vexationis christianorum Neronianæ insigne documentum*, in-4°, Ienæ, 1750; *Persequutionis christianorum Neronianæ in Hispania ex antiquis monimentis probandæ uberior explanatio*, in-4°, Ienæ, 1753; *Commentarius in marmor Hispaniæ antiquum*, dans Donati, *Ad novum thesaurum veterum inscriptionum Muratorii supplementum*, in-fol., Florentiæ, 1765-1775; Scaliger, *De emendatione temporum*, l. V, p. 471; P. Baudry, *Notæ ad Lactantium, De mortib. persec.*, p. 38; E. Huebner, *Corp. inscr. lat.*, t. II, p. 25*, n. 231*, præf., IX, n. 4. — [5] H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, in-8°, Paris, 1908, p. 409-458, 649. — [6] Plusieurs de ces fables sont accueillies par Vicente de la Fuente, *Historia ecclesiastica de España*, in-8°, Madrid, 1873, t. I, p. 40-41. — [7] E. Huebner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 66*.

sur un sujet si propre à enflammer leur verve dans leurs écrits authentiques, les seuls qui puissent être interrogés. Ils n'en disent rien, apparemment parce qu'ils n'en savent rien.

Leurs voisins gaulois ne sont pas mieux instruits. Il n'est guère de pays plus échauffé alors pour les belles histoires de saints, pour les recueillir et, au besoin, les embellir de pitoyables merveilles. Le martyrologe hiéronymien, qui est compilé à Auxerre, vers 595, canalise toutes les historiettes, vraies ou fausses, qui passent à sa portée : il ignore le voyage et l'apostolat de Jacques en Espagne. Grégoire de Tours, érudit à l'information étendue et précise, s'est renseigné sur les sanctuaires d'Espagne et n'a rien recueilli qui lui donne l'éveil. Il consacre des notices aux apôtres Jacques, frère du Seigneur, Pierre, Paul, Jean, André, Thomas, Barthélemy, et ne trouve rien à dire au sujet de Jacques, fils de Zébédée. Fortunat, que les scrupules historiques embarrassent fort peu, énumère dans son poème *Sur la virginité*, VIII, 3, les lieux saints des douze apôtres; pour les deux Jacques, il indique la Palestine, *terra beata*; et dans une lettre à Martin, évêque de Braga en Galice, il parle des Églises évangélisées par les apôtres sans y comprendre celle d'Espagne; à propos de saint Jacques, loin de le rattacher à la Galice, il semble plutôt l'en exclure. « Au temps, dit-il en substance, où les apôtres se partageaient le monde, Rome échut à saint Pierre, l'Illyrie à saint Paul, l'Éthiopie à Matthieu, la Perse à Thomas, l'Inde à Barthélemy, la Grèce à André. C'est à saint Martin l'ancien que la Gaule doit la lumière de l'Évangile, c'est au nouveau Martin (de Braga) que la Galice est redevable du même bienfait. En sa personne elle jouit de la vertu de Pierre, de la doctrine de Paul, du secours de Jacques et de Jean » :

Qui virtute Petrum præbet tibi, dogmate Paulum,
Hinc Jacobi tribuens, inde Joannis opem.

Le recueil de légendes apostoliques mis sous le nom d'Abdias, et élaboré en Gaule vers le VI^e^ siècle, consacre une notice à chaque apôtre, à Jacques le Majeur comme aux autres; il n'y est pas question de voyage ni de sépulture en Espagne.

A Rome, on fait plus, on nie l'épisode, d'une négation aussi énergiquement exprimée qu'elle peut l'être quand elle ne répond pas à une affirmation contraire. En 416, le pape Innocent I^er^, dans une lettre célèbre adressée à l'évêque Décent, de Gubbio, proteste contre des importations étrangères dans les usages liturgiques de l'Église de Rome; selon lui, l'Occident ne devrait pas en connaître d'autres, puisque, dit-il, « il est manifeste que, dans toute l'Italie, les Gaules, l'Espagne, l'Afrique, la Sicile et les îles interjacentes, personne n'a institué des Églises, si ce n'est ceux que le vénérable apôtre Pierre ou ses successeurs ont constitués évêques. Que l'on cite si dans ces provinces un autre apôtre a enseigné. Si on ne peut citer aucun texte, parce qu'il est impossible d'en trouver, il faut suivre l'usage de l'Église romaine. » Le pape Innocent, ainsi que ses prédécesseurs Damase et Sirice, avait eu à intervenir dans les affaires ecclésiastiques de Galicie; son témoignage a donc un poids particulier [1].

Mais au pape on oppose un docteur de l'Église, saint Jérôme, qui parle ainsi des apôtres : *In omnem terram exivit apostolorum sonus et in terminos orbis terræ verba eorum... Apostolos enim videns Jesus in littore juxta mare Genesareth reficientes retia sua, vocavit et misit in magnum mare ut de piscatoribus piscium faceret hominum piscatores, qui de Jerusalem usque ad Illyriam et Hispanias evangelium prædicarent, cupientes in brevi tempore ipsam quoque Romanæ urbis potentiam* [2]. Il n'est pas question ici de saint Jacques en particulier, mais de la prédication apostolique en général ; quant à une répartition des provinces à évangéliser, si les mots *reficientes retia sua* se réfèrent à Jacques et à Jean, fils de Zébédée, d'après Matth., IV, 21, les mots *juxta mare Genesareth* et *piscatores hominum* se réfèrent donc à Pierre et André, d'après Matth., IV, 18, 19. Sans doute, Pierre a des droits sur Rome, Jacques est attaché à l'Espagne, mais à quel titre Jean et André seront-ils affectés à l'Illyrie? Il n'y a donc pas ici ombre d'attribution personnelle, mais simplement opposition entre l'humble condition des apôtres et l'entreprise difficile qui leur est destinée, à Rome, métropole de l'empire, en Espagne, sa province la plus lointaine, en Illyrie, la plus sauvage et la moins facile à aborder.

Assez longtemps avant le temps où l'on découvrit en Galice un tombeau supposé être celui de Jacques, un petit livre répandu en Occident le représentait en qualité d'apôtre spécial de l'Espagne. Ce petit livre consistait en une histoire abrégée des apôtres qui nous est parvenue en latin, d'après une source grecque dénuée de toute valeur, s'inspirant de traditions controuvées et de documents apocryphes. Ces catalogues grecs, en tant qu'ils s'occupent de l'Occident, ne s'occupent que de saint Pierre et saint Paul et de saint Simon, à qui ils font évangéliser la Maurétanie, l'Afrique et la Bretagne. Quant à l'Espagne, ils ne s'en occupent qu'à l'occasion de saint Paul. Bien que procédant du grec, les rédactions latines ne se sont pas interdit des modifications destinées à flatter leur clientèle occidentale. « Saint Matthieu est attribué à la Macédoine, saint Philippe à la Gaule, saint Jacques à l'Espagne. Ces trois modifications proviennent-elles de quelque texte grec encore inconnu de nous ou du traducteur, ou d'une retouche introduite après coup dans l'œuvre de celui-ci? Je n'en sais rien. Mais ce qui me semble clair, c'est que les trois « traditions » relatives à la Macédoine, à la Gaule et à l'Espagne sont exactement sur la même ligne; elles ont même provenance, même attestation, même autorité. Quelle que soit la forme du catalogue latin, qu'il soit complet ou abrégé, en prose ou en vers, indépendant ou engagé dans une autre composition, les trois apôtres y figurent ensemble. Quelques textes cependant, s'inspirant de Rufin ou du faux Abdias, laissent saint Matthieu en Éthiopie; c'est une correction.

Or, chacun sait que l'assertion d'un apostolat de saint Philippe en Gaule ne correspond à aucune tradition locale, il en est de même pour saint Matthieu en Macédoine. Ces deux apôtres ont été l'objet en Orient de légendes fabuleuses et contradictoires; aucune d'elles ne les fait voyager dans les pays indiqués ici. Saint Jacques aussi à sa légende; il en a même deux : l'une, d'après laquelle toute sa carrière apostolique se passe en Palestine, l'autre, particulière aux Coptes et Abyssins, qui le fait voyager d'abord en Lydie. Quant à l'Espagne, silence complet.

« A quelle date ce catalogue a-t-il passé en Occident? Ce point, on le conçoit, a une grande importance dans la question qui nous occupe. Fortunat, Grégoire de Tours, Abdias, le martyrologe hiéronymien l'ignorent absolument. Ceci permet d'affirmer qu'il n'a pas pénétré dans nos contrées avant la fin du VI^e^ siècle [3]. » A la fin du siècle suivant, Aldhelm de

[1] *Innocentius ad Decentium Eugubinum*, dans Jaffé, *Epist. rom. pontif.*, n. 311. La légende du voyage de Jacques a été soutenue par F. Fita y Colomé, *Santiago de Galicia. Nuevas impugnaciones y nueva defensa*, dans *Razon y fe*, 1901, t. I, p. 70-74, 200-206, 306-315, etc., etc. — [2] *Comment. in Isaiam*, XII, 42, *P. L.*, t. XXIV, col. 425; cf. X, 34, *ibid.*, col. 374. — [3] L. Duchesne, *Saint Jacques en Galice*, dans *Annales du Midi*, 1900, t. XII, p. 152.

Malmesbury écrit dans une inscription métrique destinée à un autel de saint Jacques [1] :

Primitus Hispanas convertit dogmate gentes.

En 686, Julien de Tolède expose la prédication des apôtres [2] et rappelle les nations qui l'ont ouïe. Ayant parlé de saint Pierre et de saint Paul, il continue : *Hac et simili regula Jacobus Hierosolymam, Thomas Indiam, Macedoniam, Matthæus illustrat.* Ce dernier trait est caractéristique et Julien de Tolède n'a pu le tirer que d'un de ces catalogues byzantins fortement retouchés dont nous avons signalé l'existence et qui envoyaient Matthieu en Macédoine et Jacques en Espagne. De toutes façons nous pouvons constater qu'un tel catalogue circulait en Espagne vers le milieu du VII^e^ siècle. Qu'en pensaient les indigènes? Nous en pouvons juger par Julien, qui rencontre cette tradition, et par l'accueil qu'il lui ménage. Va-t-il l'accueillir sans contrôle et le laisser exercer son ministère de prédication devant les Espagnols? Il s'en garde bien. « Il le fait prêcher aux Juifs, et il caractérise sa prédication en disant qu'elle était appuyée d'un grand nombre de textes scripturaires, où il montrait que les prophéties s'étaient accomplies en Jésus-Christ : *longo tractu testimoniorum divinorum docuit, ea omnia quæ prædixera[n]t in Domino nostro Jesu Christo fuisse completa.* Ouvrons maintenant Abdias [3], à l'article de saint Jacques le Majeur; nous y trouverons une vingtaine de textes prophétiques allégués aux Juifs par l'apôtre, qui en montre ensuite l'accomplissement. En tête de cette seconde partie, se présentent les mots : *Hæc omnia in Domino nostro Jesu Christo et impleta sunt partim quæ fuerunt prædicta*, etc., que Julien reproduit presque littéralement. Ainsi, l'évêque de Tolède avait sous les yeux le recueil d'Abdias, où saint Jacques est présenté comme l'apôtre, non de l'Espagne, mais de la Palestine; mais d'autre part, il avait sous les yeux le catalogue byzantin latinisé où cet apôtre est dit avoir évangélisé l'Espagne. Il ne dit mot de cette prédication espagnole, et cela dans un livre adressé au roi d'Espagne Erwige, et dans un morceau consacré à l'analyse des enseignements distribués par chacun des apôtres à ceux auxquels ils ont prêché ou sont censés avoir prêché.

« Ce silence est l'équivalent d'une condamnation. Le chef de l'Église d'Espagne a connu l'attribution de saint Jacques à son pays; il l'a répudiée [4]. Et ceci est d'autant plus grave que Julien est au-dessus de tout soupçon de critique excessive. Un homme qui accepte la légende de saint Jacques telle qu'elle figure dans le recueil d'Abdias, un homme qui a pu se fier au catalogue byzantin pour parler de la prédication de saint Matthieu en Macédoine est assurément peu difficile. Il n'a pas hésité pour saint Matthieu, bien que le faux Abdias en fasse l'apôtre de l'Éthiopie; mais c'est qu'il n'était pas en situation de se prononcer. La Macédoine et l'Éthiopie étaient trop loin pour qu'il pût en apprécier les traditions. Il a pris la première venue. Pour l'Espagne, il n'en était pas ainsi, Julien savait ce que l'on disait ou ne disait pas des origines apostoliques de son pays. Entre les deux prétendues traditions, il a éliminé celle qui eût été glorieuse pour les Espagnols, évidemment parce qu'il la savait dépourvue de toute attache dans l'opinion locale [5]. »

Le catalogue byzantin retouché ayant pénétré en Espagne, on doit s'attendre à retrouver la trace de son influence sur la littérature du pays à partir de la fin du VII^e^ siècle. Julien s'était tenu en garde, d'autres furent moins circonspects, notamment l'auteur d'un fragment de Commentaire sur Nahum, et Béatus, qui écrivit un Commentaire sur l'Apocalypse; enfin le *De ortu et obitu Patrum*, qu'on ne saurait, sans imprudence, attribuer à saint Isidore de Séville, encore que celui-ci ait écrit un opuscule sous ce titre. Mais il est absolument impossible de lui imputer la notice de Jacques dans le *De obitu*, notice qui reproduit et aggrave les confusions du texte byzantin. Il confond le fils de Zébédée avec son homonyme du collège apostolique et le fait décapiter par l'ordre d'Hérode le tétrarque, alors qu'il s'agit du roi Hérode; ce qui donne peu de poids à l'affirmation : *Hispaniæ et Occidentalium locorum gentibus evangelium prædicavit.*

Les occasions ne manquèrent pas à saint Isidore de s'expliquer au sujet de saint Jacques et de sa mission en Espagne, cependant il n'en souffle mot dans aucun des écrits qui lui appartiennent certainement. Son silence n'en est que plus remarquable lorsqu'il traite du fils de Zébédée dans ses *Etymologiæ* (l. VII, c. IX); dans sa *Chronique*, lorsqu'il parle des apôtres. Ce qu'on dit de saint Isidore, on peut le répéter de saint Ildefonse, de saint Julien et de beaucoup d'autres.

La vieille liturgie mozarabe ne témoigne pas d'une sollicitude bien particulière pour saint Jacques. L'apôtre était fêté vers la fin de décembre, avec son frère Jean. Le calendrier épigraphique de Carmona mentionne Jean et omet le nom de Jacques. Dans le martyrologe hiéronymien on lit au 27 décembre : *Ordinatio episcopatus sancti Jacobi fratris Domini, qui ab apostolis primus ex Judeis Hierosolimis est episcopus ordinatus.* Les calendriers mozarabes publiés par dom Férotin et les deux sanctoraux mozarabes de Paris (mss *2179* et *2180*) placent au 28 la fête de saint Jacques le Mineur. Il n'est pas douteux que l'Église gothique d'Espagne n'ait célébré le 30 la mémoire du martyre de saint Jacques le Majeur. Tous les monuments anciens de la liturgie mozarabe sont d'accord sur ce point. Par contre, la plus grande confusion règne dans les livres imprimés de ce rite, tant dans l'édition de Ximenès que dans les suivantes. Le calendrier placé en tête du missel fixe au 30 la translation de saint Jacques le Majeur; puis, à ce même jour, le même missel nous donne la messe de saint Jacques le Mineur. Pour mettre le comble à la confusion, le bréviaire place la mémoire de saint Jacques le Majeur au 30, et il a raison; mais l'*Ordo*, qui fait loi pour les Mozarabes modernes de Tolède, indique qu'il faut célébrer en ce jour la translation de l'apôtre.

Nous pourrions nous abstenir de parler de l'attache topographique de saint Jacques à Compostelle, puisqu'elle sort du cadre chronologique de nos études. Il suffit donc d'indiquer ici que, vers l'année 830, on découvrit dans le territoire d'Amala, au diocèse d'Iria Flavia, une tombe antique qui, à partir de l'année 1139, fut définitivement considérée comme celle de saint Jacques. Dès 860, la légende commençait à prendre corps et Adon notait le culte rendu à ce tombeau. C'est depuis lors qu'on s'enquit de fabriquer les titres jugés indispensables à la fructueuse exploitation du pèlerinage; ils ne manquèrent point, nombreux, précis

[1] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 293; A. Lipsius, *Apostellegendeu*, t. II, p. 222, cite, après bien d'autres, ce petit poème comme supposant déjà l'existence du sanctuaire de Compostelle; en réalité, il n'est question ici que de prédication, non de sépulture. — [2] *De comprobatione ætatis sextæ*, l. II, c. IX. — [3] J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 522 sq. — [4] On sait qu'au XIII^e^ siècle. l'archevêque de Tolède, Rodrigue Ximenès, traitait encore l'apostolat espagnol de conte de bonnes femmes. Mais on expliquait cela par sa situation ecclésiastique, Tolède étant rivale de Compostelle. En 686, il n'y avait pas encore de Compostelle, ni, par suite, de rivalité entre Compostelle et Tolède. — [5] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 154-155.

et décisifs à souhait, comme on peut le croire. En 1139, l'*Historia Compostellane* fixa cette « tradition » [1].

VI. Jusqu'a la paix de l'Église. — Ce n'est que vers le milieu du IIIe siècle, à l'époque de la persécution de Dèce, que nous parvenons à recueillir un détail historique concernant le christianisme en Espagne. Auparavant, nous ne rencontrons qu'un texte de saint Irénée qui atteste l'existence du christianisme en Espagne et un autre texte de Tertullien, tout aussi vague que le précédent. La persécution de 250 entraîna des apostasies en grand nombre, il y eut un important trafic de *libelli* ou certificats acquis en fraude par ceux qui voulaient se soustraire au sacrifice païen, sauf à laisser planer sur eux l'injure d'y avoir consenti. Parmi ces âmes faibles, dûment nanties de certificats d'orthodoxie païenne et qu'on désigna sous le nom de *libellatici*, nous rencontrons deux évêques espagnols : Basilide de Léon et Martial de Mérida. Le premier était un poltron à qui sa lâcheté attira une sorte de notoriété et qui fut assez mal avisé pour en tirer gloire et s'obstiner à défendre sa conduite. Le second n'était guère moins poltron que son collègue; de plus, il était dissolu. Après le retour de la sécurité, ces deux tristes personnages ne se proposèrent rien moins que de reprendre le gouvernement de leurs communautés. C'était le moment où les Églises de Rome et de Carthage discutaient le traitement à appliquer aux *lapsi* (251). En 252, un concile tenu en Afrique décida d'accorder l'absolution à tous ceux qui se seraient soumis à la discipline de la pénitence, on établit cependant une exception pour le clergé : tout apostat devait être interdit du sacerdoce; en conséquence, en 253, les fidèles d'Assuras furent invités à déposer leur évêque Fortunatianus, apostat rentré en possession de son siège.

Les deux évêques de Léon et Mérida avaient leur voie toute tracée; cependant ils réclamèrent au pape de Rome Étienne contre le pape de Carthage Cyprien. En pareil cas, on n'avait guère lieu d'appréhender un échec. La jalousie d'Étienne à l'égard de Cyprien, qui l'éclipsait, était bien aise de saisir une occasion de lui faire sentir que les décisions des conciles d'Afrique ne valaient que pour la province. Étienne maintint donc les deux évêques apostats sur leurs sièges respectifs. Mais il avait compté sans les fidèles, qui tenaient absolument à posséder des évêques honorables, et, voyant que Rome leur imposait des misérables, les Espagnols s'adressèrent à Carthage. L'épiscopat africain, réuni en concile, déposa Martial et Basilide (254). Les négociateurs de toute cette affaire avaient été deux évêques espagnols, Félix et Sabinus, nantis de la procuration de leur collègue Félix de Saragosse, que saint Cyprien, qui s'y connaissait, qualifie *fidei cultor ac defensor*. Les victimes étaient aussi peu intéressantes que possible et le pape Étienne avait mal placé sa confiance. Outre l'apostasie, Basilide s'était rendu coupable de blasphème; quant à Martial, il était sociétaire de corporations païennes dont « il avait fréquenté longtemps les honteux et dégradants festins »; il avait fait pis que cela, faisant enterrer son propre fils dans le cimetière d'une corporation païenne.

A la persécution de Valérien, se rapporte le martyre de saint Fructueux, évêque de Tarragone (258). Les actes ont été conservés et n'ont rien à envier aux plus authentiques. Ils nous montrent l'évêque arrêté un dimanche, comme il venait de se mettre au lit, et emmené en prison avec ses diacres Augure et Euloge, avec lesquels il comparaît le vendredi suivant et tous trois sont condamnés à être brûlés vifs. L'exécution a lieu le jour même dans l'amphithéâtre. Nous voyons par divers traits des actes que la communauté chrétienne était assez nombreuse et prospère.

Très peu de temps après cet événement, les Églises d'Espagne, ou du moins certaines d'entre elles, furent soumises à une nouvelle épreuve. On sait vaguement que des Francs envahirent la contrée, saccagèrent Tarragone, ruinèrent un grand nombre de villes, parcourant en tous sens, pendant douze années, la péninsule épouvantée; ensuite, s'emparant de vaisseaux romains, ils passèrent en Afrique, où on perd leur trace [2]. Nous ne savons rien des ravages qu'eurent à subir les Églises au cours de cette dévastation; un silence de quatre années enveloppe les communautés de l'Espagne. Ce silence prend fin vers l'an 300, par la réunion d'un concile de dix-neuf évêques tenu à Illiberis (= Elvire, aujourd'hui Grenade). Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot Elvire. Nous en avons parlé déjà et fait connaître les importants canons disciplinaires si précieux pour la connaissance de la société chrétienne à la veille de la persécution de Dioclétien. On y surprend sur le vif l'esprit mondain parmi les fidèles et les principes rigides qui animent les chefs des communautés. Si nous trouvons dans ce concile une énumération singulièrement complète et scandaleuse des fautes et des crimes qui affligeaient la société chrétienne à la fin du IIIe siècle, nous y rencontrons aussi une sévérité de répression bien propre à nous inculquer une haute opinion de l'idéal moral représenté par les évêques de ce temps, très différents des deux protégés du pape Étienne.

[1] J. C. Argote, *Dissertação da vinda de S. Jago a Hespanha*, dans *Mem. acad. Portugal*, 1722; B. C. de Arostegui, *Dissertatio qua apostoli Jacobi Majoris prædicatio Hispanis vindicatur*, in-4°, Neapoli, 1763; D. Bartolini, *Cenni biografici di S. Giacomo apostolo il Maggiore*, in-8°, Roma, 1885; D. de Castillo, *Defensa de la venida y predicacion evangelica de san Jago en España*, in-4°, Zaragoza, 1608; G. Cuper, dans *Acta sanct.*, 1729, juillet, t. VI, p. 5-47, 69-114; *Vindiciæ breves pro hispanica S. Jacobi prædicatione*, dans *Acta sanct.*, 1731, t. VII, p. 869-889; E. Cxea, *Historia del apostel san Iago, patron de España, y de su venida en ella*, in-8°, Madrid, 1615; M. de Erce Ximenes, *Prueva evidente de la predicacion del apostel san Iago en los regnos de España*, in-4°, Madrid, 1648; Aur. Fernandez-Guerra, *Santiago en España*, dans *Ciencia cristiana*, 1880, t. XV, p. 176-186; F. Fita y Colome, *El sepolcro de Santiago*, dans même revue, 1880, t. XV, p. 93-96; *Recuerdos de un viaje à Santiago de Galicia*, in-8°, Madrid, 1880; *Santiago de Galicia. Nuevas impugnaciones y nueva difesa*, dans *Razon y fe*, 1901, t. I, p. 70-73, 200-205, 306-315; 1902, t. II, p. 35-45, 178-195; 1902, t. III, p. 49-61, 314-323, 475-488; H. Florez, *España sagrada*, 1754, t. III, p. 39-131; 1781, t. XXXIII, fol. 9; F. de Jesus y Xodar, *Cinco discursos con quese confirma la antigua tradicion que el apostol sant Iago vino i predico en España defendiendola*, in-4°, Madrid, 1612; A. Lopez Ferreiro, *Las tradiciones populares acerca del sepulcro del apostol Santiago*, in-8°, Santiago, 1884; Fr. Macedo a Santo Augustino, *Diatriba de adventu S. Jacobi in Hispaniam*, in-4°, Romæ, 1662; J. Mariana, *Tractatus VII... videl. I de adventu beati Jacobi apostoli in Hispaniam...*, in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1609; J. B. Pardiac, *Histoire de saint Jacques le Majeur et du pèlerinage de Compostelle*, in-8°, Bordeaux, 1863; J. Pellicer y Ossau, *Defensa de la venida à España del apostol Santiago particularmente contra lo que escribio el cardinal Baronio*, in-4°, Madrid, 1628. Ce n'est qu'un échantillon de la littérature relative à cette mission d'Espagne; je crois pouvoir omettre d'autres écrits dénués, comme dans les précédents, de toute critique. En 1885, on crut retrouver à Compostelle les reliques de l'apôtre, événement qui donna lieu à une littérature de circonstance, par exemple : Bartolini, *op. cit.*; D. Ricciardi, *Ritrovamento delle reliquie dell' apostolo san Giacomo maggiore*, in-8°, Ivrea, 1885. J'aurai occasion de transcrire plus loin les titres des ouvrages qui soutiennent l'opinion opposée : Tillemont, L. Duhesne; voir aussi A. Chiappelli, *Studii di antica letteratura cristiana*, in-8°, Torino, 1887 : *La leggenda dell' apostolo Jacopo a Compostella e la critica storica*, p. 149-215, 234-238. — [2] Aurélius Victor, *De Cæsaribus*; Paul Orose, *Adv. pagan. historia*, l. VIII, c. XXII-XLI; Ausone, *Epist.*, XXXV, n. 59, 60.

Le « diocèse » des Espagnes comptait, sous Dioclétien, six provinces, en y comprenant celle de Maurétanie Tingitane. Celle-ci ne fut pas représentée au concile d'Elvire. Pour l'Espagne continentale, nous trouvons : 1° *pour la Galice*, l'évêque de Léon, l'une des principales villes, sinon la capitale de la province; 2° *pour la Tarraconaise*, l'évêque de Saragosse, la ville la plus importante, après le chef-lieu Tarragone, non représenté; 3° *pour la Lusitanie*, les évêques de Mérida, chef-lieu de la province, de Faro (= Ossonova) et d'Evora; 4° *pour la Carthaginoise*, le chef-lieu Carthagène envoie un prêtre et huit villes envoient leurs évêques, ceux de Guadix (= Acci) [1], de Castulo, de Mentesa, d'Urci, de Tolède, de Salavia, de Lorca (= *Eliocroca*) et de Basti; 5° *pour la Bétique*, les six évêques de Cordoue, Séville, Martos, Ipagrum, Grenade et Malaga; en outre, les prêtres de treize autres Églises au moins : Ilipula, Illiturgi, Carula, Astigi, Ategua, Acinipo, Singilia, Barba, Igabrum, Ulia, Sclambina, Gemella, Ossigi. Enfin, quatre prêtres de Cordoue, Castulo, Lorca et Urci avaient accompagné leurs évêques.

La persécution de Dioclétien fut appliquée en Espagne par Maximien Hercule, qui, dans la tétrarchie, avait reçu pour son lot l'Italie, l'Afrique et, croyons-nous, l'Espagne [2]. Nous savons que Emeterius et Chelidonius furent mis à mort à Calahorra (= *Calagurris*), très antique ville romaine située au bord de l'Èbre, au nord de la Tarraconaise. Ces martyrs ne nous sont connus que par la première hymne du *Peri Stephanôn* de Prudence; toutes les autres relations de la mort de ces deux saints, les quelques lignes consacrées à leur mémoire par Grégoire de Tours et les deux narrations conservées dans les *Acta sanctorum*, ne sont que le résumé ou la paraphrase des vers de Prudence [3]. Celui-ci nous avertit que les actes périrent au moment où l'édit de Dioclétien entraîna la destruction méthodique des archives chrétiennes. « Regrettable silence des documents antiques, écrit-il. On nous envie les détails, on éteint jusqu'à la renommée : un satellite blasphémateur a ravi les témoignages écrits, de peur que les siècles futurs, instruits par des livres durables, n'apprissent à la postérité l'ordre, le temps et le mode de la passion des martyrs [4]. » Les deux relations légendaires ne comprirent rien à ces indications et imaginèrent, qu'à la suite du procès, le juge avait fait brûler le procès-verbal. Prudence, mieux instruit, nous apprend que les archives des Églises espagnoles n'échappèrent pas à la destruction, les actes d'Emeterius et de Chelidonius périrent alors; ils avaient donc souffert avant l'édit de 303.

L'édit de persécution de l'an 303 est attesté, pour l'Espagne, par des inscriptions fausses, non moins fausses que celle relative à la persécution de Néron. Les voici [5] :

1° *Diocletian. Cæs.* ‖ *Aug. Galerio. in. Ori-* ‖ *ente, adopt(ato). supers-* ‖ *titione. christ(iana).* ‖ *ubiq. deleta. et. cul-* ‖ *tu. deor(um) propagato.*

2° *Diocletianus. Jovius. et* ‖ *Maximian. Herculeus* ‖ *Cæs. Augg.* ‖ *amplificato. per. Orien-* ‖ *tem. et. Occidentem* ‖ *imp(erio) rom(ano)* ‖ *et* ‖ *nomine. christianorum* ‖ *deleto. qui. remp(ublicam). ever* ‖ *tebant.*

3° *III. invicti. Cæsaris* ‖ *matri. deum* ‖ *sacello* ‖ *indurii amnis. ancone* ‖ *instructe* ‖ *sub. magnæ. pasiphæs. numine* ‖ *privatum. dianæ. sacrum* ‖ *fordam. vaccam. albam* ‖ *immolavere* ‖ *ob. christianam* ‖ *eorum. pia. cura* ‖ *suppressam. exstinctamque* ‖ *superstitionem* ‖ *Dioclec.* ‖ *Maximian.* ‖ *Galerius* ‖ *et. Constantius* ‖ *imper. augggg. perpetui.*

L'exécution de l'édit fut confiée à un magistrat auquel sa férocité valut une sorte d'illustration, Datianus, connu seulement par les récits martyrologiques. Datianus en Espagne, comme Anulinus en Afrique, comme Rictiovarus en Gaule, sont des personnages mal connus, en partie réels et en partie légendaires. Ce Datianus est-il le même que Maximien employait à une besogne toute semblable, dès l'année 287, on n'en a pas la preuve. Il devait exercer les fonctions et peut-être porter le titre de vicaire du diocèse d'Espagne; nous le voyons instrumenter dans la Tarraconaise, dans la Lusitanie et dans la Carthaginoise. La *Passio S. Vincentii levitæ*, écrite vers la fin du IVe siècle, nous le fait voir parcourant l'Espagne, faisant incarcérer, conformément à l'édit, les évêques, les prêtres, les diacres, les clercs. Peut-être faut-il placer au cours de cette persécution la glorieuse confession d'Osius de Cordoue, louée par tous les contemporains [6]. A Saragosse, la communauté se glorifiait d'avoir donné des martyrs à chaque persécution [7]; elle avait alors pour évêque Valerius, peut-être le même qui siégea au concile d'Elvire, et pour premier diacre Vincent. Tous deux furent arrêtés, l'évêque fut exilé et le diacre, torturé, mourut de ses souffrances.

Prudence nous a conservé d'autres noms dans l'hymne quatrième du *Peri Stephanôn*, mais il a omis sainte Léocadie, morte sous Datianus, dans la prison de Tolède, les saints Servand et Germain, martyrisés à Cadix, les saints Oronce et Victor à Girone. Cette « petite Girone », ainsi que l'appelle Prudence, avait possédé un autre martyr nommé Félix, que des martyrologes dépourvus d'autorité font souffrir sous Datianus. Barcelone avait eu Cucufas, Alcala revendiquait Juste et Pastor, victimes de Datianus. De même Acisclus à Cordoue et, dans la même ville, Faustus, Janvier et Martial, enfin Zœllus. Saragosse revendiquait plus de martyrs qu'aucune autre ville [8] :

Sola in occursum numerosiores
Martyrum turbas Domino parasti.

Une des plus illustres martyres de cette persécution fut une jeune fille nommée Eulalie (voir ce mot), sur le tombeau de laquelle s'éleva de bonne heure une basilique décorée de marbres, de dorures et de mosaïques.

En 305, un remaniement se produisit dans le personnel de la tétrarchie. Dioclétien et Maximien abdiquèrent, Galère et Constance Chlore prirent rang d'augustes [9], Maximin Daïa et Sévère furent proclamés césars. Ces changements eurent pour résultat des mutations dans les États. Constance Chlore reçut la suprématie en Occident et joignit l'Espagne à son lot. La situation religieuse s'y transforma sur le champ, les rigueurs prirent fin.

[1] Il faut se garder de confondre Guadix (Acci), au sud de la Tarraconaise, avec Cadix (Gadès), au sud de la Bétique. — [2] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 78, note 1. — [3] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, n. 93; *Acta sanctorum*, mart. t. I, n. 231-232. — [4] Prudence, *Peri Stephanôn*, hymn. I, vers 73-78; cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 79-81. — [5] J. Gruter, p. CCLXXX, 3, 4; J. E. J. Walch, *Christianorum sub Diocletiano in Hispania persequutio quam ex antiquis inscriptionibus percensuit hasque illustravit*, in-12, Ienæ, 1752; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 233*, 234*, 236*; C. Kellner, *Auf öfter citierte lateinische Inschrift nomine christianorum deleto*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1900, t. XXV, p. 759-762; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI[1], n. 3550*, p. 245*; t. IX, p. 27*, n. 525*; *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1892, p. 145. — [6] S. Athanase, *Historia arianorum*, c. XLIV; *Apologia de fuga*, c. VII. — [7] Prudence, *Peri Stephanôn*, hymne IV, vers 81-83. On y honorait la tombe de dix martyrs victimes d'une précédente persécution et enterrés ensemble. *Ibid.*, 53, 105-108, 145-164. — [8] *Peri Stephanôn*, hymne IV, vers 57-58. — [9] J. Maurice, *Le diocèse des Espagnes de 293 à 309*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris, 1903, p. 137-152.

VII. De la paix de l'Église aux invasions. — L'Espagne connut un siècle de paix, de réparation et de prospérité, jusqu'aux premières invasions, en 409. Un personnage va concentrer, pendant la moitié de cette période, toute l'attention sur lui; c'est Osius de Cordoue. Il était né vers 256, fut élevé à l'épiscopat vers 295 : on le rencontre au concile d'Elvire vers 300 et, en 313, à Milan, dans l'entourage intime de Constantin [1], de qui il a peut-être contribué à décider la conversion. Cependant il n'assiste pas au concile d'Arles, en 314, auquel prend part Libère de Mérida. Ce concile était dirigé contre l'hérésie donatiste, laquelle était, en grande partie, l'ouvrage d'une Espagnole intrigante, riche et dévote, nommée Lucilla, qui habitait à Carthage. L'Église d'Espagne n'eut d'ailleurs que des relations très espacées avec les donatistes : la présence d'un évêque donatiste n'entraîna la conversion que d'une seule dévote?

Le rôle important qui incomba à Osius dans la préparation et les sessions du concile de Nicée n'a pu manquer d'exercer une certaine influence sur le développement de l'Église d'Espagne, mais sur ce sujet, nous sommes réduits aux conjectures. La pénurie, presque incroyable, de textes concernant le christianisme dans la péninsule, pendant les quatre premiers siècles de notre ère, explique la rapidité avec laquelle se déroule une histoire dépourvue d'événements. Aux noms des sièges épiscopaux connus par le concile d'Elvire, il faut ajouter ceux des évêques présents au concile d'Arles : Tarragone, Osuna, Betica et Barcelone. On entrevoit l'Église d'Espagne tendant à s'organiser en sept provinces, dont les métropoles sont placées dans le chef-lieu civil, sauf à Carthagène, remplacée par Tolède. Ces métropoles sont Mérida, Séville, Braga, Tolède, Saragosse, Palma et Tanger.

Pendant le IVe siècle, les Églises d'Espagne paraissent être demeurées à peu près complètement à l'abri de l'arianisme. Mais il ne s'ensuit pas que les communautés aient connu une ferveur et une prospérité particulières. Les poèmes de Prudence, les canons d'Elvire et quelques rares écrits contemporains nous laissent entrevoir une activité ordinaire au point de vue monumental. D'art proprement dit, on ne trouve pas trace. Qu'étaient ces peintures, ces cimetières, ces églises dont il est question à Elvire, nous l'ignorons, mais il ne paraît pas qu'ils eussent une sorte d'importance; en tout cas, tout a péri. En 343, âgé de quatre-vingt-sept ans, Osius se trouvait à Sardique, en Thrace, où, sur ses instances, l'empereur avait réuni un concile dont le vieillard fut l'âme, le chef, le tout. Il s'y trouvait en compagnie des évêques de Castolona, de Saragosse, d'Astorga, de Mérida et de Barcelone. Puis, de retour à Cordoue, Osius y convoqua un concile pour promulguer les canons édictés à Sardique. Cela fait, il se remit en route, parlant, écrivant en faveur d'Athanase, son fidèle compagnon dans l'orthodoxie nicéenne. Agé de cent ans, le vieux lutteur fut mis en prison et odieusement maltraité; affaibli, il fit des concessions qui ne témoignent que d'un affaissement cérébral qui eût dû lui mériter l'indulgence. Mais les hommes de ce temps n'en abusaient pas et saint Hilaire de Poitiers, rencontrant le vieil évêque à Sirmium, le traita de blasphémateur, de fou, de délirant, uniquement soucieux de rentrer dans sa ville de Cordoue. Rendu au calme, le vieillard se rétablit, retrouva le fil de ses idées, comprit sa faiblesse et protesta contre la violence subie; il mourut en renouvelant l'anathème contre les ariens (27 août 357).

Le grand évêque disparu, le silence se fit de nouveau sur l'épiscopat et sur l'Église d'Espagne. Au sein de la médiocrité générale, on a distingué les noms de Grégoire d'Elvire, qui siégea au concile de Rimini (359) et, après la mort de Lucifer de Cagliari, fut le chef du mouvement luciférien [2]. Faustin et Marcellin, auteurs du *Libellus precum*, Pacien de Barcelone, la nonne Etheria (voir ce mot).

La seconde moitié du IVe siècle a produit en Espagne des écrivains de mérite; Prudence et Priscillien. Prudence ne manquait pas de talent littéraire; de plus, il avait le souci de conserver sous une forme poétique le souvenir des gloires religieuses de sa patrie. Ses hymnes forment un recueil précieux pour l'histoire et pour l'archéologie; nous le retrouverons (voir Dittochæum et Prudence). Le personnage de Priscillien est d'une importance plus grande. Il est le premier, dans l'Espagne chrétienne, avec lequel il faille compter; jusqu'à lui tout sommeille, Priscillien va obliger ses compatriotes à réfléchir et à penser : ils s'en vengeront. Le priscillianisme n'est bien connu que depuis la découverte des œuvres de l'hérésiarque, en 1886. Jusqu'alors ses adversaires et ses ennemis jurés avaient seuls pris la parole. On possède aujourd'hui onze traités, mémoires ou discours de Priscillien. C'est d'abord un écrit composé pour une assemblée d'évêques, suivi d'un mémoire apologétique destiné au pape Damase. Un troisième traité défend le droit de lire des livres apocryphes, pourvu qu'ils ne soient pas contraires à l'enseignement de Moïse, des prophètes et de l'Évangile. Un quatrième s'occupe du carême et du jeûne. Les deux suivants sont des homélies sur la Genèse et l'Exode. Priscillien y combat l'opinion de ceux qui veulent que l'homme soit une créature du diable et que le Dieu de l'Ancien Testament soit distinct et différent de celui du Nouveau. Ce traité contredit absolument la théorie gnostique du dualisme, imputée à Priscillien. Les autres ont un moindre intérêt. Tous ces ouvrages sont de médiocre étendue; tels que nous les possédons, ils permettent de prendre une idée à peu près exacte de leur auteur, homme riche, austère et savant avec quelque chose d'ingénieux et même d'alambiqué dans l'esprit. Cette histoire de l'hérésie priscillianiste est un curieux épisode de psychologie et de théologie; nous l'avons raconté ailleurs [3]. Fâcheux épisode où l'épiscopat espagnol ne paraît pas à son avantage; l'affaire se dénoua à Trèves. Les évêques Ydace et Ithace y poursuivirent leurs victimes avec acharnement et les firent condamner à la mort, à l'exil, à la déportation, à la relégation. C'était le premier exemple de l'abandon des condamnés au bras séculier, chargé d'épargner à l'Église l'obligation de répandre le sang, non pas en épargnant le coupable, mais en déchargeant l'Église du soin de frapper. Étrange casuistique qui ne trouva jamais grâce aux yeux des esprits droits et que jalonne malheureusement une longue série de bûchers depuis celui de Priscillien jusqu'à celui de Jeanne d'Arc.

Au IVe siècle, en Espagne, appartiennent Paul Orose, saint Paulin et Vigilance.

VIII. Les invasions. — Vers l'an 409, quelques troupes de barbares, parvenues jusqu'aux Pyrénées, franchirent cette barrière : c'étaient des Alains, des Suèves et des Vandales. Chaque bande, ayant son chef, se répandit dans la péninsule et la ravagea de son mieux. La Tarraconaise, la Galice, la Lusitanie et une partie de la Bétique furent dévastées; les autres provinces firent mine de se défendre et quelques can-

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. VI. — [2] G. Morin, *Les nouveaux tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis*, dans *Rev. d'hist. et de littér.*, 1900, t. V, p. 152 sq.; P. Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 435-457. — [3] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 151-212; cf. A. Puech, *Priscillien*, dans le *Journal des savants*, 1891, p. 110-124, 243-255, 307-318.

tons, surtout des villes, purent se maintenir nominalement sous la domination romaine. A partir de 411, leur gourme jetée, les envahisseurs, las de piller, songèrent à mettre un peu d'ordre dans leur conquête. Les Suèves et une partie des Vandales s'établirent en Galice, les Alains en Lusitanie, et les Vandales Silingues en Bétique, à laquelle ils imposèrent le nom de Vandalousie [1]. Tandis que les chefs barbares se partageaient la province d'Espagne, le roi des Goths, Ataulf, successeur d'Alaric, évacuait volontairement l'Italie et recevait, de l'empereur Honorius, la Gaule Narbonnaise et l'Espagne Tarraconaise (412). Une sorte de prospérité commençait à reparaître, lorsqu'Ataulf pénétra en Espagne (414) et fut assassiné l'année suivante (415). Wallia, son successeur, vainquit les Alains (418), qui évacuèrent la Lusitanie et se réfugièrent dans la Vandalousie.

Il importe de faire observer que les dévastations de cette époque n'ont pas le caractère de continuité et d'universalité. Les campagnes d'abord furent seules éprouvées; les villes fermées échappèrent, puisque ce n'est qu'après seize années qu'on rencontre dans les chroniques la mention de villes prises ou pillées; Carthagène et Séville en 425 par les Vandales; Mérida en 429 et 439; Mertola en 440; Séville en 441; Saragosse et Lérida en 449; Braga en 456; Astorga et Palencia en 456 et 457; Portucale en 457 et 458; Santarem en 460; Coïmbre en 467; Lisbonne en 469. Seule, entre toutes ces villes, Carthagène fut détruite de fond en comble. L'entrée des Wisigoths en Espagne ne ressembla en rien à celle des autres barbares et ils commirent de rares violences. Il faut se garder de prendre ces mots : violences, dévastations, dans un sens identique à celui qui convient lorsqu'il est question des barbares teutons nos contemporains. Leurs ancêtres étaient sans doute des brutes, mais moins répugnantes et moins systématiques. Ainsi, en 480, Mérida est, nous dit-on, depuis trois quarts de siècle, le théâtre de tous les excès; et cependant les *Vitæ Patrum Emeritensium* nous montrent une Mérida riche, belle, ornée de monuments, peuplée, commerçante. Les campagnes, principalement dans la Bétique, demeurèrent assez prospères. La culture des céréales, de la vigne, de l'olivier, des arbres fruitiers, l'exploitation des forêts, l'élevage du bétail, l'éducation des abeilles, la pêche fluviale procuraient des ressources.

La confusion, le chaos dominent dans l'histoire politique et dans l'administration. A ce point de vue, nulle fixité, nulle stabilité; le désordre devient si profond et si universel qu'on ne sait plus à quels traits noter son existence et son aggravation. Les Suèves refoulèrent les Vandales, qui évacuèrent la Galice et se concentrèrent dans la Bétique (420); mais à la suite d'une grande victoire, remportée en 422, ils ravagèrent l'Espagne et accablèrent les catholiques et le clergé des plus cruels traitements, car ils étaient ariens fanatiques. En 429, Vandales et Alains se rassemblèrent sur la côte d'Espagne qui fait face à Gibraltar et passèrent en Afrique au nombre de 80 000 guerriers environ. Les années qui suivent sont des plus obscures et les événements s'y enchevêtrent comme à plaisir [2].

Parmi tant d'événements qui se contrarient et s'annulent et dont le récit ne nous appartient pas, nous ferons remarquer l'accroissement du fanatisme religieux des Wisigoths. La population indigène ne souhaitait que la tolérance, elle ne l'obtenait pas [3]. Leurs maîtres étaient insatiables de prosélytisme et désireux d'attirer à la croyance arienne non seulement les peuples encore païens, mais encore les peuples catholiques, Suèves ou Burgondes. Le roi Euric [4] partageait les passions religieuses de son peuple. Le nom de catholique lui faisait horreur et il attribuait la prospérité de son règne à son attachement personnel à l'arianisme. Il ne pratiquait pas la persécution sanglante, bien que nous sachions qu'il fit mourir plusieurs évêques, mais il avait imaginé de faire succomber le culte catholique par l'extinction graduelle de la hiérarchie. Il défendit de pourvoir à la vacance des sièges épiscopaux et, en peu d'années, la tradition du sacerdoce se trouva interrompue sur un grand nombre de sièges. La célébration du culte fut interdite dans un grand nombre de localités.

Bien qu'on ne puisse étendre historiquement ces faits à toute l'Espagne, il est trop évident que ces conditions précaires ne facilitaient pas l'expansion des communautés et la construction des églises. Il s'en faut bien que le catholicisme ait disparu, mais son existence menacée, les conditions onéreuses imposées à sa tolérance ne permettent pas d'entretenir les édifices anciens, s'il en existait de solides et encore debout; elles permettent moins encore d'en élever de nouveaux, aussi l'archéologie monumentale de la période qui s'étend de la paix de l'Église à la conversion de la dynastie wisigothique n'est-elle représentée par aucun édifice, pas même par des ruines ou des vestiges certains. Des conciles se réunissent à Girone, à Lérida, à Tarragone, à Valencia, mais de mince importance pour l'histoire. Cependant, à partir de l'année 560, saint Martin de Braga commence à convertir la nation des Suèves et leur roi et, en 587, la conversion de Reccarède, roi des Wisigoths, était un fait accompli.

IX. L'Espagne wisigothique. — Une période nouvelle s'ouvrait dont nous avons ailleurs esquissé l'histoire. Ici nous nous intéresserons uniquement à l'œuvre archéologique et liturgique.

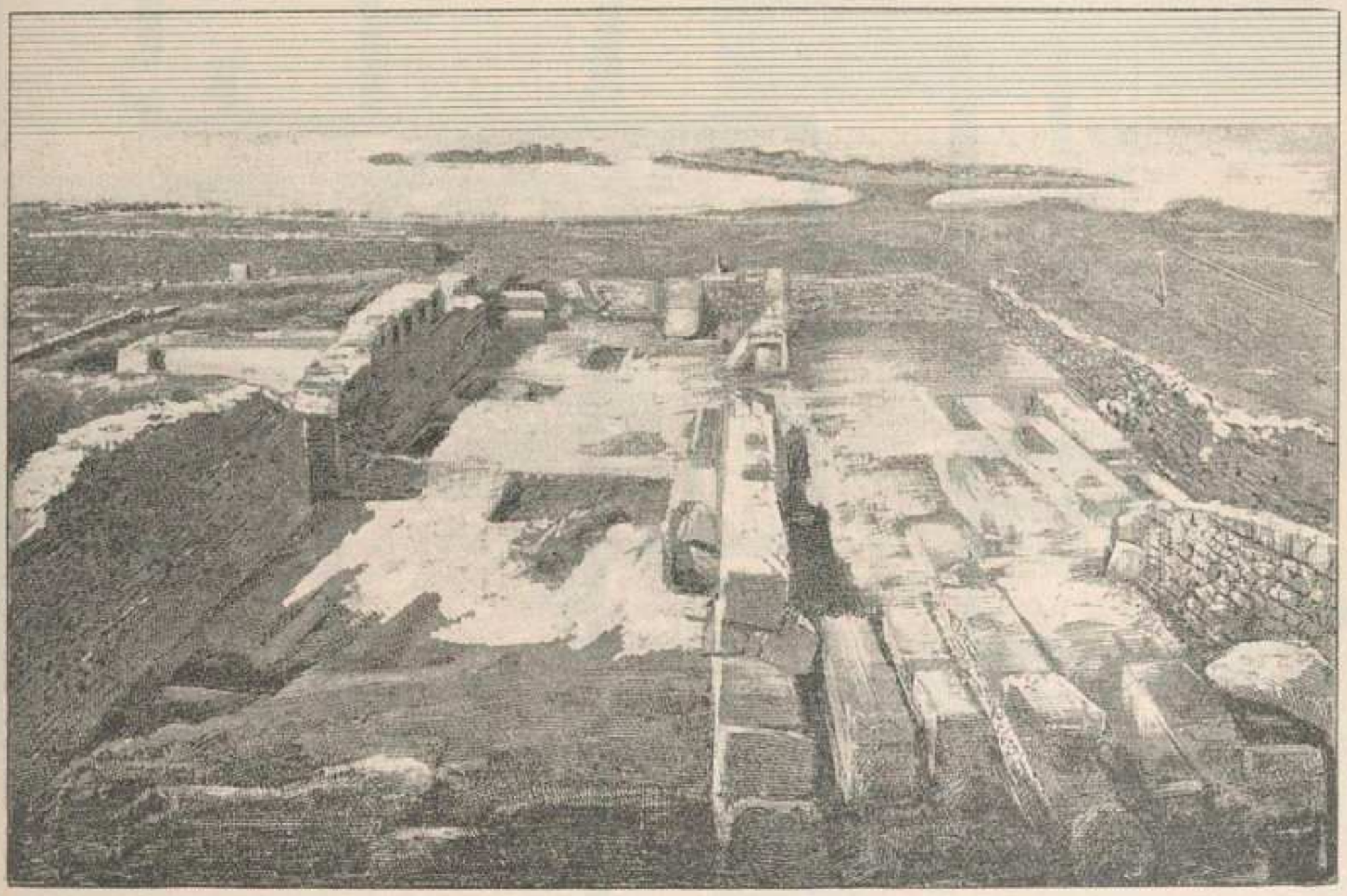
Au point de vue archéologique, nous ne rencontrons rien de remarquable. Les édifices sont rares et témoignent d'une technique assez médiocre; la partie ornementale n'existe pour ainsi dire pas. L'épigraphie est abondante et offre un choix intéressant de formules; la sculpture n'existe guère que sous l'aspect de bas-relief, la numismatique est barbare d'aspect. L'étude de ces monuments est due principalement à des savants étrangers au pays. Il serait fastidieux de transcrire les titres fantasques des écrits composés aux XVII[e] et XVIII[e] siècles en l'honneur des églises et des traditions locales avec une absence non seulement de critique, mais de simple bon sens, véritablement provocante. Ils sont là une galerie pitoyable d'in-folio dont le dépouillement ne réserve que déception et néant : Gonzalez Davila pour Jaën; Antonio Terrones y Robres pour Andujar; Fernando Escudero Torres pour Cazorla; Pascual Salmeron pour Carcesa; Pedro Suarez pour Guadix, et combien d'autres! Un seul érudit de cette époque mérite un hommage sans réserve, Enrico Florez, auteur de l'*España sagrada;* il a consacré un volume entier, le III[e], à l'histoire de l'Espagne chrétienne et des notices à un grand nombre d'Églises locales [5]. En 712, la monarchie wisigothique disparaît, l'ère monumentale est close, l'épigraphie se continue encore quelque temps en s'altérant de plus en plus, la liturgie dure jusqu'à Grégoire VII. A

[1] J. Tailhan, *La chronique rimée des derniers rois wisigoths de Tolède*, in-fol., Paris, 1885, p. 140, affirme sans aucun fondement que ce passage d'Idace se rapporte à une division du territoire espagnol entre les habitants de race hispano-romaine et les envahisseurs. — [2] H. Leclercq, *op. cit.*, p. 226 sq. — [3] J. Tailhan, *Les Espagnols et les Wisigoths*, dans *Revue des questions historiques*, 1881, t. XXX, p. 5-46. — [4] *Études d'histoire du moyen âge dédiées à G. Monod*, p. 466-485. — [5] Par exemple : *España sagrada*, t. IV, p. 10-41 : Carcesa; t. VII, p. 1-53 : Acci; t. VIII, p. 212-230 : Urci; t. X, p. 1-14 : Adra; t. XIV, p. 1-35; Abula, etc.

partir de 711, une autre époque commence, étrangère à nos études [1].

X. Monuments. — Les monuments de l'Espagne chrétienne sont peu nombreux et de médiocre importance. Les conditions dans lesquelles l'Église catholique végéta sous les rois ariens ne permettaient pas d'imposantes et solides constructions; quand saint Léandre et saint Martin de Braga eurent converti Wisigoths et Suèves, il ne semble pas que les princes, les évêques et les fidèles aient souhaité posséder des basiliques vastes et magnifiques. Les rares spécimens qui nous ont été conservés prêtent parfois à des hésitations qui autoriseraient à les rajeunir notablement, c'est le cas pour *San Juan Bautista* de Baños (voir *Dictionn.*, t. II, col. 191-198, fig. 1251-1255). C'est ce qu'a fait A. Marignan, dont les critiques relèvent plutôt de l'impressionisme que d'une discussion technique rigoureuse et minutieuse [2]. Si on admet que *San Juan* de Baños date, d'après l'inscription, de l'année 661 [3], on n'a pas de raison d'écarter la date de 646, attestée pour *San Roman de la Hornija* entre Toro et Tordesillas, près de Zamora [4]. Il est fâcheux pour ces deux édifices, pour le premier surtout, de ne pas offrir toutes les garanties désirables de l'antiquité indiquée par l'inscription; elle deviendrait ainsi un témoin précieux et unique d'une catégorie insuffisamment connue. Ce n'est pas que les archéologues espagnols soient embarrassés de découvrir des basiliques ou oratoires wisigothiques; mais l'embarras consiste à les suivre. Ce n'est pas seulement Saint-Jean de Baños qui prête à discussion, c'est aussi Cabeza del Griego (Cuença), Santa Comba de Bande (Orense), San Pedro de Nave (Zamora), San Miguel de Excelsis (Navarra). De même, on signale des vestiges plus ou moins reconnaissables à Cordoue, à Mérida, à San Roman de la Hornija, à Séville, à Grenade, à Tolède et notamment *San Sebastia* et *Santa Eularia* dans cette dernière ville. Il est douteux qu'une découverte vienne aujourd'hui nous révéler un édifice purement wisigothique, plus douteux encore qu'une fresque ou un bas-relief y supplée en quelque façon.

Pour faire honneur aux peuplades barbares qui occupèrent l'Espagne de prétentions et de pratiques



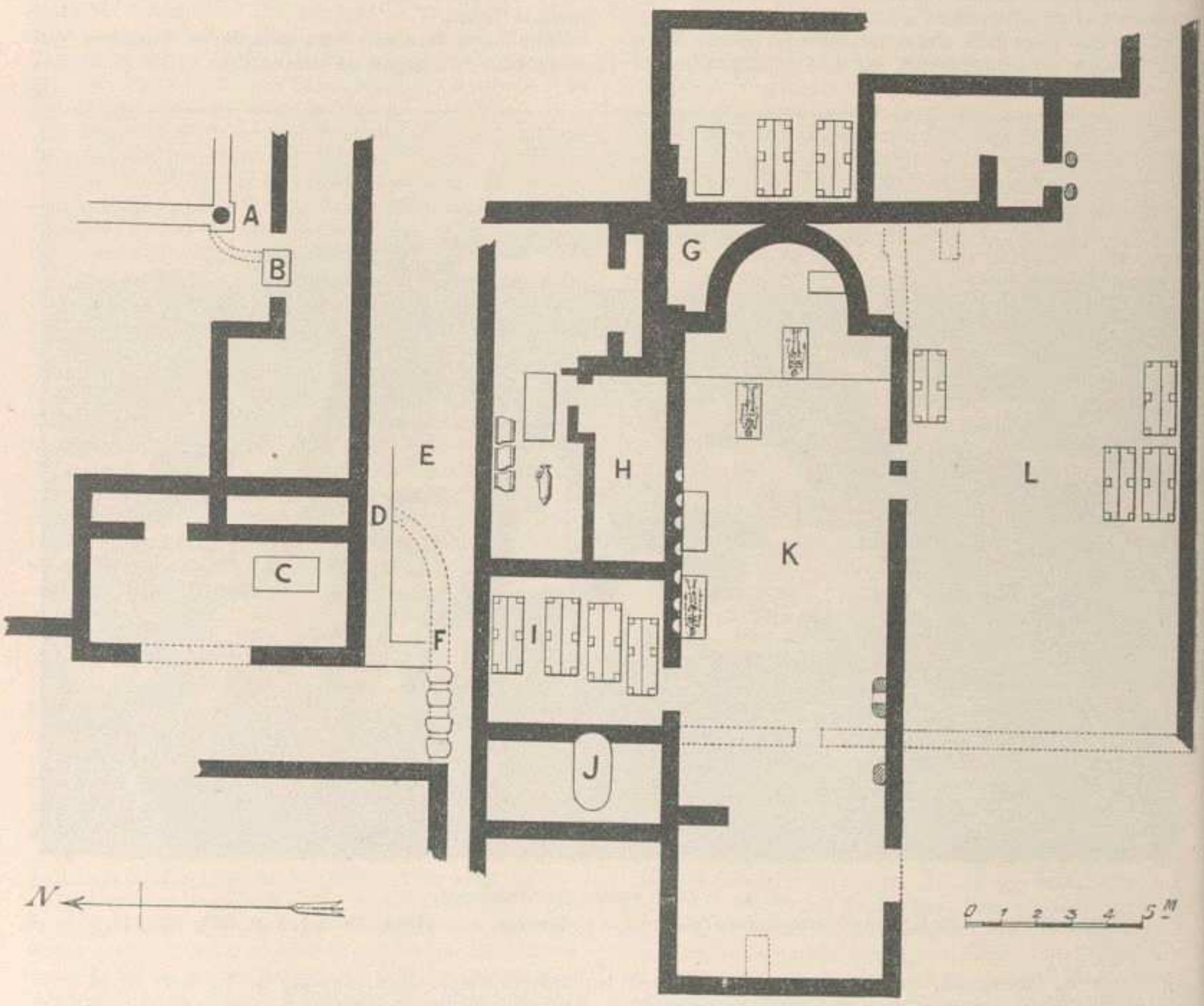
4156. — *Cella memoriæ* d'Ampurias.
D'après Puig y Cadafalch, *L'arquitectura romanica a Catalunya*, Barcelona, 1909, t. I, p. 265, fig. 316.

architecturales, on a invoqué un passage de la *Vita Audoeni* qui ferait allusion à une *manus gothica* [5]; mieux vaut y renoncer sans regret, la date de la rédaction de la Vie de saint Ouen n'autorise pas à en tirer parti. Les témoins intéressants de l'habileté des barbares à ouvrer les métaux, armes et bijoux, nous apprennent sans doute que l'influence orientale, et principalement sassanide, s'était exercée parmi eux, mais nous ne rencontrons aucun indice de l'aptitude et du goût à pratiquer l'architecture. Tout porte à croire que la population hispano-romaine était en possession de méthodes et de procédés qu'elle continua à appliquer après l'établissement des Wisigoths, Vandales, Suèves et Alains, qui eussent été assez em-

[1] P. Boissonnade, *L'Espagne chrétienne médiévale, 711-1453*, dans *Revue de synthèse historique*, 1911, t. XXIII, p. 74-97; 1912, t. XXIV, p. 392-407. — [2] A. Marignan, *Les premières églises chrétiennes en Espagne*, dans *Le moyen âge*, 1902, p. 73-78. — [3] E. Huebner, *Inscriptiones christianæ Hispaniæ*, in-4°, Berolini, 1871, p. 45, n. 143; voir *Dictionn.*, t. II, col. 197. — [4] E. Huebner, *op. cit.*, p. 44, n. 140, transcrite dans le paragraphe suivant, — [5] J. de la Rada y Delgado, *Coronas de Guarrazar que se conservan en la Armerial Real de Madrid*, dans *Museo español de antiguedades*, Madrid, 1874, t. III, p. 112; J. Puig y Cadafalch, Antoni de Falguera, J. Goday y Casals, *L'arquitectura romanica a Catalunya*, in-8°, Barcelona, 1909, p. 259, ouvrage écrit en langue catalane.

barrassés de savoir où prendre les matériaux, comment les préparer et les employer. Les constructions officielles, que l'administration impériale prodiguait partout, perdaient leur destination ou leur solidité à mesure que les institutions changeaient et que prévalait l'incurie. Ces édifices, thermes, cirques, amphithéâtres, temples, devinrent les carrières où s'approvisionnèrent de matériaux les bâtisseurs nouveaux venus. Ce sont les artisans indigènes qui continuent à bâtir, mais l'heure est passée désormais des vastes constructions, des perspectives majestueuses, tout ce qui subsiste d'édifices attribués à la période wisigothique atteste par ses dimensions et sa technique la déchéance profonde d'un art qui avait eu, même en Espagne, sa période de grandeur et de magnificence. Comme la Gaule, mais moins que la Gaule, l'Espagne devient un rendez-vous d'influences cosmopolites qui altèrent plus ou moins les traditions locales. Le plan basilical se maintient à peu près intact, mais c'est au prix de concessions sans nombre et de déformations évidentes. L'ornementation est encore plus maltraitée. Les chapiteaux sont à peu près épargnés, mais les mosaïques, les calottes qui voudraient être des coupoles, les absides trilobées s'installent et refoulent les caractères indigènes; l'arc en fer à cheval, venu d'Asie Mineure, fait son apparition et triomphera même des répugnances des constructeurs arabes à s'assimiler ces éléments architectoniques des fidèles.

Pendant la période hispano-romaine, nous avons dit et montré que les Églises avaient, sur certains points, connu la prospérité, mais nous ignorons tout en ce qui les concerne [1]. Autour d'une église, là comme en Gaule et en Afrique, s'étendait probablement un espace libre où les fidèles choisissaient leur sépulture. Nous verrons que les sarcophages sont très rares; soit pauvreté, soit pour toute autre raison, les chrétiens usaient de tuiles, debout ou inclinées, de jarres percées aux extrémités; de tout cela, il n'est demeuré que peu de vestiges. A tel point que nous ne pouvons citer qu'un seul cimetière chrétien antique, celui d'Ampurias; car pour ceux d'Ager, de Girone et de Torrelles de Foix, on ne saurait en dire rien d'utile.



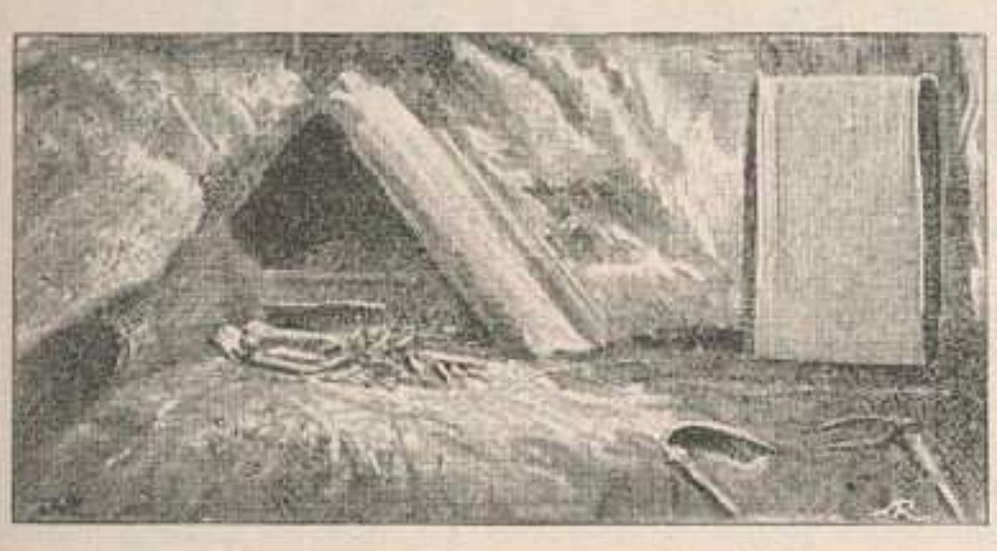
4157. — Cimetière chrétien d'Ampurias.
D'après J. Puig y Cadafalch, *op. cit.*, t. I. p, 266, fig. 317.

1° *Ampurias.* — A Ampurias, des fouilles, conduites avec assez de méthode, ont permis de reconnaître

[1] Les inhumations auront dû se faire à ciel ouvert, le sol étant généralement peu propice aux excavations importantes. Les canons du concile d'Elvire relatifs aux peintures et aux cierges allumés dans les cimetières ne permettent d'en tirer aucune indication certaine sur l'aménagement. On a imaginé découvrir des catacombes à Sant Just, en Catalogne : ce sont des galeries d'exploitation qui n'ont jamais rien eu de funéraire.

l'existence d'une *cella memoriæ* [1] de la plus extrême simplicité, près de l'îlot du port. C'est un édifice de médiocres dimensions, de forme rectangulaire et pourvu d'une abside orientée comme dans les basiliques chrétiennes, mais cette abside est elle-même enclavée dans un mur d'enceinte qui achève le rectangle extérieur, disposition qu'on rencontre maintes fois en Afrique [2] et ailleurs; qu'on rencontre également à Elx, en Espagne, dans une basilique ancienne. Les murs sont construits en matériaux assez réguliers. Le sol était cimenté et pavé de marbre. Une des murailles a gardé sept niches, qui ressemblent plus à celles des *columbaria* qu'aux *loculi* des catacombes, ce qui a d'ailleurs induit à considérer cette construction comme un *columbarium* [3]. Conjecture peu vraisemblable. Nous voyons que des inhumations y ont été faites et aucun indice d'incinération n'a pu être relevé.

Quoi qu'il en soit, la *cella memoriæ* d'Ampurias fut comme le noyau d'un certain développement; des dépendances vinrent s'y souder, non d'après un plan



4158. — Sépultures en tuiles à Ampurias.
Ibid., t. I, p. 269, fig. 320.

régulier et suivi; mais à mesure des besoins, on adossa un bâtiment nouveau à un autre plus ancien, on recoupa, on redoubla; le plan est, à cet égard, tout à fait significatif. La *cella* prit la dignité d'une basilique, s'adjoignit un narthex et un atrium, assez vaste. Sur le sol et dans le sol des sarcophages reçurent les corps des fidèles [4], les inhumations étaient orientées de l'ouest à l'est, la tête à l'ouest, les bras allongés (fig. 4156-4160).

C'est à Ampurias que fut découvert, en 1846, le sarcophage conservé au musée de Girone et qui est indubitablement chrétien. Au centre, l'*imago clypeata* placée dans une coquille; le bon pasteur entre les représentations des mois et des saisons. Ce sont, suivant la coutume, de jeunes garçons entièrement nus. Le couvercle porte sur la tranche une scène de vendanges suivie de la foulée du raisin et une scène de cueillette des olives suivie de la mise au pressoir [5] (fig. 4161). Un autre sarcophage très mutilé a été trouvé en 1908; malgré son pitoyable état, on remarquera au centre la porte entr'ouverte de l'Hadès et la décoration d'arcs et de frontons qui rappelle une célèbre série de sarcophages d'Asie Mineure [6] (fig. 4162). Voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1537.

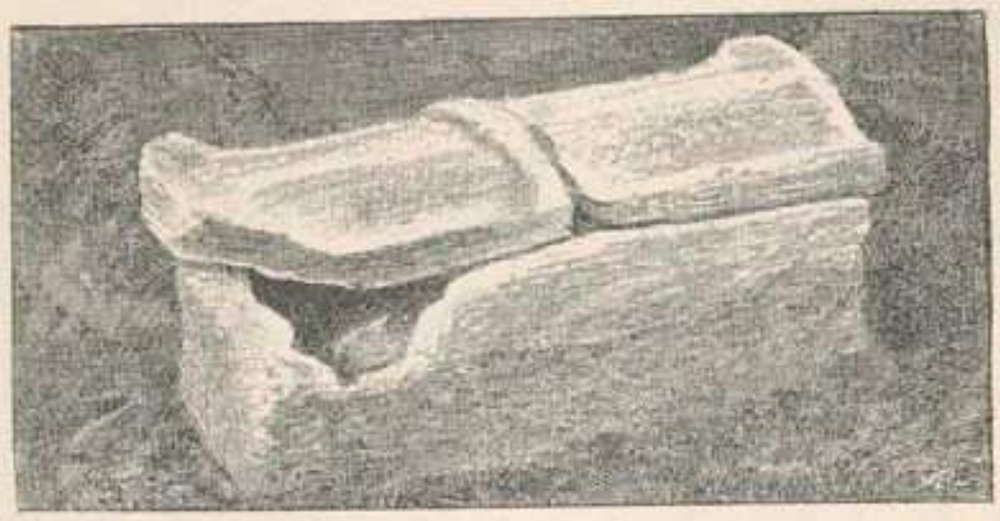
2° *Elche.* — Nous pouvons rapprocher de la *cella memoriæ* d'Ampurias une petite chapelle d'Elche [7] (prov. d'Alicante, l'ancienne Illici). Les fouilles ont été exécutées au lieu dit *Alcudia*, qui est à 3 kilomètres



4159. — Sépultures en jarres à Ampurias.
Ibid., t. I, p. 270, fig. 321.

de la ville, au sud-sud-est, à sept ou huit kilomètres de la mer. L'*Alcudia* signifie « colline », néanmoins c'est ici un champ plat dont la surface n'est pas à plus de 2 mètres ou 2 m. 50 au-dessus des champs qui l'entourent; cette différence de niveau est rendue plus sensible par ce fait que l'*Alcudia*, sur tout son pourtour, a pour limites des talus très raides. Elche est le véritable site primitif d'Illici, toutes les présomptions en favorisent la localisation à l'*Alcudia* [8].

Dans la partie sud-ouest de l'*Alcudia*, à un mètre au-desous du sol apparut un pavement en mosaïque, mal conservé, avec un grand trou au centre, des lacunes sur les bords. Au milieu du côté ouest, est



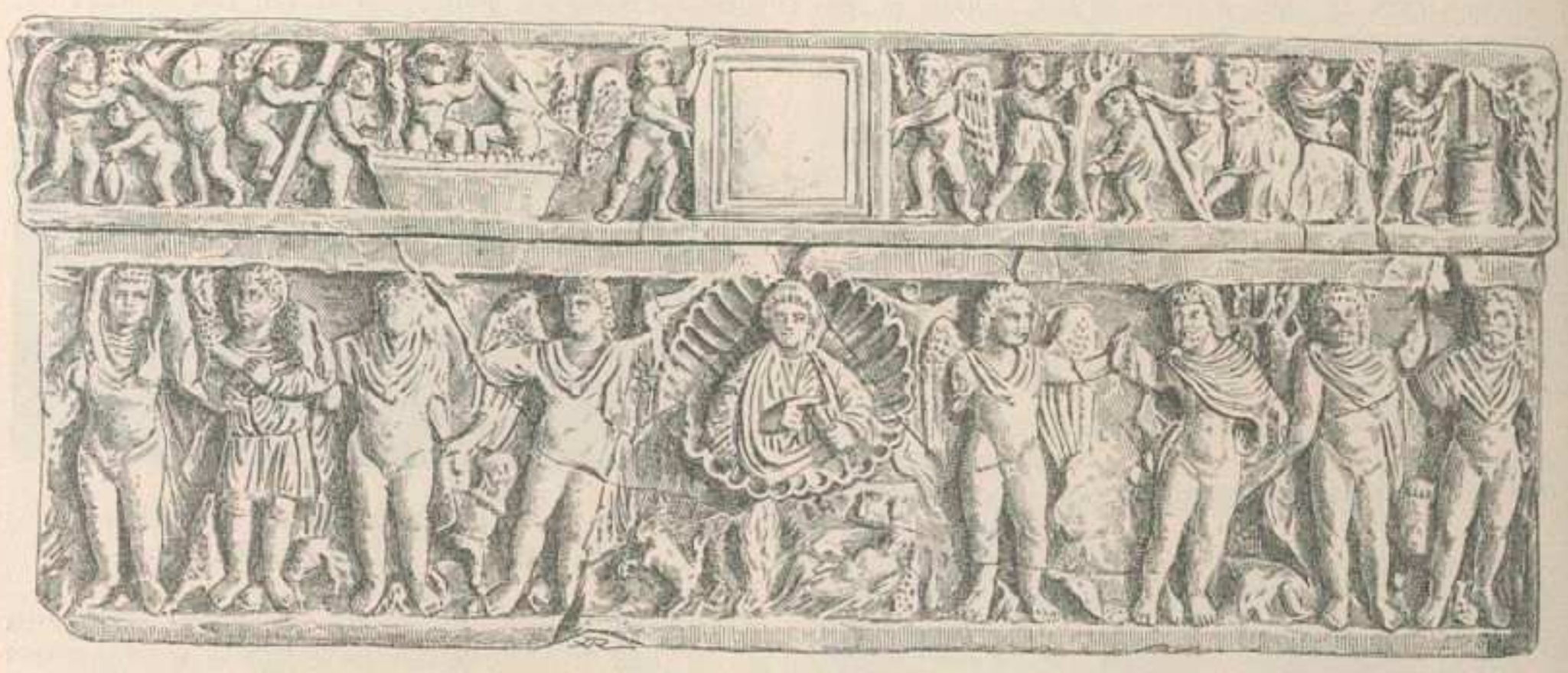
4160. — Sarcophage à acrotères d'Ampurias.
Ibid., t. I, p. 271, fig. 322.

placée, comme un seuil, une dalle de pierre calcaire, de 1 m. 35 sur 0 m. 50; d'autres dalles plus petites, non loin de là, sur une surface d'environ un mètre carré, ont remplacé un morceau disparu de la mosaïque; et un

[1] Voir *Dictionn.*, t. II, au mot CELLA. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot ABSIDE et au mot AFRIQUE. — [3] Pedro Ibarra y Ruiz, *El christianismo en Illici. Descubrimiento de la planta de una iglesia cristiana en la loma de la Alcudia, junto à Elche*, dans la *Revista de la Asociacion artistico-arqueologia-barcelonesa*, 1903-1905, t. IV, p. 917 sq. — [4] On verra leur emplacement figuré sur le plan; il y a une sépulture dans une jarre brisée, une jarre intacte qui aura contenu les restes d'un enfant, les sarcophages sont indiqués par les rectangles avec la place des antefixes, quelques tombes sont simplement creusées et tuilées. — [5] Botet y Siso, *Noticia histor. y arqueolog. de la antigua ciudad de Emporion*, p. 118, pl. V; Pella, *Hist. de Ampurdan*, p. 267, 275-276; Botet y Siso, *Sarcofagos romano cristianos esculturados que se conservan en Cataluña*, 1895, p. 32-38, pl. I; J. Puig, etc., *L'arquitectura romanica*, t. I, p. 257, fig. 314, p. 276-278; *Revue des universités du Midi*, 1898, juillet-septembre. — [6] J. Puig, etc., *L'architectura romanica*, t. I, p. 271, 272, fig. 223. — [7] Sur la position et l'aspect de la ville d'Elche, cf. P. Paris, *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive*, Paris, 1903-1904, t. I, p. 279 sq.; E. Albertini, *Fouilles d'Elche*, dans *Bulletin hispanique*, 1906, t. VIII, p. 333 sq.; 1907, t. IX, p. 1-17; 109-130; *Rapport sommaire*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, 1905, p. 611-620. — [8] Aur. Harra, *Illici, sa situacion y antiguedades*, in-8°, Alicante, 1879; E. Huebner, dans *Corp. inscr. lat.*, 1869, t. II, p. 479-480, et *Supplem.* du t. II (1892), p. 957.

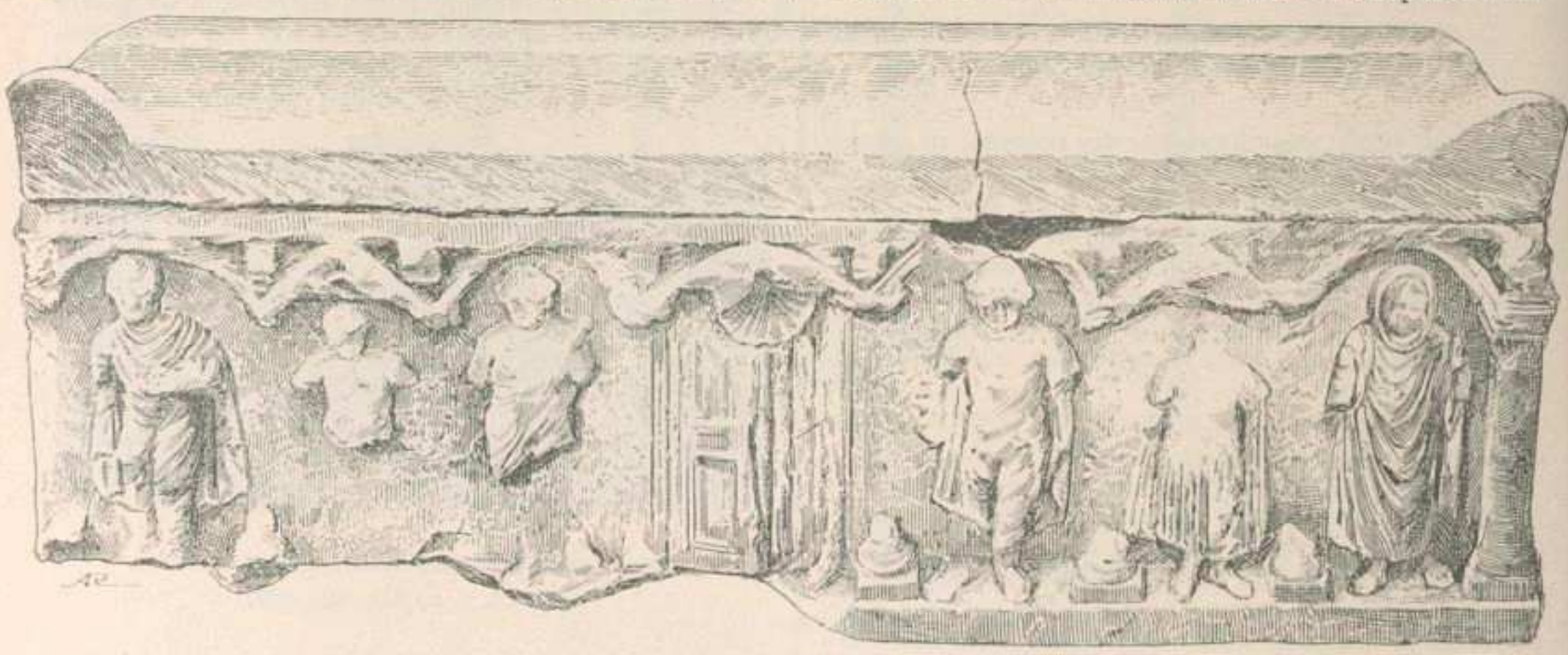
rapiéçage analogue se voit à l'angle sud-est (fig. 4163).

A l'est de la mosaïque qui présente la forme d'un rectangle de 10 m. 90 sur 7 m. 55, un mur épais de 0 m. 58 dessine une abside semi-circulaire, dont le rayon est de 1 m. 50. Un intervalle d'un mètre sépare



4161. — Sarcophage des saisons à Ampurias. D'après une photographie.

du pavement en mosaïque l'extrémité nord de l'abside. L'axe de l'abside est sur le prolongement de l'axe du pavement rectangulaire. Le mur de l'abside est conservé à une hauteur maxima de 1 mètre (hauteur moyenne de 0 m. 80). Il est en pierres taillées, de petites dimensions, sans revêtement, et son point de départ



4162. Sarcophage de l'Hadès à Ampurias. D'après Puig y Cadafalch, *op. cit.*, t. I, p. 272, fig. 323.

se trouve à environ 0 m. 10 plus bas que le niveau de la mosaïque [1]. Un autre mur, tangent derrière l'abside, est un peu moins haut qu'elle et de pitoyable construction [2]. Nous indiquons sur le plan par des traits les trois inscriptions tracées dans le pavement. Dans l'axe de la chapelle se voit, au sens de la largeur et à 3 m. 35

de la limite orientale du pavement une inscription dans un cartouche à queues d'aronde; cadre intérieur 1 m. 03, deux lignes, la deuxième représentée par des vestiges inutilisables; lettres en noir sur fond blanc; les portions intérieures des lettres sont en jaune, par exemple la boucle du P, le triangle de A, le disque de l'O, et encore les portions non limitées comme le rectangle du Π, la demi-lune de Є, les triangles de A, Y, X les rectangles de H et le trapèze de A; la feuille de lierre qui orne la queue d'aronde n'a pas reçu cette farcissure jaune; le mosaïste a coloré les espaces compris entre les branches de l'ornement indéterminé qu'on voit à la ligne 2.

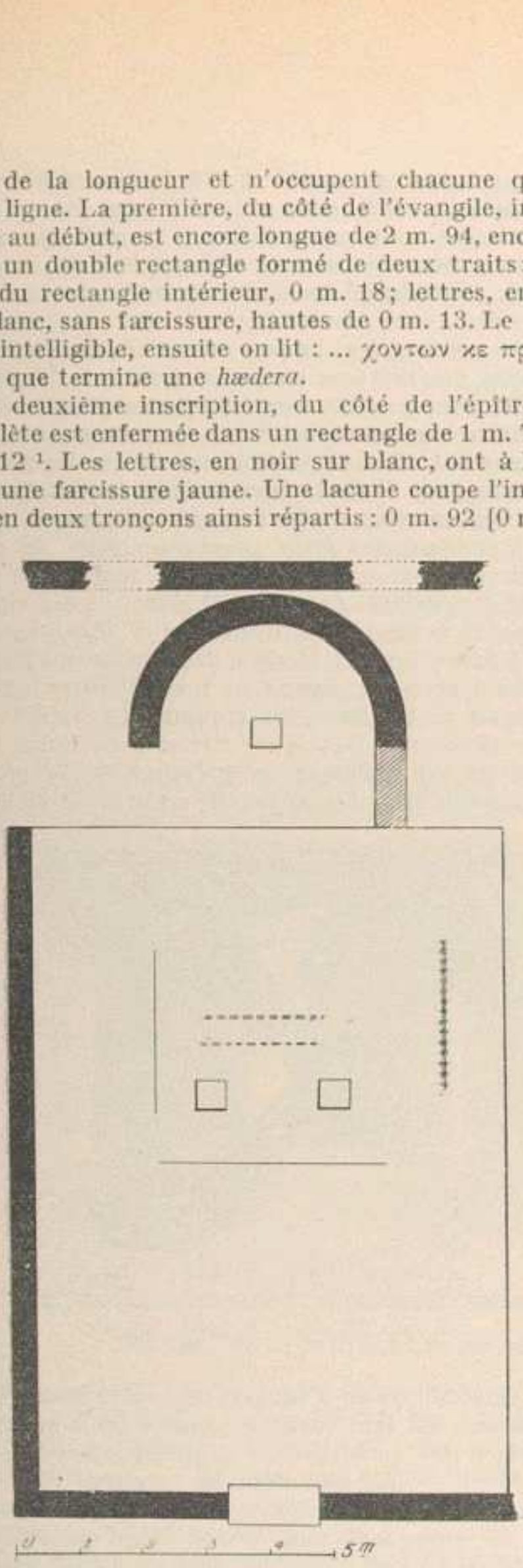
ΠΡ[ο σ]ЄΥΧ ΛΑΟ
υ . . . . . .

Les deux autres inscriptions sont placées dans le

[1] Postérieurement, un mur d'appareil très irrégulier, épais d'environ 0 m. 60 et dont la hauteur variait de 0 m. 30 à 0 m. 85, traversait la mosaïque dans le sens de la longueur et recoupait ainsi l'oratoire d'une bande large de 1 m. 10; ce mur a été enlevé; on en peut voir l'emplacement sur le croquis publié par E. Albertini, *op. cit.*, 1906, t. VIII, p. 337, fig. 2. — [2] P. Ibarra y Ruiz, *El christianismo en Illici. Descubrimento de la planta de una iglesia cristiana en la loma de la « Alcudia » junta à Elche*, dans *Revista de la Asociacion artistico-arqueologica Barcelonesa*, Barcelona, 1905, t. IV, p. 911-917; *Antigua basilica di Elche*, dans *Boletin de la Academia de la historia*, 1906, t. XLIX, p. 119-132; V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura cristiana, española en la Edad Media segun el estudio de los elementos y los monumentos*, Madrid, 1908, t. I, p. 134, 168, fig. 47, 78; J. Puig, etc., *La arquitectura romanica en Cataluñya*, 1909, t. I, p. 293, fig. 341, 344, 345.

sens de la longueur et n'occupent chacune qu'une seule ligne. La première, du côté de l'évangile, incomplète au début, est encore longue de 2 m. 94, encadrée dans un double rectangle formé de deux traits; hauteur du rectangle intérieur, 0 m. 18; lettres, en noir sur blanc, sans farcissure, hautes de 0 m. 13. Le début est inintelligible, ensuite on lit : ... χοντων κε πρεβυτσρων que termine une *hædera*.

La deuxième inscription, du côté de l'épître, incomplète est enfermée dans un rectangle de 1 m. 78 sur 0 m. 12 [1]. Les lettres, en noir sur blanc, ont à l'intérieur une farcissure jaune. Une lacune coupe l'inscription en deux tronçons ainsi répartis : 0 m. 92 [0 m. 58]

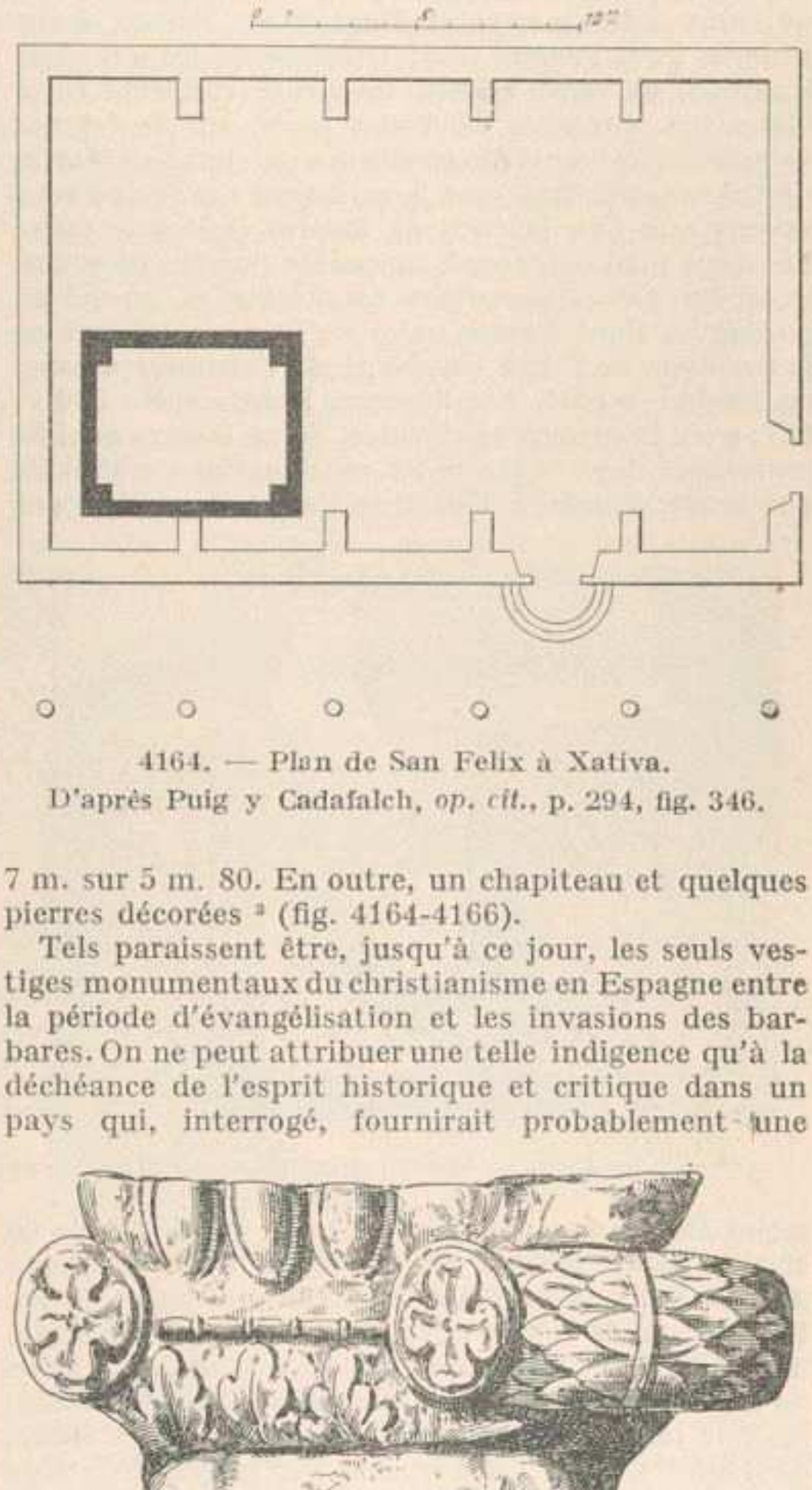


4163. — Plan de l'oratoire d'Elche.
D'après J. Puig, *op. cit.*, t. I, p. 293, fig. 345.

0 m. 28; on lit : ... ευπλοια συ συ·γ... υχα. Le plus sage est de n'en rien vouloir tirer.

Ces inscriptions grecques sont passablement énigmatiques; elles assignent au clergé et aux fidèles leur place dans l'église; église minuscule dans laquelle il est vraiment bien difficile de voir une synagogue, à raison du mot προσευχή. L'emploi du grec — et quel grec! — rappelle ce que nous lisons sur le sarcophage d'Ecija. Pour ma part, je crois voir ici un oratoire du IVe siècle. Dans la couche de terre, épaisse d'un mètre, qui recouvrait la mosaïque, on a rencontré de nombreux débris architecturaux en pierre du pays. Les plus importants étaient trois fragments de chapiteaux corinthiens [2], et un tambour de colonne non cannelée. En outre, un chancel ajouré et une colonnette.

3° *Xativa*. — P. Villanueva avait signalé à Xativa la présence de colonnes antiques en jaspe et diverses autres couleurs. C'étaient des colonnes en marbre Buscarró qui eut la vogue dans la contrée à l'époque romaine. On a retrouvé un minuscule oratoire de



4164. — Plan de San Felix à Xativa.
D'après Puig y Cadafalch, *op. cit.*, p. 294, fig. 346.

7 m. sur 5 m. 80. En outre, un chapiteau et quelques pierres décorées [3] (fig. 4164-4166).

Tels paraissent être, jusqu'à ce jour, les seuls vestiges monumentaux du christianisme en Espagne entre la période d'évangélisation et les invasions des barbares. On ne peut attribuer une telle indigence qu'à la déchéance de l'esprit historique et critique dans un pays qui, interrogé, fournirait probablement une

4165. — Chapiteau à Xativa. *Ibid.*, fig. 347.

moisson archéologique aussi copieuse et aussi curieuse que les autres pays d'Occident,.

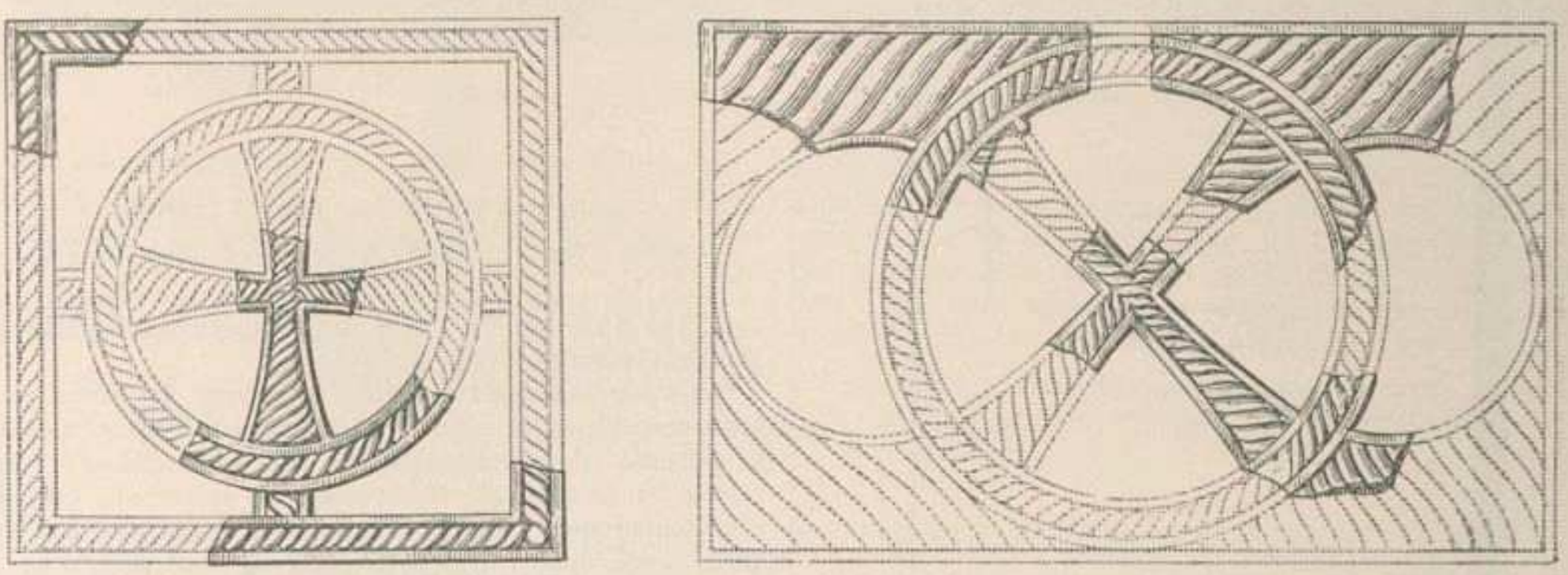
Il faut se contenter de rappeler les indications données par le poète Prudence et que nul vestige monumental ne permet plus d'identifier ni à Saragosse, ni à Mérida, ni ailleurs. Quant aux ruines de Centcellas, près de Constanti (Tarragone), elles sont certainement étrangères à toute destination cultuelle et on risque peu de s'égarer en y reconnaissant les thermes de la *villa de Adriano* [4].

[1] Il n'y avait pas symétrie entre ces deux inscriptions en longueur, bien qu'elles se fissent pendant. — [2] Le moins fragmentaire mesure 0 m. 38 de haut. — [3] Villanueva, *Viaje literario*, t. I, p. 3; F.F. A.R.V., *La catedral visigotica de la ciudad de Játiva*, dans *Boletin de la real Academia de la historia*, t. LII, p. 272; Fortunato de Selgas, *San Felix de Xativa y las iglesias valencianas del siglo XIII*, dans *Boletin de la Sociedad española de excursiones*, Madrid, 1903, t. XI, p. 50 sq.; J. Puig, etc., *La arquitectura*, 1909, t. I, p. 272, 294, fig. 346, 347; p. 297, fig. 349. — [4] D. Emilio Morera, *Tarragona antigua y moderna*, in-8°, Tarragona, 1894; Angel del Arco, *Notas arqueologicas de la diocesis de Tarragona*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 1898, t. II; V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura*, 1908, t. I, p. 99-100, fig. 29, 30.

4° *Témoignages.* — Quand on a traversé le Ve siècle, si plein de ruines, et le VIe, si peu propice aux constructions d'édifices, on atteint les dernières années de cette période et saint Isidore de Séville, parlant, dans ses « Origines », *de ædificiis sacris*, se complaît à les représenter comme nombreux; ce sont des basiliques, des oratoires, des baptistères, des martyria, des monastères enfin. Et, en effet, la lecture des divers ouvrages de saint Ildefonse, saint Eugène de Tolède, saint Euloge, Paul Diacre, saint Grégoire de Tours, saint Braulion, de saint Isidore lui-même confirme cette indication. Grégoire de Tours parle, sur la foi des voyageurs, de l'œuvre merveilleuse qu'était San Martin de Orense, construit par le roi suève Carriario; nous savons que San Marcio, de Evora, était une église bâtie sur plan octogonal, supportée par des colonnes, avec des parois incrustées de marbre et un sol en mosaïque. Paul Diacre parle en termes élogieux de la basilique de Santa Eulalia et de l'atrium épiscopal de Mérida, rebâtis par l'évêque Fidelis entre 560 et 571, avec beaucoup de richesse. Saint Isidore qualifie de *mire et elegante labore* les constructions ordonnées par le roi Wamba à Tolède et Paul Diacre n'est pas moins élogieux pour le baptistère de la cathédrale de Mérida. Saint Euloge dit merveilles de la basilique de San Felix, à Cordoue, et l'*Ecclesia major* (Santa Hierusalem) de Mérida était, au dire de Paul de Mérida, une merveille d'art et de richesse. Nous apprenons de saint Ildefonse, dont Ambroise de Moralès confirmait le témoignage au XVIe siècle, que San Román, de Hornija, était remarquable par le grand nombre de ses colonnes. Saint Euloge parle avec admiration de la basilique de Santa Leocadia, à Tolède, où se tenaient les assemblées conciliaires, et de la basilique de San Pedro y San Pablo, où les rois venaient se faire consacrer.

De tout cela il ne reste que le souvenir, mais nous pouvons prendre une certaine idée de ces édifices par ceux qui, bien qu'appartenant à une date postérieure, ont dû conserver l'aspect général des constructions de ce temps. C'est ainsi que nous pouvons voir dans San Juan, de Baños, le type de la basilique latine en Espagne, dans Santa Comba, de Baude, le type de la basilique byzantine, tandis que San Miguel, de Tarrasa, rappelle les baptistères et la chapelle de Burguillos nous montre un oratoire ou *martyrium*.

5° *Technique.* — Entre 409 et 573, c'est-à-dire entre Athaulf et Léovigilde, rien ne s'est conservé, que des débris peut-être; entre 573 et 713, la monarchie wisigothique fait effort pour créer et pour durer. Les Wisigoths ne sont pas rebelles à la civilisation, ils s'adaptent même à certaines sciences et à des arts industriels. Pour juger de leur savoir-faire et de leur goût, nous avons des sculptures, qui sont dépourvues de mérite, des bijoux où se révèle l'habileté technique des orfèvres barbares. Quant à l'architecture, elle semble avoir consisté pour ce peuple en une destination purement utilitaire. Les conquérants de l'Espagne ont dû se satisfaire avec ce que les populations indigènes étaient capables d'exécuter. Comme toutes les provinces de l'empire, l'Espagne avait connu, pendant les trois premiers siècles de notre ère, un véritable essor monumental, mais il ne suffisait pas d'avoir bâti des amphithéâtres et des cirques à Sagonte, à Mérida, à Italica ou à Ségobrige, des ponts à Alcantara et à Mérida, des aqueducs à Mérida, à Ségovie et à Tarragone et tant d'autres édifices publics ou particuliers; ces monuments étaient alors des livres fermés. Dès le IVe siècle, Constantin avait poussé un cri d'alarme en présence de la pénurie d'architectes, le mal progressait; au Ve et au VIe siècle, il est probable qu'on n'eût pas rencontré dans l'Espagne entière un seul homme capable de concevoir et de diriger une construction de quelque importance [1].



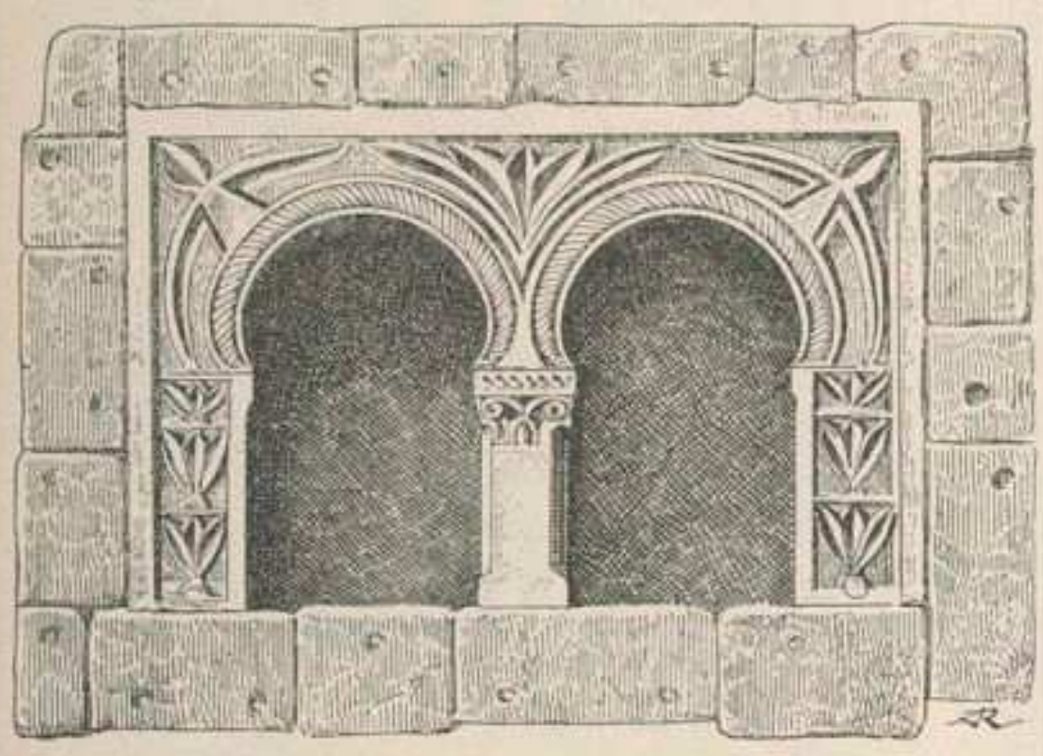
4166. — Pierres découpées à Xativa. D'après J. Puig, *op. cit.*, p. 272 et p. 297, fig. 349.

6° *Murs.* — La technique se conserve plus longtemps, grâce à la routine, à condition que les matériaux ne manquent pas. D'une façon générale, les maçons wisigoths n'abusent pas de l'épaisseur des murailles et emploient un appareil assez irrégulier. Car on ne saurait faire entrer en ligne de compte San Pedro de Nave, où l'appareil très régulier est exceptionnel. Plus exceptionnel encore, et tout à fait inconnu, le mur en briques [2], ou l'appareil réticulé en pierres et briques et la disposition en épis, si fréquente dans la Gaule mérovingienne [3]. Dans une chapelle funéraire avec abside semi-circulaire, située *en la Alberca*, à cinq kilomètres de Murcie, on a pu signaler un mur dont les assises sont disposées en zones couchées comme les épis, séparées par d'autres zones horizontales [4]. A Saint-Jean de Baños, on voit bien la tendance à garder les lits horizontaux; à la chapelle de Baude, l'appareil est plus négligé encore. San Miguel de Tarrasa a subi trop de restaurations pour qu'il soit possible d'en faire état [5]. Au reste, la maladresse et l'ignorance ne sont pas seules à expliquer cette technique pitoyable. Les Romains et les Byzantins

[1] J. Caveda, *Ensayo historico sobre los diversos generos de arquitectura empleados en España desde la dominacion romana hasta nuestros dias*, in-8°, Madrid, 1848. — [2] On ne saurait sans imprudence invoquer un cas aussi douteux que celui del Cristo de la Luz, à Tolède. — [3] Par exemple : les murs de Savinières, Saint-Pierre de Vienne en Dauphiné, Saint-Jean de Poitiers. — [4] Gonzalez Simancas, *Inventario monumental de Murcia*; cf. V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 123. — [5] D'en faire état, à supposer que les portions anciennes soient wisigothiques.

recouvraient les parois de marbre ou de métal; à leur défaut, les barbares se contentaient de carreaux de terre cuite ou d'enduit recouvert de peinture et nous savons que les églises wisigothiques ont été parfois revêtues ainsi de marbre et de mosaïques [1], ou même de peintures [2].

7° *Colonnes.* — On a fait usage de colonnes et de piliers. Les édifices romains, mis au pillage, procuraient aux constructeurs les colonnes taillées avec leur base et leur chapiteau. San Juan de Baños et San Pedro de Nave sont dans ce cas; quant à San Miguel de Tarrasa et à Santa Comba de Baude, il est possible que le relèvement du sol nous cache les bases antiques. Les chapiteaux appartiennent tantôt au type classique — corinthien ou composite — d'un travail assez négligé (San Juan de Baños), ou bien au type byzantin — cube ouvragé en relief plat (Santa Eulalia de Mérida), ou bien au type rectangulaire cubique dégénéré avec ornements modelés (San Pedro de Nave, exemple unique). A Baños, à Nave et à

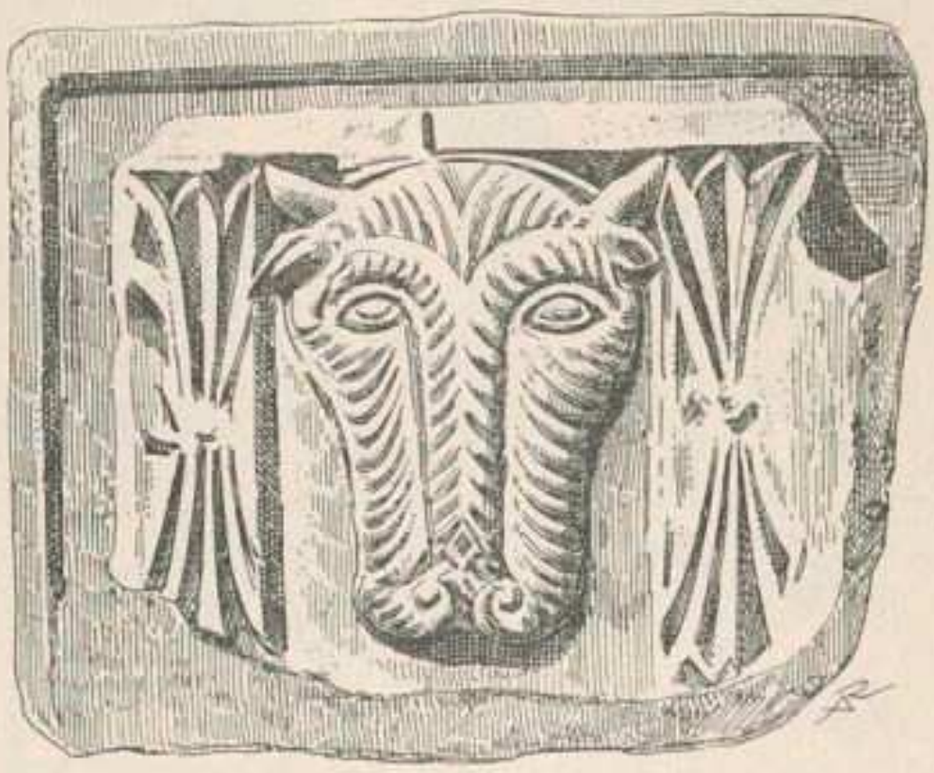


4167. — Fenêtre *ajimez* à Mérida.
D'après V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura*, Madrid, 1908, t. I, p. 132, fig. 46.

Baude, nous voyons la colonne adossée au pilier ou au mur. Le pilier est d'un emploi rare aussi longtemps qu'on peut se procurer des colonnes. Dans la basilique de Ségobrige nous voyons des piliers carrés, mais comme il ne subsiste qu'une crypte et que l'église supérieure a entièrement disparu, on pourrait croire que ces piliers ne sont que des bases en maçonnerie pour les colonnes qu'elles devaient supporter. A San Pedro de Nave, piliers carrés également.

8° *Arcs.* — On a longtemps tenu l'arc en fer à cheval pour une caractéristique de l'architecture arabe [3]; c'est une imagination qui ne résiste pas au contrôle par les faits. On rencontre l'arc régulièrement semi-circulaire à San Miguel de Tarrasa, à San Pedro de Nave, mais plus généralement l'arc en fer à cheval à Ségobrige, à San Miguel de Tarrasa, à San Juan de Baños, à San Pedro de Nave, à Santa Comba de Baude, etc., etc. L'hésitation n'est plus permise, et les exemples tirés des églises de Séleucie, d'Aladja, de Dighur (Arménie), suffiraient, d'une part, si nous n'avions, d'autre part, le célèbre manuscrit de San Millán de la Cogolla, dans lequel un miniaturiste a représenté des constructions qu'il avait sous les yeux, et les pierres funéraires où, dès le IIe siècle, on le rencontre fréquemmen figuré; ce sont trois à Léon, une à San Miguel de Escalada, une à Rabanales (Alcañices, Zamora), une à Pirote (Miranda de Duero), une du VIe siècle à Martola (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2473); c'est l'épitaphe d'un *princeps cantorum sacrosanctæ ecclesiæ Mertilliane*, datée du 30 mars 525 de notre ère. Quoique païennes, les pierres sculptées de Léon — elles sont du IIe ou du IIIe siècle — sont plus intéressantes encore parce qu'elles offrent plusieurs arcs. Ce n'est pas une imagination de dessinateur, mais bien une réalité architecturale [4]. On voit donc que les Espagnols n'ont pas attendu les leçons des Arabes, ni même celles des Wisigoths pour exécuter cet arc dont on a pensé retrouver la définition descriptive dans les « Origines » de saint Isidore, l. XV, c. VIII : *Arcus dicti quod sint arcta conclusione curvati* [5].

9° *Portes.* — A San Juan de Baños, des montants lisses, un arc en fer à cheval, l'archivolte ornée de fleurs à quatre lobes, sur la clef une croix en relief. S'il faut admettre qu'on ait introduit dans la chapelle San Pablo, à Tarragone, une porte wisigothique rapportée d'un autre édifice, puisque celui-ci fut construit



4168. — Frise au musée de Mérida.
Ibid., t. I, p. 136, fig. 49.

au XIIe ou au XIIIe siècle, nous aurions ici un cadre rectangulaire, de type classique [6].

10° *Fenêtres.* — Les plus complètes sont celles de San Juan de Baños, l'arc surélevé, une grecque dans l'archivolte. A Mérida on trouve une fenêtre du type appelé plus tard *ajimez*, avec deux baies identiques légèrement incurvées en fer à cheval (fig. 4167). On signale un exemple à trois baies à San Pedro de Nave et à la cathédrale de Tortose.

A Baños, nous trouvons aussi une fenêtre ornée d'une pierre découpée à la manière de cancels et aussi à San Miguel de Escalada. La zone correspondant à l'arc est découpée de manière à figurer des rayons, la partie rectangulaire ne présente que des figures géométriques. A Santa Comba de Baude, la découpure est du genre d'écailles superposées et contrariées.

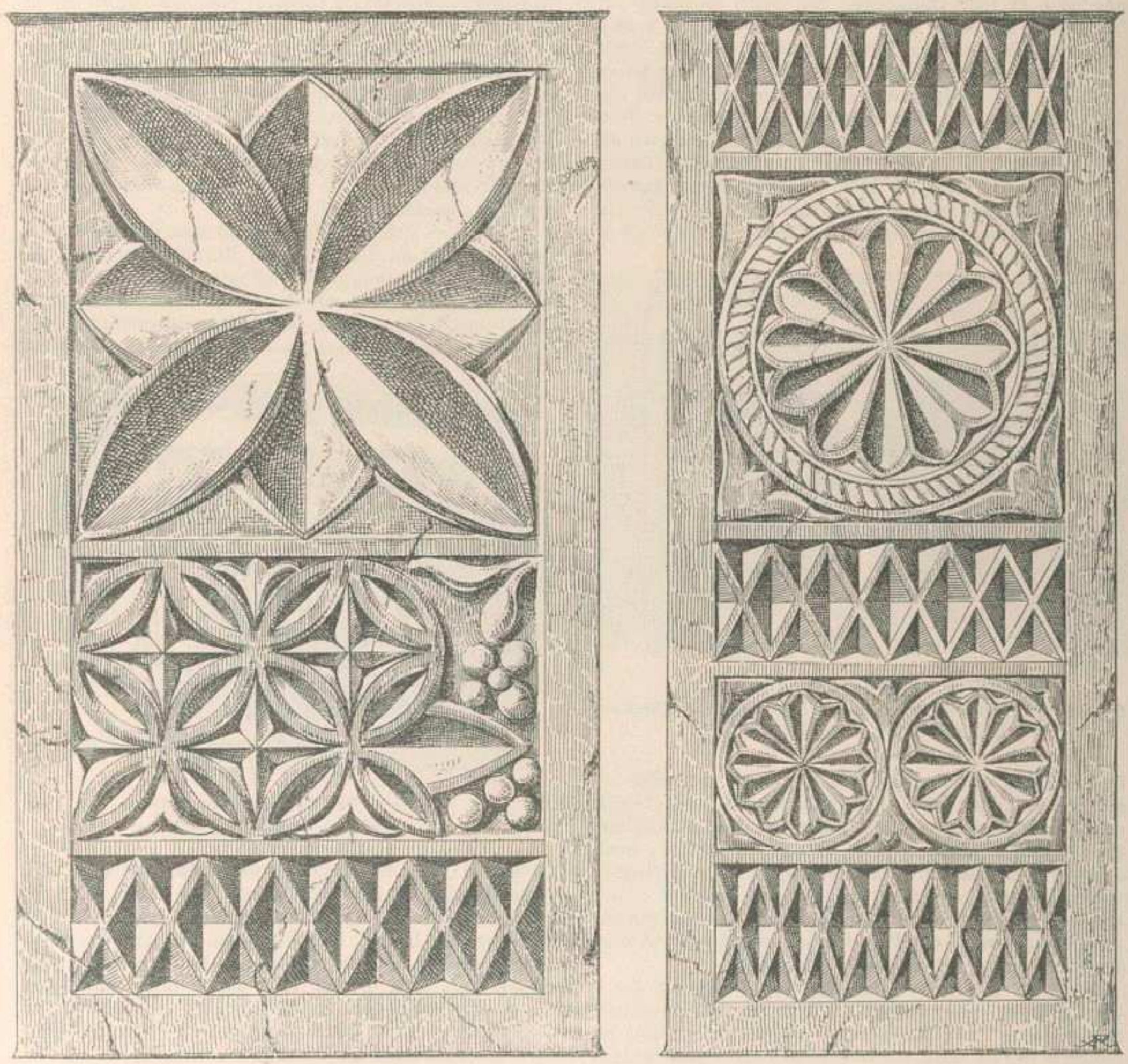
11° *Portiques.* — A San Juan de Baños, une sorte

[1] C'est le cas pour San Marcio, à Evora; Santa Eulalia, à Mérida; San Roman, à la Hornija; San Juan de Baños. — [2] Baptistère épiscopal de Mérida, San Marcio d'Evora. — [3] En 1848, Manuel Assas, *Restos y muestras de la arquitectura Hispano-wisigoda*, dans *Museo español de antiguedades*, t. XI, niait que San Millan, de Suso, pût être wisigothique à cause des arcs en fer à cheval. De même, en 1849, Caveda, *Ensayo historico de los diversos generos de arquitectura usados en España*; en 1861, José Amador de los Rios, *El arte latino-bizantino y las coronas visigoticas de Guarrazar*, Madrid, demeurait indécis. C'est en 1856 que P. de Madrazo, *Coronas y cruces visigodas del Tesoro de Guarrazar*, démontra que cet arc en fer à cheval était wisigothique. Voir Gomez Moreno, *Excursion á través del arco de herradura*, dans *Cultura española*, Madrid, juillet-septembre, 1906, t. III, p. 785. — [4] Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 126, fig. 34, 35. — [5] *Historia de la santa A. M. Iglesia de Santiago*, Santiago, 1900, t. III, p. 31. — [6] Fr. Belda, *Noticias arqueologicas*, dans *Boletin de la Sociedad española de excursiones*, 1899, p. 33; Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 131, fig. 45.

de narthex exigu, ou plutôt un tambour appliqué devant l'entrée de l'église. Disposition identique à la chapelle de Barguillos; en somme, ce n'est guère beaucoup plus qu'un porche et si on y a administré le baptême, comme peut le faire supposer la présence d'une cuvette quadrilobée, c'est qu'en vérité la cérémonie ne devait comporter que peu de figurants.

12° *Pavements.* — Saint Isidore parle d'un certain *astracum*, espèce de mortier hydraulique servant au pavement des églises. C'est ainsi qu'est pavé San Miguel de Tarrasa; mais les églises de quelque importance avaient un pavement en mosaïque : nous en avons un exemple à la chapelle de Burguillos. La basilique de Santa Maria, à Palma, dans l'île de Majorque. possédait un pavement historié (voir *Dictionn.*, t. II, au mot Baléares) [1], qui occupait une superficie de 18 m. sur 11 m. 70. Nous avons parlé auparavant de la mosaïque de l'oratoire d'Elche; enfin nous rencontrons à la chapelle de Arnal (Portugal) une mosaïque figurant Orphée charmant les fauves [2].

13° *Ornementation.* — On peut réserver un doute fondé lorsqu'on nous affirme la magnificence des basiliques et baptistères chrétiens de ce temps [3]. Saint Isidore s'extasie dans son chapitre intitulé *De venustate*, mais ce saint homme avait plus de bonne volonté que de délicatesse et il est malaisé de croire que les édifices religieux en Espagne, malgré les fresques et les placages, fussent aussi agréables au goût qu'on voudrait nous le faire croire. A en juger par les rares débris de cette opulence qui sont arrivés jusqu'à nous et qu'ont recueillis les musées de Cordoue, de Séville et de Mérida, la déception est complète. Quelques monuments conservent des débris encastrés avec plus ou moins d'adresse : à Cordoue, le khalife Abderrhaman a utilisé toute une série de chapiteaux dans la construction de la mosquée; à Mérida, des pilastres du réservoir del Conventual, des chapiteaux à Santa Eulalia; à Tolède, fenêtre dite ajimez de San Ginés (depuis au Museo arqueologico nacional), chapiteaux à Santa Eulalia, San Román, San Sebastian, el Cristo de la Luz etd'autres églises, la niche d'abside de San Tomé et la plaque décorative incrustée dans le Torréon de la



4169. — Deux pierres de Cordoue. D'après V. Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 137, fig. 50.

[1] J. Puig, etc., *La arquitectura romanica a Catalunya*, t. I, p. 291, fig. 342. — [2] D. M. Assas, *Nociones fisonomico-historicas de arquitectura española*, dans *Semanario pintoresco español*, 1857. — [3] V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 135.

place d'armes del Puente de Alcantara; à Tarragone, les montants et le linteau de la porte San Pablo, etc., etc.

Dans tout ceci, il ne se trouve, répétons-le, rien qui mérite par soi-même d'attirer l'attention; ni une idée nouvelle, ni un travail habile; ce qu'il y a de nouveau, c'est le degré de décadence. On peut s'en faire une idée en voyant ce qu'est devenu le motif classique du bucrâne sur une frise de Mérida (fig. 4168). Le dessin géométrique est, en Espagne, comme en Gaule, comme en Afrique, l'ultime ressource des sculpteurs barbares. A San Román de la Hornija, ils se sont évertués à exécuter des feuilles d'acanthe biseautées sur les chapiteaux; à Mérida, on trouve un chapiteau cubique byzantin stylisé; à Baños, une imposte perlée; à Cordoue, des plaques découpées d'une exécution sèche et rude (fig. 4169). Enfin les réminiscences barbares se font sentir dans l'imposte de Baños et dans une frise du musée de Mérida. Les sculpteurs, à bout d'imagination, se bornent à figurer une série de rondelles ornées qui sont très vraisemblablement la reproduction d'autant de broches ou fibules dont la mode était si répandue alors (fig. 4170). Voir t. II, col. 195, fig. 1255.

14° *Orientation*. — Elle est universellement de l'ouest à l'est, où est placée l'abside. On a fréquemment



4170. — Frise au musée de Mérida.
D'après V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 138, fig. 51.

groupé trois églises en mémoire de la sainte Trinité et en manière de protestation contre l'arianisme. Nous transcrirons plus loin une inscription de Grenade conservée sur le mur de Santa Maria, dans l'Alhambra, et mentionnant trois églises conjointes dédiées à saint Étienne, à saint Jean-Baptiste et à saint Vincent. On en conserve un groupe à Tarrasa, dédiées à saint Père, sainte Marie et saint Michel; une seule d'entre elles pourrait, à la rigueur, se réclamer d'une origine wisigothique. Beaucoup d'églises formaient un groupe avec leur baptistère, d'autres en étaient séparées.

15° *Plan*. — Peu de variété, la *cella memoria* avec abside, telle que nous l'avons rencontrée à Elche, est plus ou moins agrandie, plus ou moins étirée. A San Juan de Baños une triple nef et un narthex, mais tout cela est si réduit, si minuscule, que ces basiliques ressemblent, comme la cathédrale d'Athènes, à des jouets d'enfants; à Ségobrige, trois nefs également. De plus, si on tient compte des fouilles récentes, on voit que le type basilical à Baños se combinait avec le plan crucial. — Les absides sont tantôt isolées, tantôt au nombre de trois, semi-circulaires, rectangulaires ou carrées. A Elche, nous avons le type semi-circulaire, mais le type rectangulaire est plus espagnol, nous le trouvons à San Juan de Baños et à San Pedro de Nave; enfin on trouve, mais à une époque moins ancienne, l'abside en fer à cheval.

Le plan byzantin quadrangulaire, recoupé en travées, peut se reconnaître dans la petite église de Bamba (époque mozarabe); le plan sur croix équilatérale se voit à Baude. C'est également au type sur croix équilatérale qu'appartient San Román de la Hornija, que Ambrosio de Moralès décrit en ces termes : *Yo vi la iglesia antigua de obra gótica con su crucero de cuatro brazos, come la describe san Ildefonso cuando habla de su fundación. Mas por haber querido después ensanchar la capilla mayor, se ha perdido la forma de la fabrica antigua y sólo quedan muchas de la ricas columnas de diversos generos y colores de mármoles que habia por todo el edificio* [1].

Les baptistères paraissent avoir été établis sur plan circulaire ou polygonal, avec un ou deux déambulatoires; au centre se trouvait la cuve d'immersion.

16° *Cryptes*. — Elles paraissent avoir été rarement en usage. A Ségobrige, il existe une église souterraine sur laquelle reposait une autre église; on y faisait des inhumations, comme nous le voyons ici même par l'inscription tracée sur deux tables de marbre trouvées en 1789 et qui mentionnent [2] :

+ HIC SVNT SEPVL CRA · SANCTORVM
+ ID̄ NIGRINVS EPISC +SEFRONIVS EPISC·

Hic sunt sepulcra sanctorum, id est Nigrinus episcopus, Sefronius episcopus.

17° *Structure*. — Dans les églises à trois nefs du type basilical, des colonnes ou des piliers carrés séparent les nefs, celle du milieu est plus large. Le toit est soutenu par des poutres, double pour la nef centrale, simple pour les nefs latérales. Les fenêtres sont ordinairement ménagées dans la portion du mur surélevée par-dessus les nefs latérales.

18° *Façade*. — Suivant que les basiliques comprennent une ou trois nefs, le type de la façade s'en ressent; mais il est impossible de parler de celles-ci avec compétence. Si on peut en juger par San Juan de Baños et quelques autres églises qui comptent parmi les plus anciennes, les façades se font remarquer par une nudité absolue.

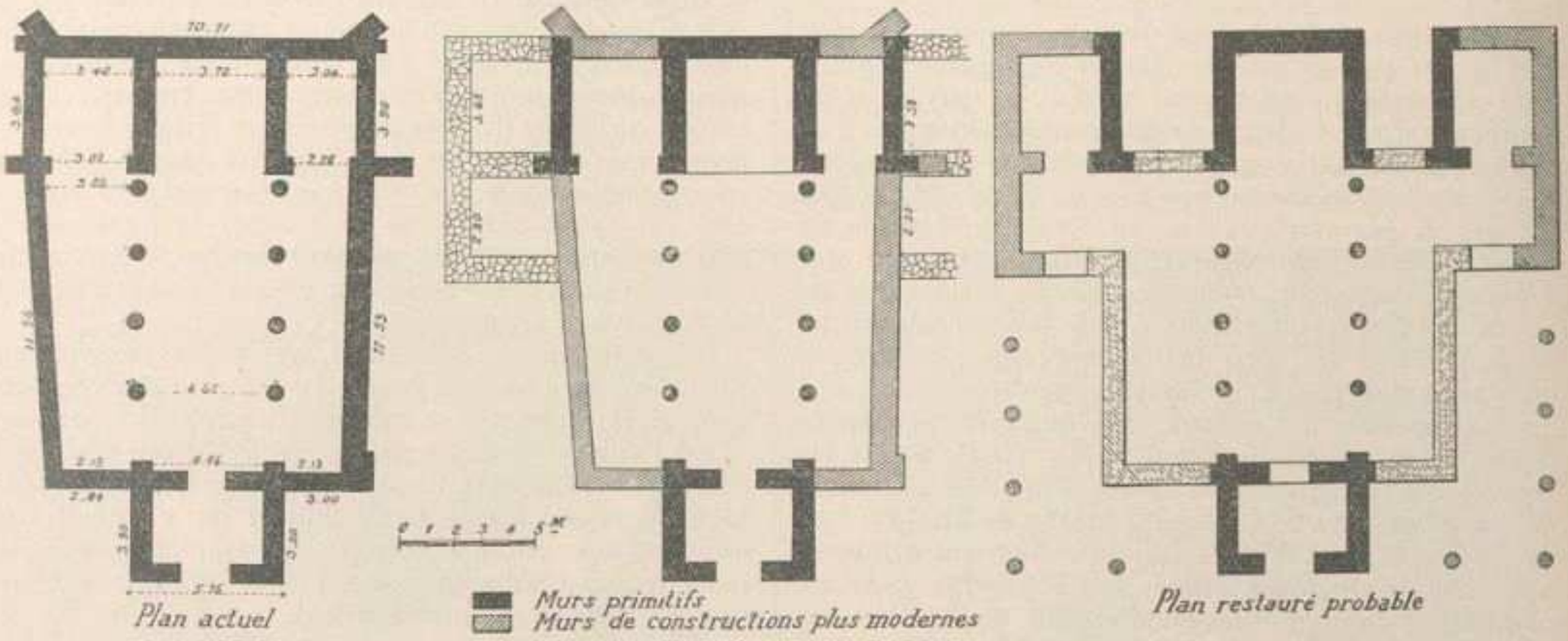
19° *Tours*. — Les églises wisigothiques n'en ont conservé aucun vestige, mais les textes littéraires nous apprennent leur existence. A Santa Eulalia de Mérida, restaurée par l'évêque Fidelis, au VI^e siècle, Paul Diacre nous dit ceci : *Tum deinde miro dispositionis modo basilicam sanctissimæ virginis Eulaliæ restaurans in melius, in ipso sacratissimo templo celsa turrium fastigia sublimi produxit in arce*. Au VII^e siècle, saint Braulion élève sur le tombeau des martyrs de Saragosse une église avec une tour en pierre. Sur la croisée du transept de l'église de Bamba se voyait une lanterne, peut-être dès sa construction; celle qui existe est si insignifiante qu'elle ne nous apprend rien.

20° *Cloches*. — Ces tours, là comme partout, recevaient des cloches et nombreux sont les témoignages, que les Wisigoths usaient de cloches. Le *Liber ordinum* contient un rituel de bénédiction des cloches [3] et il nous apprend qu'on annonce la mort d'un évêque en sonnant les cloches [4]. Yepes a publié l'acte de donation d'une cloche par Chindasvinthe, à Compliedo, en 646 [5].

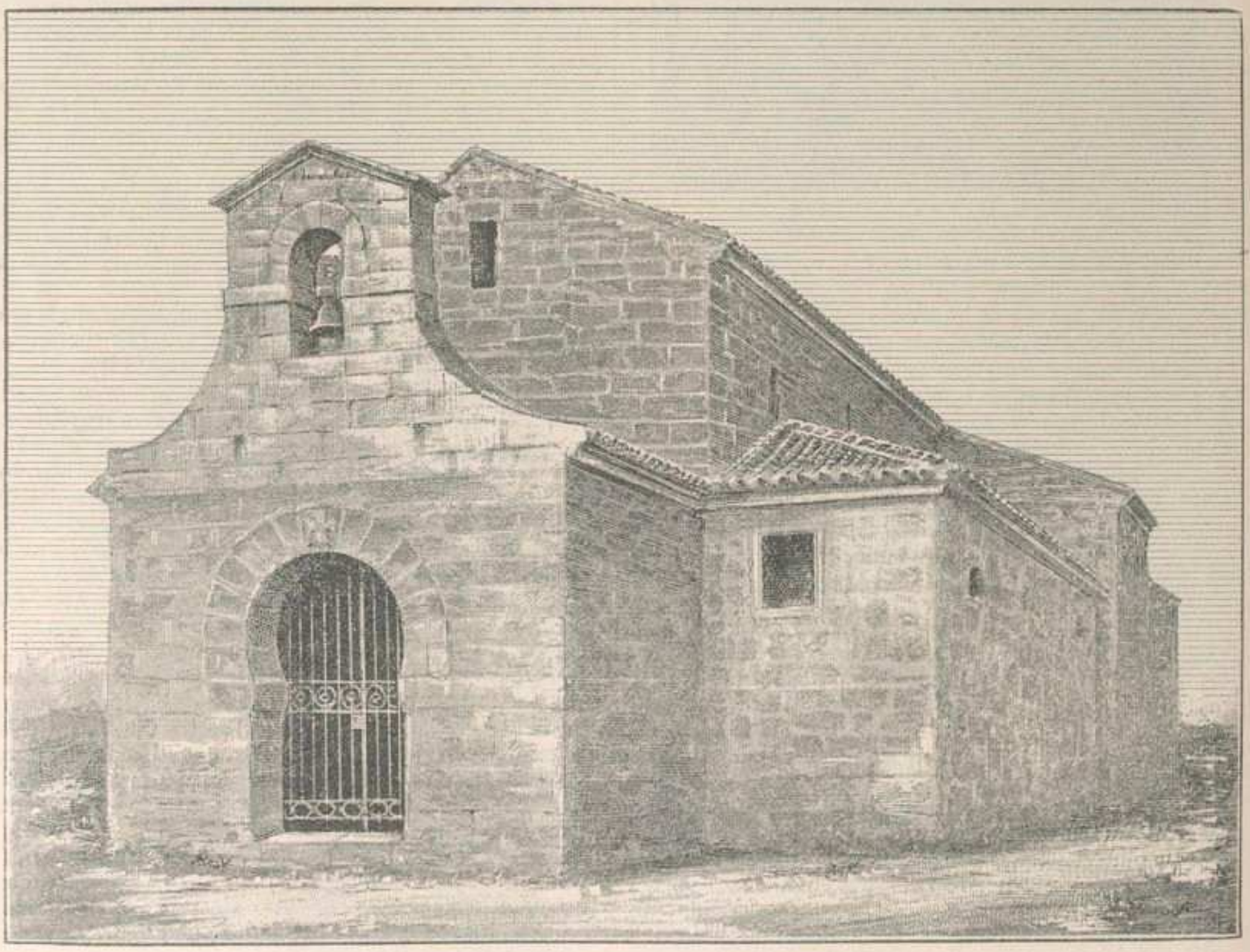
21° *Statistique*. — Après avoir groupé les informations et les témoignages contenus dans les chroniques, les inscriptions, les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques, on peut cataloguer environ quatre-vingts églises, baptistères ou monastères, ayant existé entre le V^e et le VIII^e siècle [6]. Dès le XVI^e siècle, Ambrosio de Moralès cite dans son *Viaje sacro* des ou-

[1] *Coronica general de España*, Madrid, 1791, t. VI, p. 156. — [2] E. Hübner, *Inscript. christ. Hisp.*, p. 52, n. 166. — [3] M. Férotin, *Le Liber ordinum*, p. 159. — [4] *Ibid.*, p. 140. — [5] *Crónica de la orden de San Benito*, t. III, append. escrit. XV. — [6] Pérez Pujol, *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, in-8°, Valencia, 1896.

vrages wisigothiques, qui sont San Román de la Hornija, San Juan de Baños et l'église de Bamba. Par contre, Jovellanos nie qu'il subsiste aucun édifice de l'époque wisigothique, mais Ceán Bermudez reprend la liste de Moralès avec les noms suivants : San Millán de la Cogolla de Suso, San Salvador de Leyre, les vestiges de Santa Eulalia de Tolède, ceux de San Román de la Hornija, San Juan de Baños et Bamba. Cornide ajoute la basilique de Ségobrige ou Cabeza del Griego, tandis que Inclan Valdés ne veut admettre que San Millán de la Cogolla et Santa Maria la Real de Hirache. A son tour, Assas parle des vestiges wisigothiques de San Juan de Baños, Bamba, la Hornija, Mérida et San Román de Tolède, enfin, l'ermita de Arnal (en Portugal), mais il repousse San Millán de la Cogolla. Caveda nie qu'aucun édifice wisigothique ait subsisté;



4171. — Plans de l'église de San Juan de Baños.
D'après V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura cristiana española*, 1908, t. I, p. 146-147, fig. 54, 55, 56.



4172. — Vue de l'église de San Juan de Baños. D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 119, fig. 32.

Tubino, moins radical, admet San Juan de Baños, San Román de la Hornija, San Millán de la Cogolla et Bamba, il ajoute même San Miguel de Escalada. Amador de los Rios déclare qu'il faut y adjoindre la basilique de Guarrazar et, Madrazo, la chapelle intérieure de San Miguel in Excelsis, près de Pampelune. On voit que l'accord n'est pas précisément en voie de se faire, aussi Thebusem en profite pour introduire incidemment les restes de l'ermitage de los Santos à Medina Sidonia et Riaño classe comme construction wisigothique le baptistère de San Miguel de Tarrasa, tandis que D. Matias Ramon Martinez introduit une chapelle découverte à Burguillos et Ferreiro ne croit pas pouvoir se priver de quelques additions qui sont

7. *Segobriga* ou *Cabeza de Griego* (Cuenca). — Voir plus bas.

8. *Santa Maria la Real de Hirache* (Navarre). — Époque romane, clunisienne et ogivale.

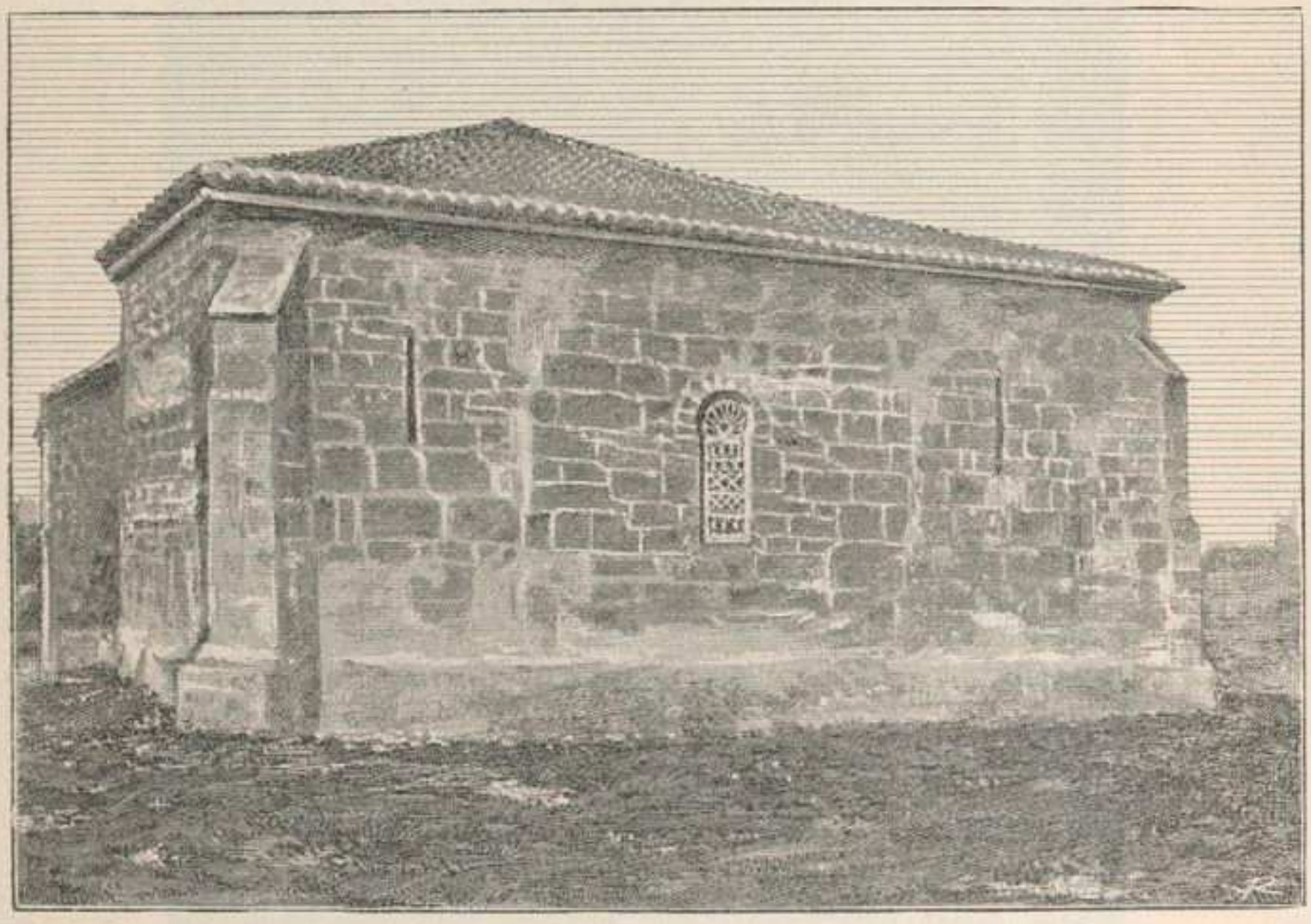
9. *San Román* (Tolède). — Quelques morceaux sculptés sont entrés dans la reconstruction.

10. *San Miguel de Escalada* (Leon). — Construction mozarabe, pas antérieure au x^e^ siècle.

11. *Basilica de Guarrazar* (Tolède). — N'a d'autre garant que les célèbres couronnes votives trouvées en ce lieu.

12. Chapelle intérieure de *San Miguel in excelsis* (Navarre). — Construction romane.

13. Ermitage de *los Santos en Medina Sidonia*



4173. — Vue de l'abside de l'église de San Juan de Baños.
D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 145, fig. 53.

l'église de San Torcuato ou Santa Comba de Baude et l'église de Cospindo. En 1905, on découvre, sous le chœur de la cathédrale de Palencia, une crypte ou chapelle évidemment wisigothique et à Elche les fondations et le pavement de mosaïque dont nous avons parlé. En 1906, Gomez Moreno espère démontrer que l'église de San Pedro de Nave est wisigothique, puis c'est encore des vestiges à Camarzana de Tera et à la cathédrale de Jativa. Enfin, en 1909, la Catalogne fournit tout un lot d'églises wisigothiques.

En définitive, nous aboutissons à un classement qui est à peu près celui-ci :

1. *San Román de la Hornija* (Zamora). — Démolie au xvuu^e^ siècle pour la reconstruction, quelques chapiteaux ont été réemployés.

2. *San Juan de Baños* (Palencia). — Voir plus bas.

3. *Iglesia de Bamba* (Valladolid). — Construction mozarabe, pas antérieure au x^e^ siècle.

4. *San Millán de la Cogolla de Suso* (Logrono). — Construction mozarabe, pas antérieure au x^e^ siècle.

5. *San Salvador de Leyre* (Navarre). — Époque romane, pas antérieure au x^e^ siècle.

6. *Santa Eulalia* (Tolède). — Quelques vestiges décoratifs réemployés.

(Cadix). — Un arc et une partie de muraille conservés dans l'église actuelle.

14. Baptistère de *San Miguel de Tarrasa* (Barcelone). — Voir plus bas.

15. *San Torcuato* ou *Santa Comba de Baude* (Orense). — Voir plus bas.

16. *Iglesia de Cospindo*. — N'a pas encore fait l'objet d'une étude approfondie.

17. *Basilica de Burguillos* (Badajoz). — Voir plus bas.

18. Chapelle de *Arnal* (Batalha, Portugal). — Voir plus bas.

19. Crypte de *Palencia*. — Voir plus bas.

20. Chapelle d'*Elche*. — Voir plus haut.

21. *San Pedro de Nave* (Zamora). — Voir plus bas.

22. *Camarzana de Tera* (Zamora). — Plan, pavement de mosaïque, modifications considérables subies dans la suite.

23. *Jativa*, cathédrale (Valencia). — Des fouilles dans l'église San Felix ont amené la découverte de murs formant un quadrilatère de 7 mètres sur 5 m. 80; un pavement de 0 m. 15 d'épaisseur [1].

Il reste des vestiges d'architecture carolingienne

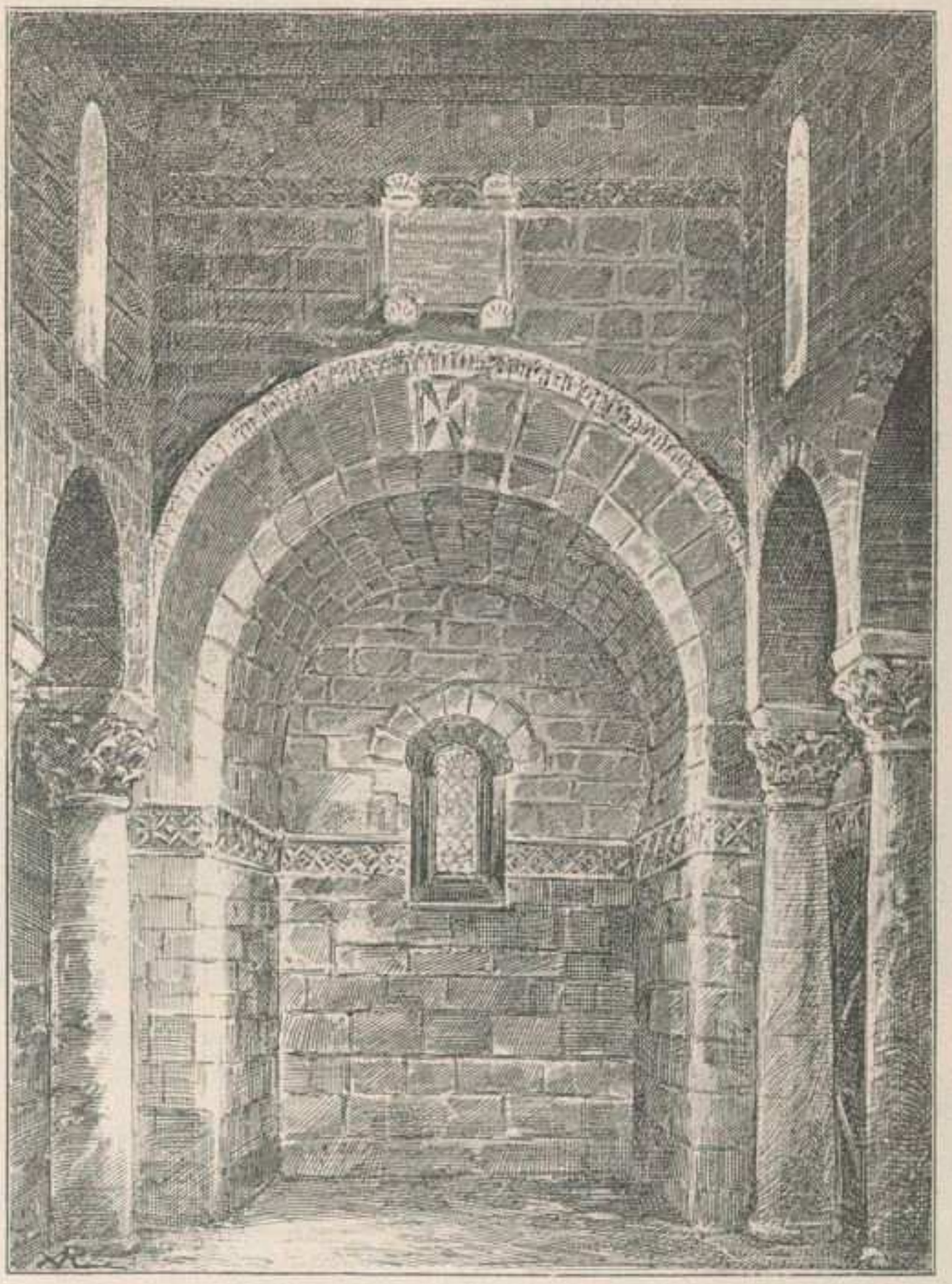
[1] V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 142-143.

comme le chancel sculpté de Santianes de Pravia (Oviedo), les chapiteaux de Cristo de la Luz et de San Sebastian à Tolède; quelques églises ont gardé jusqu'au XII^e siècle l'aspect d'édifices carolingiens. San Miguel de Naranjo, petit édifice en croix équilatérale, dont l'allure générale rappelle Germigny-les-Prés, pourrait réellement être très ancien, et l'on cite à tort ou à raison, comme œuvres des IX^e et X^e siècles, San Miguel de Linio, San Maria de Lebena, San Pedro de Nane, San Miguel de Tarrasa. Cette dernière a

provinciale d'Espagne, dixième du règne de son père Chindasvinthe, troisième de son propre règne.

PRECVRSOR DN̄I MARTIR BABTISTA IOHANNES
POSSIDE CONSTRVCTAM IN ETERNO MVNERE SEDEM
QVAM DEVOTVS EGO REX RECCESVINTVS AMATOR
NOMINIS IPSE TVI PROPRIO DE IURE DICAVI
TERTIO POST DEC̄M REGNI COMES INCLITVS ANNO
SEXCENTVM DECIES ERA NONAGESIMA NOVEM

Præcursor Domini, martyr, Baptista Johannes, pos-



4174. — Nef et abside de l'église de San Juan de Baños, vues de l'intérieur. D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 148, fig. 57.

tous les caractères du XII^e siècle; quant à Santa Maria de Naranjo et à San Cristina de Lena près d'Oviedo, remarquables par leur plan et par leur curieuse ornementation stylisée et traitée en méplat, fort analogue aussi à celle de Germigny-les-Prés, il faut les attribuer à l'époque romane [1].

1. *San Juan de Baños.* — Voir *Dictionn.*, t. II, col. 191-198, fig. 1251-1255. En 661 [1] fut dédiée cette basilique au martyr Jean-Baptiste, précurseur du Sauveur, en témoignage éternel de la dévotion du roi Recesvinthe, qui l'a construite et dotée à ses dépens, sur son territoire, l'an 699 de l'ère

[1] C. Enlart, *L'architecture chrétienne en Occident*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, 1905, t. I, p. 122.

side constructam in æterno munere sedem, quam devotus ego rex Recesvinthus, amator nominis ipse tui, proprio de jure dicavi, tertio post decimum regni comes inclytus anno sexcies centum era nonagesima novem.

Le plan actuel modifie gravement le plan primitif. Celui-ci n'était pas un plan basilical, à abside carrée, mais un plan crucial à trois absides. Des deux absides latérales on a conservé les fondations, qui, ainsi qu'on peut le voir sur la reconstitution, étaient séparées. Il en fut ainsi jusqu'au XV^e siècle. Cette petite église comportait un baptistère, dont on a retrouvé un des tuyaux d'adduction de l'eau situé dans l'abside de gauche.

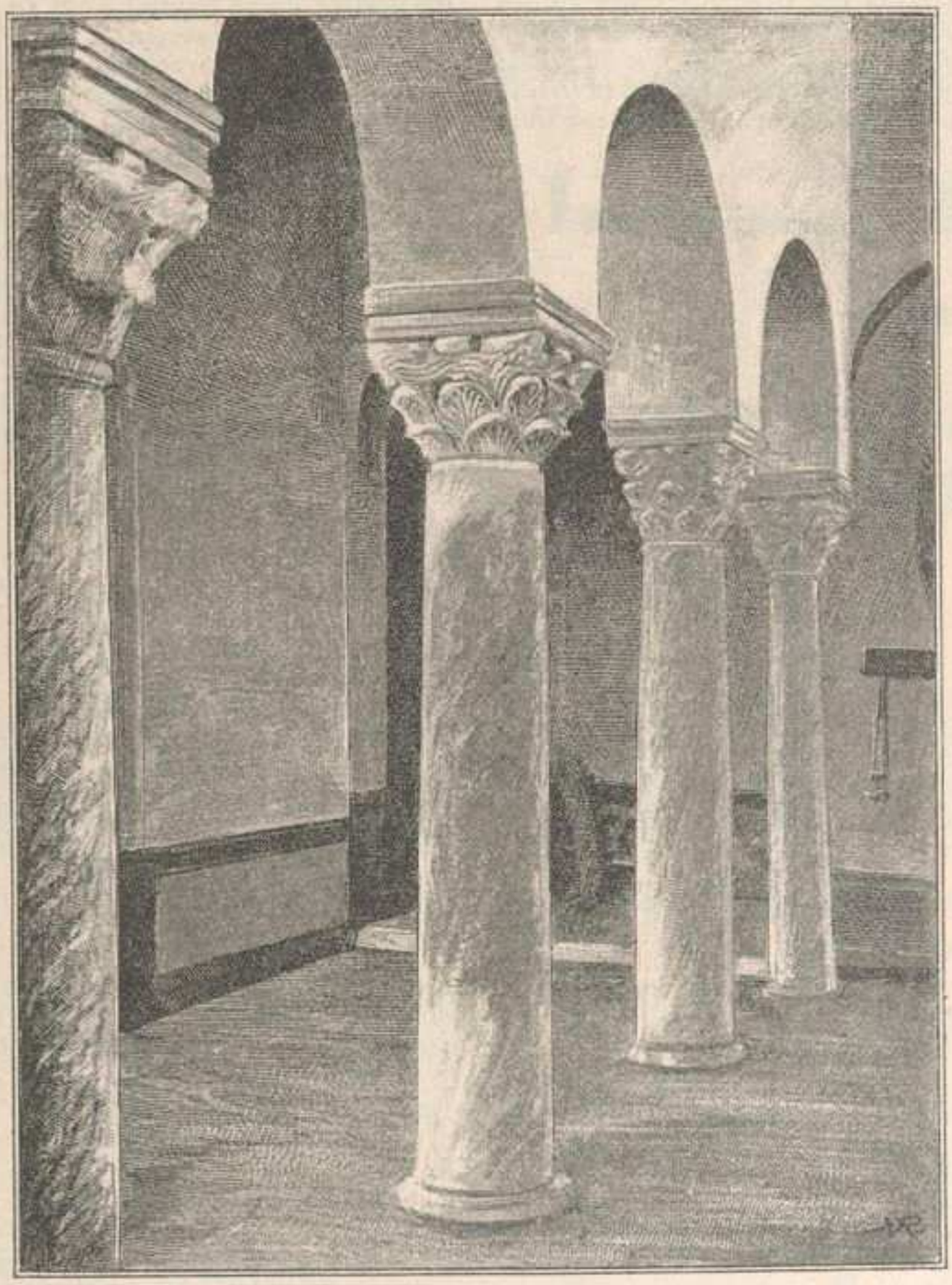
Sur l'entrée se trouvait peut-être une inscription à laquelle aurait appartenu un fragment retrouvé tout

auprès et tracé en caractères semblables à ceux du titre dédicatoire; on y lisait ces mots :

IN NOMINE DOM̄I N̄I IHE[*xpi*]

Nous donnons ici le plan de l'église actuelle, comparé à celui qu'ont fait connaître les fouilles de 1898, et le plan restauré (fig. 4171); une vue générale de l'édifice (fig. 4172); une vue de l'abside (fig. 4173); la nef et l'abside vues de l'intérieur (fig. 4174); la nef latérale (fig. 4175).

J. Agapito y Revilla, *La basilica visigoda de San Bautista en Baños de Cerrato*, in-8°, Valladolid, 1902. — Amador de los Rios, *Los monumentos arquitectónicos de España publicados a expensas del Estado*, in-fol., Madrid, t. I. — Juan de Dios 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 antiguedades*, in-fol., Madrid, 1873, t. I, p. 561-572. — *Informe de la Comisión de monumentos de Palencia*, 1896. — J. de la Rada y Delgado et J. Catalina y Garcia, *Informe para la declaración de Monumento nacional*, 1897. — Aur. Fern. Guerra y Orbe, *Historia de España, desde la invasión 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*. — F. Fita y Colomé, *Inscripciones visigodas y suevicas de Dueñas, Baños de Cerrato, Vairaon, Baños de Baude y San Pedro de Rocas*, dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, 1902, t. XLI. — A. Marignan, *Les premières églises chrétiennes en Espagne*, dans *Le moyen âge*, 1902, 2e série, t. VI, p. 69-97. — V. Lamperez, *Historia de la arquitectura cristiana española en la edad media segun el estudio de los elementos y los monumentos*, in-4°, Madrid, 1908, t. I, p. 23, fig. 1a; p. 119, fig. 32; p. 145-149, fig. 53-58. — Inocencio Redondo, *Iglesias primitivas de Asturias*, in-8°, Oviedo, 1904. — J. Puig, A. de Falguera, J. Goday, *L'arquitectura romanica a Catalunya*, in-8°, Barcelona, 1909, t. I, p. 360, fig. 410, 411. — T. Rodriguez, *Basilica de San Juan de Baños de Cerrato (Palencia)*, dans *Atti del II congresso internazionale di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1902, p. 283-289. — Simon y Nieto, *Breve noticia de la basilica visigoda de San Juan Bautista in Baños (Palencia)*, dans même recueil, p. 277-283.



4175, — Nef latérale de San Juan de Baños.
D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 148, fig. 58.

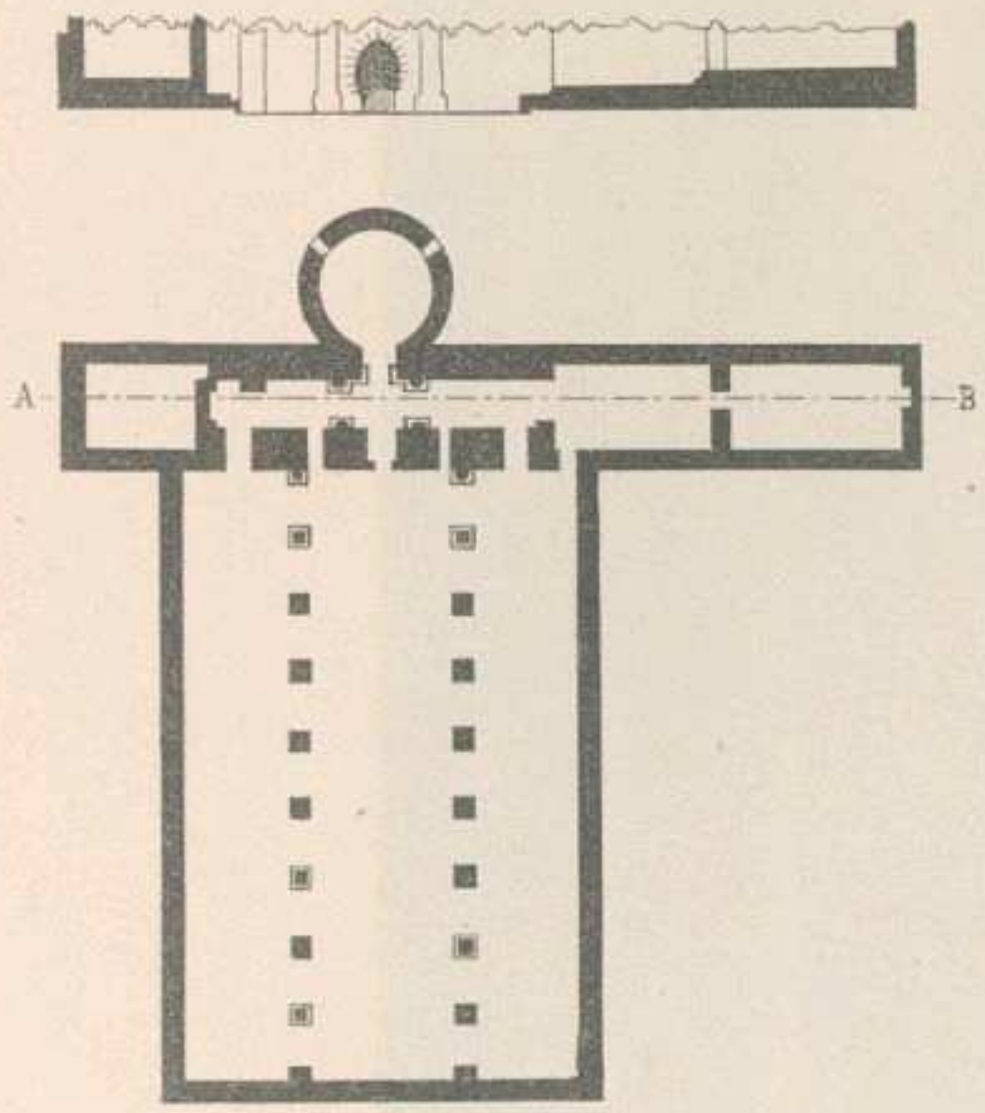
2. *San Román de Hornija*. — Détruite au XVIIIe siècle; il subsiste des débris dans la construction moderne

et cette inscription disparue, probablement détruite :

HIC SVNT RELIQVIAE NVMERO SAN
CTORVM SANCTI ROMANI MONA
CHI SANCTI MARTINI EPISCOPI SAN
CTAE MARINAE VIRGINIS SANCTI PE
TRI APOSTOLI SANCTI IOANNIS BA
PTISTAE SANCTI ACISCLI ET ALIO
RVM NVMERO SANCTORVM

Le monastère de San Román de Hornija aurait été fondé en 646 par saint Fructueux avec le concours du roi Chindaswinthe.

3. *Ségobrige* ou *Cabeza del Griego*. — Ces ruines sont mentionnées dès le XVI^e siècle par Ambrosio de Moralès, dans sa *Crónica;* mais personne n'y fit attention et, en 1760, des gens de Sælices les *découvrirent!* On fit quelque chose qui porta le nom de fouilles sous



4176. — Plan de la basilique de Ségobrige.
D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 151, fig. 60 et 61.

le patronage de l'Académie et la direction de José Cornide, qui en fit l'objet d'une publication en 1793. Puis nouvel oubli; l'évêque de Cuença (1858-1874) se chargeait de l'entretenir sous prétexte d'y porter remède, si bien qu'en 1889, le P. Fita et J. la Rada y Delgado trouvèrent des moellons au ras du sol; les tombes des évêques wisigoths vues jadis par Cornide avaient disparu; en 1905, la ruine était irrémédiable.

Il y avait là une basilique à trois nefs, en forme de *tau*, terminée par une abside formant le fer à cheval. Les trois nefs étaient divisées par deux rangées de piliers (fig. 4176); nous avons le plan de Cornide, qui reste le document le plus clair. Ce fut Cornide qui signala les tombes d'évêques. Nous avons déjà signalé celles de Sofrone et de Nigrinus (voir col .442).

J. A. Fernandez, *Noticia de Cabeza del Griego*, ms., 1790. — Fr. X. de Santiago Palomares, *Dibujos de las antiguedades de Cabeza del Griego*, ms. — J. Cornide, *Antiguedades de Cabeza de Griego*, dans *Memorias de la real Academia de la historia*, 1799, t. III, p. 177 sq. — J.-C. de Moya, *Excavaciones de Cabeza del Griego*, 1792, ms. — J. de la Rada y Delgado et F. Fita, *Excursiones arqueológicas à las ruinas de Cabeza de Griego*, dans *Boletin*, 1889, t. XV. — J. Allende Salazar, *Excursion a Cuenca y Uclès*, dans *Boletin de la Soc. española de excursiones*, 1905. — V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 150-152, fig. 59, 60.

4. *Santa Comba de Baude.* — Peut-être y a-t-il quelque vanité locale dans la réclamation présentée en faveur d'un style suévo-galicien, antérieur au style wisigothique; mais ce mot de style, appliqué à ces magots informes de construction, est lui-même impropre. Après la conversion du roi Mir, des églises ont dû être élevées, entre autres San Martin de Orense, que Grégoire de Tours qualifie d'œuvre merveilleuse, et la basilique de Lugo, que visita Alphonse le Chaste, en 832.

La petite église de Santa Comba de Baude est-elle un vestige de ce temps? Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'elle est construite sur plan crucial, orientée exactement et pourvue d'une abside rectangulaire. La construction est en pierres d'assez grand appareil, posées par lits réguliers. L'arc en fer à cheval de l'abside est porté par quatre colonnes de marbre tirées des thermes romains de Baude.

Quelle que soit l'époque à laquelle cette chapelle a été élevée, l'influence byzantine y semble prépondérante.

A. Vasquez Nuñez, *La arquitectura cristiana en la provincia de Orense durante el periodo mediæval*, in-8°, Orense, 1894. — A. Lopez Ferreiro, *Historia de la santa Iglesia de Santiago*, in-8°, Santiago, 1898. — M. Sales y Ferré, *La iglesia de Baude*, dans *Boletin de la Comisión provincial de monumentos de Orense*, num. 14. — J. Villaamil y Castro, *Iglesias gallegas*, in-8°, Madrid, 1904. — V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 153-156, fig. 62-65.

5. *San Pedro de Nave.* — Cette église était généralement tenue pour une construction mozarabe du X^e siècle; une étude récente a prétendu la faire remonter à l'époque wisigothique. Le plan est un rectangle additionné d'une abside carrée, par-dessus lequel on semble avoir posé un plan crucial, ce qui donne à l'église, sur trois côtés, un appendice ayant l'aspect d'une abside. Ni ce plan, ni l'étude de la construction et des sculptures ne permettent, croyons-nous, de soutenir l'attribution wisigothique.

Monumentos arquitectonicos de España, planches. — J. M. Quadrado, *Valladolid, Palencia, y Zamora*, dans *España, sus monumentos y sus artes. Su naturaleza e historia*, Barcelone, 1885. — E. Serrano Fatigati, *Relieves de los capiteles*, dans *Boletin de la Sociedad española de excursiones*, 1900. — M. Gomez Moreno, *San Pedro de Nave, iglesia visigoda*, dans *Boletin de la Sociedad Castellana de excursiones*, mai 1906. — V. Lamperez, *op. cit.*, p. 157-161, fig. 66-69.

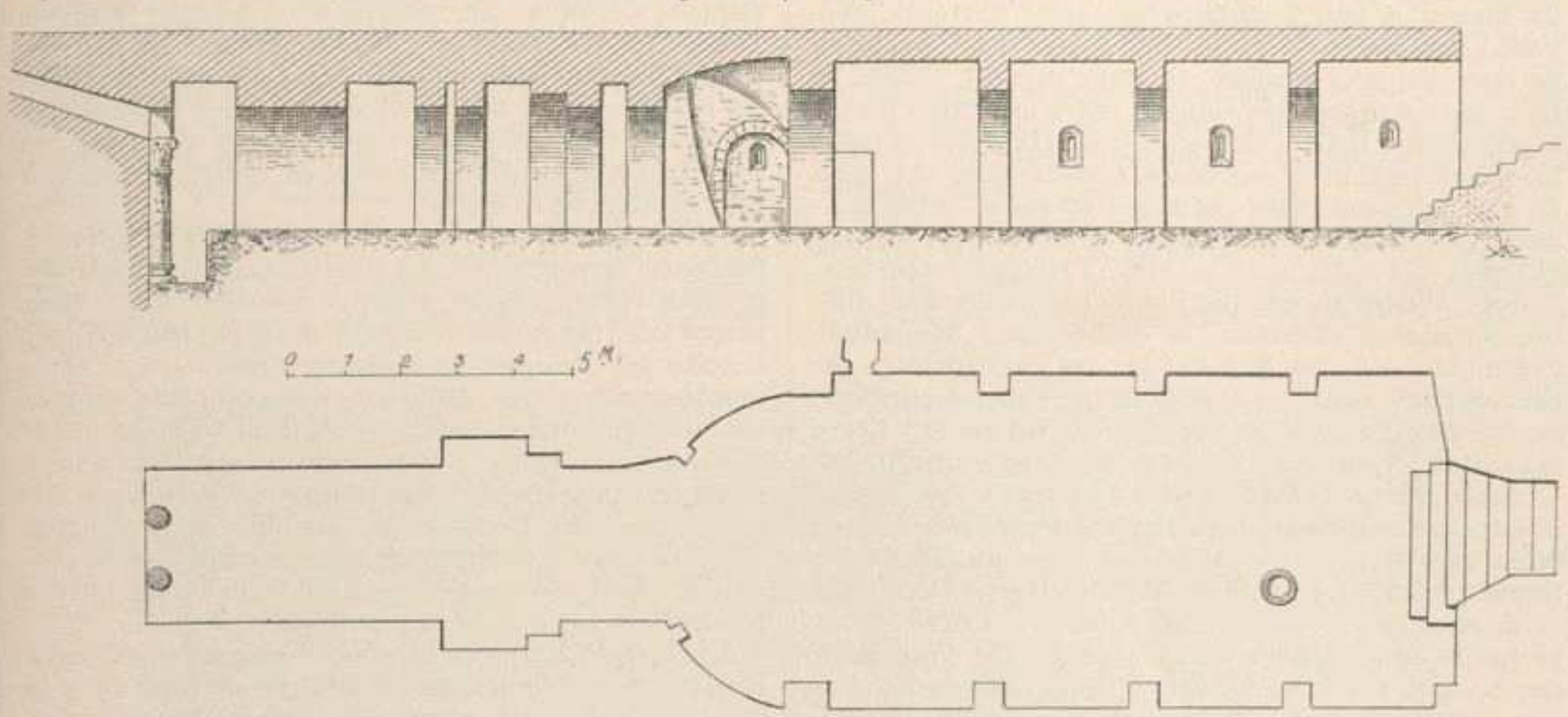
6. *San Miguel de Tarrasa.* — C'est une construction du XII^e siècle.

J. Riaño, *Informe para la declaración de Monumento nacional de San Miguel de Tarrasa*, dans *Boletin de la real Academia de bellas artes de San Fernando*, 1896. — F. Torres Amat, *Egara (Tarrasa) y su monasterio de San Rufo*, dans *Boletin de la real Academia de la historia*, 1898, t. XXIII. — J. Puig y Cadafalch, *Las iglesias de Tarrasia*, dans *Arquitectura y construcción*, Barcelona, 1900; *Historia général del arte : Arquitectura*, Barcelone, 1901, t. II, p. 639; *L'arquitectura romanica a Cataluñya*, 1909, t. I, p. 311-340, fig. 351-383, frontispice. — V. Lamperez, *Notas sobre algunos monumentos de la arquitectura cristiana española*, Madrid, 1901; *Historia de la arquitectura*, t. I, p. 162-164, fig. 70-74.

7. *Crypte de Palencia.* — Sous le chœur de la cathédrale se trouve une crypte appelée communément *cueva de San Antolin*. C'est un long couloir d'environ vingt-cinq à trente mètres, qui se compose d'une nef de 6 mètres environ de largeur, soutenue par trois arcs et terminée par une abside circulaire ouverte dans son milieu et donnant accès à un corridor de dix mètres de largeur. C'est un travail d'époque

wisigothique et de technique byzantine, du VII^e siècle environ (fig. 4177).

J. Agapito y Revilla, *La cripta de la catedral de Palencia*, dans *Boletin de la Sociedad Castellana de excursiones*, octobre 1905. — F. Simón y Nieto, *Dos iglesias subterráneas*, dans *Boletin de la Sociedad española de excursiones*, avril 1906. — V. Lamperez, *Historia de la arquitectura*, t. I, p. 165-167, fig. 75-77.



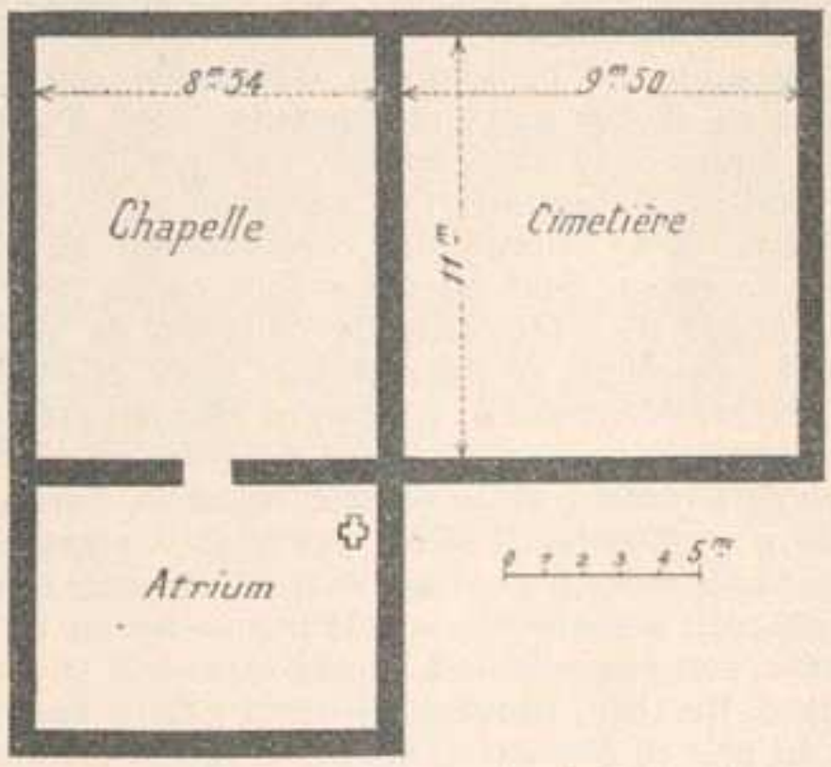
4177. — Plan et coupe de la crypte de Palencia.
D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 166, fig. 76-77.

8. *Chapelle de Burguillos.* — Il ne subsiste que les fondations, découvertes en 1898. L'ensemble est des plus simples : ce sont trois rectangles, dont l'un, le principal, qui aura dû servir pour le culte, compte 11 mètres sur 8 m. 50. Un vestibule ou *atrium* servait de baptistère et on y a rencontré une cuve à quatre lobes. Le pavement, en carreaux de terre cuite qui portent des caractères sans suite. Une croix de cuivre a été trouvée portant cette inscription : « Offerte par Étienne à l'église de Sainte-Croix de Zanises. » Un enclos attenant à la chapelle renfermait un cimetière (fig. 4178).

M. Ramon Martinez, *Basilica del siglo VII en Burguillos*, dans *Boletin de la real Academia de la historia*, 1898, t. XXII. — V. Lamperez, *op. cit.*, t. I, p. 170-171, fig. 79.

9. *Monastères.* — Dès le VI^e siècle et même plus tôt, l'Espagne a compté des monastères. A la fin du IV^e siècle, l'abbesse Etheria, en Galice, avait groupé autour d'elle un certain nombre de nonnes. Au VI^e siècle, le concile de Tarragone (516) interdit aux moines de sortir de leurs monastères. Des chroniques plus ou moins sûres nous font connaître les monastères : El Asanio (Huesca), fondé en 506 par saint Victorien; El Servistano (Valencia), par Donat en 550; Biclar, fondé par l'abbé Jean sous le règne de Léovigilde. Après la conversion de Reccarède, les monastères se multiplient, ce sont : El Agliense, à Tolède; la Santas Masas, à Saragosse; El Paonense, à Cadix; San Román de Hornija (Toro); Samos, en Galicie. De ceux-ci et de beaucoup d'autres, il reste un nom ou moins encore. Au reste, il ne faudrait pas s'imaginer ces monastères wisigoths ou suèves bien différents de ce qu'étaient, vers la même époque, les monastères mérovingiens, c'est-à-dire des abris destinés à ne durer qu'un temps. Pas plus en Espagne qu'en Gaule et en Italie, les moines n'avaient encore été piqués de l'idée d'abriter leur pauvreté dans les somptueux monuments mis à la mode par ce qu'on est convenu de nommer la réforme clunisienne. Qu'il ne subsiste rien, ni un pan de muraille, ni un bloc sculpté, ni un tracé dans le sol de ce que furent ces monastères, c'est assurément ce qu'on en peut dire de plus élogieux.

XI. Épigraphie. — Les marbres écrits paraissent en Espagne bien longtemps après que les documents historiques y signalent la présence des fidèles. On n'y rencontre aucune inscription contemporaine des évêques Basilide et Martial, pas même du concile d'Elvire. C'est seulement en 381 que s'ouvre la série des monuments épigraphiques à date certaine. A l'exception d'une *tabula patronatus* du IV^e siècle [1], on ne relève parmi les marbres ces légendes ou ces symboles d'un type délaissé de bonne heure et dont la rencontre équivaut presque à une mention chronologique. Rien d'équivalent en Espagne aux marbres



4178. — Plan de la chapelle de Burguillos.
D'après Lamperez y Romea, *op. cit.*, t. I, p. 170, fig. 79.

antiques d'Aubagne, de Marseille et de Maguelone. A cette date de 381, le pays est à la veille d'être envahi; bientôt l'invasion est un fait accompli et l'Espagne devient une sorte de champ clos où se mesurent les barbares ariens. Cependant le témoignage des inscriptions nous prouve que la foi catholique demeure intacte et courageuse chez ceux qui la possèdent. Parmi les séries épigraphiques latines, celle de

[1] E. Huebner, *Inscript. Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 127.

l'Espagne est une des plus signalées par ses affirmations religieuses. Le clergé est demeuré gardien du troupeau et son dévouement est célébré par saint Augustin : « Quelques évêques, dit-il, ont quitté l'Espagne, alors qu'une partie de leurs ouailles s'était enfuie, avait péri sous le fer de l'ennemi, dans les misères des sièges ou s'était vue dispersée par la captivité. Mais un bien plus grand nombre de saints pasteurs, bravant l'immensité des périls, sont restés pour le soutien de ceux qui demeuraient. Quelque peu du peuple de Dieu qui ne se soit pas éloigné, notre ministère lui est si nécessaire, qu'il n'en doit point être privé; devant les dangers qui nous menacent, nous n'avons plus qu'à dire au Seigneur : Sois notre protecteur et notre rempart [1]. » L'invasion musulmane produit des résultats différents. Tandis qu'à la longue Hispano-Romains, Suèves, Wisigoths ont fini par se réconcilier dans une foi commune, chrétiens et musulmans demeurent irréconciliables. De 812 à 844, les capitulaires, les chartes nous montrent le Midi de la France accueillant les fidèles espagnols qui désertent le sol natal [2]. Cette migration a commencé — les marbres en sont témoins — dès le début de la conquête; à partir de 711, les inscriptions chrétiennes jusqu'alors si nombreuses en Lusitanie, en Bétique, se font soudain rares et disparaissent. Depuis cette date jusqu'en 913, les temps s'écoulent — deux siècles — sans qu'on y relève d'autres textes de forme épigraphique que trois légendes composées par Alvar et par Cyprien, et qui furent sans doute gravées sur des tombes chrétiennes de Cordoue [3]. Le phénomène n'a rien de nouveau : en 410, l'invasion d'Alaric arrête brusquement à Rome la série des inscriptions catacombales; vers le même temps, l'invasion des Francs produit le même résultat dans l'Église de Trèves [4]. La Galice montagneuse et les Asturies alors presque impénétrables gardent ce qui demeure de l'Espagne romaine et wisigothique, la portion saine et confiante dans les destinées futures de la race et de la patrie. Au IXe, au Xe siècle, les inscriptions, presque disparues dans le reste de la contrée, se montrent en grand nombre dans le nord-ouest, si pauvre jusqu'alors en légendes lapidaires.

L'ensemble de l'épigraphie d'Espagne comprend entre cinq et six cents monuments, dont un assez grand nombre ne sont connus que par des copies manuscrites. Le premier qui ait songé et travaillé à un recueil des inscriptions chrétiennes d'Espagne, est P. Sobreyra, dont les notes sont conservées à la bibliothèque de l'Académie de l'histoire de Madrid, 21, 114 : *Coleccion de inscripciones desde el año 537 hasta el 1633*. Après lui, Francesco Masdeu prétendit explorer cette source dans le tome IXe de son *Historia critica de España y de la cultura española, obra compuesta y publicada*, Madrid, 1789; il y apporta la même négligence qu'à ses autres travaux, mais comme il avait reçu communication de copies fidèles qu'il a utilisées, son ouvrage doit encore être tenu en considération. En 1865, Aureliano Guerra y Orbe annonça, dans *El arte en España*, t. IV, p. 49 sq., le dessein de rassembler les inscriptions chrétiennes du pays; les troubles politiques mirent obstacle à son projet; en 1871, Émile Huebner, au cours de la préparation du tome IIe du *Corpus inscriptionum latinarum*, réserva les inscriptions chrétiennes pour une publication séparée, qui parut sous le titre de *Inscriptiones Hispaniæ christianæ, adjecta est tabula geographica*, in-4°, Berlin, 1871, et à laquelle vint s'adjoindre, en 1900, un *Inscriptionum Hispaniæ christianarum Supplementum*, d'égale importance, dans lequel étaient recueillies des additions difficilement accessibles et mises à profit les corrections suggérées depuis la principale publication. Le recueil de Huebner admet des inscriptions d'une époque plus tardive que celle à laquelle s'arrêtent nos recherches, il descend jusqu'en l'année 1083, de notre ère; de plus, il réunit des inscriptions d'une fausseté manifeste de la fabrique de Román de la Higuera et ses imitateurs [5], chez lesquels les historiens espagnols, plus candides que de raison, se sont longtemps approvisionnés de textes historiques bien et dûment frelatés.

Les grandes divisions politiques du pays : Lusitanie, Bétique, Tarragonaise, Asturies et Galice, offrent des groupes épigraphiques, non pas tranchés, mais assez faciles à distinguer néanmoins, d'abord par leur nombre, ensuite par l'emploi de diverses formules. Les communications étaient difficiles et les rapports espacés entre ces provinces, dont les indigènes se montraient, alors comme depuis, peu accessibles aux étrangers et presque complètement inintelligents de tout ce qui n'était pas leurs méthodes personnelles. La proportion des inscriptions chrétiennes dans ces différentes provinces répond à peu près à celle des inscriptions païennes dans ces mêmes provinces.

La grande majorité des inscriptions chrétiennes appartient à l'épigraphie funéraire, environ dans la proportion des trois quarts. Néanmoins les dédicaces d'édifices ou de mobilier liturgiques sont représentées de manière suffisante à ce qu'on en puisse tirer parti. Les symboles sont en petit nombre et ne nous apportent aucune nouveauté remarquable. Une des caractéristiques de l'épigraphie espagnole est le soin avec lequel elle est datée d'une ère dont le début est postérieur de trente-huit années au début de l'ère chrétienne et sur lequel nous avons déjà donné les explications indispensables. Voir *Dictionnaire*, t. V, col. 371-372 : Ère. L'onosmastique offre un mélange de noms romains, grecs, bibliques et gothiques.

1° *Édifices liturgiques*. — Nous avons dit que les vestiges de l'art monumental appliqué aux édifices du culte chrétien sont rares et d'une importance relative. Heureusement quelques inscriptions nous font connaître l'existence de certains édifices aujourd'hui disparus. De ce nombre une des plus importantes est celle qui témoigne que, dix mois après son avènement, le roi Reccarède fit profession publique de pratiquer le catholicisme. J.-B. Perez, évêque de Ségovie, retrouva dans les dernières années du XVIe siècle, une inscription qu'il fit placer dans le cloître de la cathédrale de Tolède, où l'humidité a endommagé toute la partie de droite, au point de la rendre presque illisible [6] :

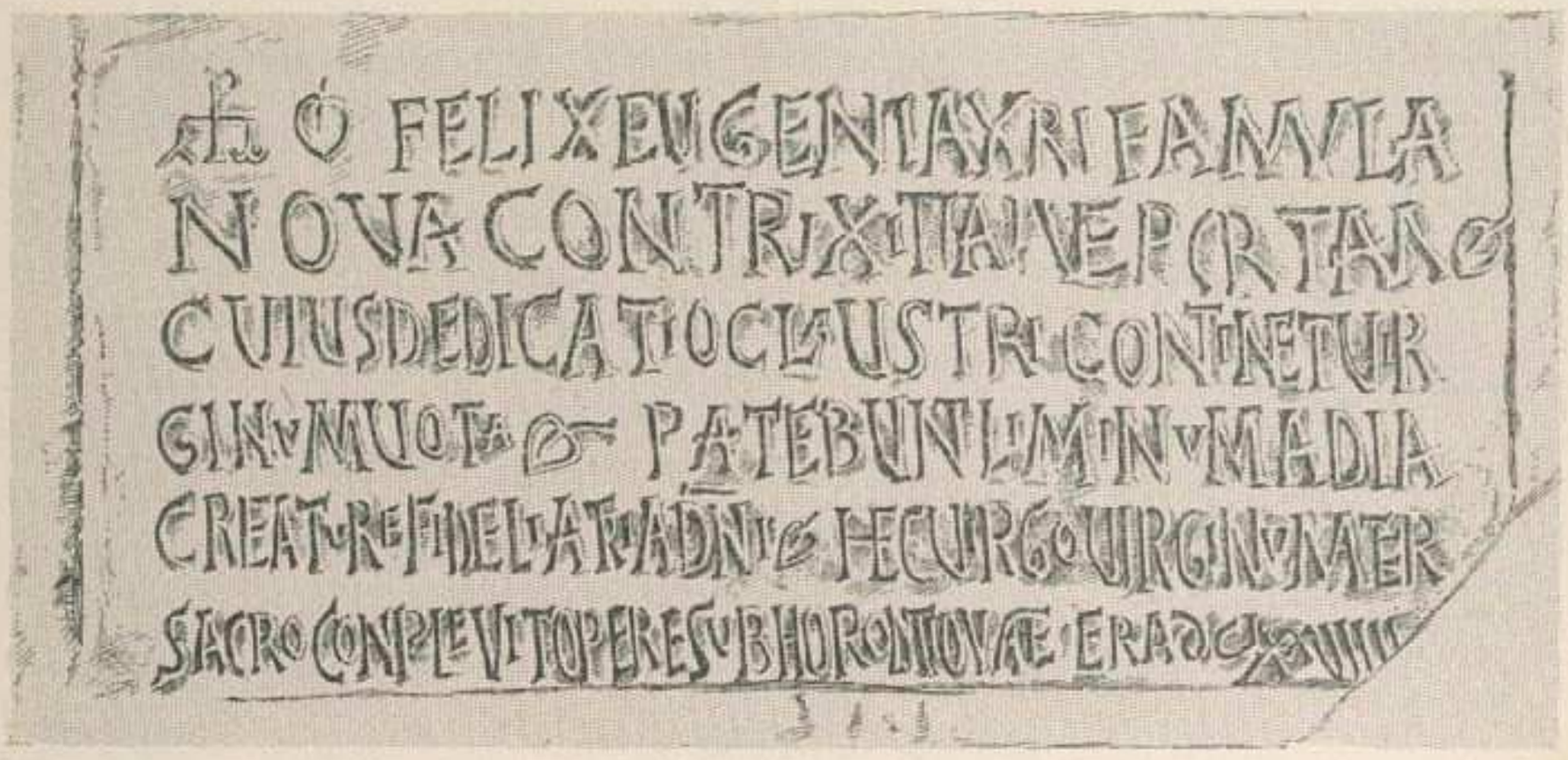
+ IN NOMINE DNI CONSECRA
TA ECLESIA SCTE MARIE
IN CATOLICO DIE PRIDIE
IDVS APRILIS ANNO FELI
CITER PRIMO REGNI DNI
NOSTRI GLORIOSISSIMI FL
RECCAREDI REGIS ERA
DCCXXV

In nomine D(omi)ni consecrata eclesia s(an)cte Marie in catolico die pridie idus aprilis anno feliciter

[1] S. Augustin, *Epist.*, CCXXVIII, *ad Honoratum*, n. 1, 5. — [2] S. Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. I, col. 499, 569; t. II, col. 26 (années 812, 816, 844); dom Vaissette, *Histoire générale de Languedoc*, t. I, p. 517, 535, 538; *Preuves*, p. 72, 77, 84 (ann. 838, 843, 844); Euloge, *Epist.*, III, *ad Wiliesindum*, n. 1; Du Cange, *Glossar.*, au mot *Aprisiones*. — [3] H. Florez, *España sagrada*, t. XI, p. 527. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 250; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, préface, p. XLV sq.; E. Le Blant, *Journal des savants*, 1873, p. 312-324, 355-364. — [5] Sur ce groupe de malfaiteurs, cf. J. Godoy Alcantara, *Historia de los falsos cronicones*, in-8°, Madrid, 1868. — [6] E. Huebner, *op. cit.*, n. 155; F. Fita, dans *Boletin de la Academia*, 1892, t. XXI, p. 12; *Monumentos arquitectonicos de España*, fasc. 55.

primo regni d(om)ini nostri gloriosissimi Fl(avii) Reccaredi regis era 625; ce qui nous donne, pour la dédicace de la cathédrale de Tolède, le dimanche 13 avril 587. — La Higuera, Nasarre et Florez ont corrigé *die pridie* en *die primo*.

A quelques années de là, un autre monument rappelait la fin des misères subies par les catholiques espagnols durant la persécution arienne; c'est la légende dédicatoire de trois églises élevées en l'honneur de la sainte Trinité par un fidèle qui les fit construire de ses deniers et par les mains de ses seuls serviteurs. C'est là un trait historique bien significatif des temps et des lieux. Paul Orose [1] rapporte un fait analogue : deux nobles espagnols, Didimius et Verinianus. *plurimo tempore, servulos tantum suos ex propriis prædiis colligentes advernaculis alentes sumptibus*, défendent leur sol natal contre les barbares. Ici, la présence du nom de Reccarède [2] et la mention,



4179. — Inscription d'Eugenia.
D'après Huebner, *Inscrip. latin. Hisp. christ., Supplem.*, 1900, p. 22, n. 333.

exceptionnelle sur les marbres, de la sainte Trinité, objet constant d'ardents conflits à peine apaisés, concourent à faire de cette dédicace un monument de la liberté religieuse recouvrée. L'inscription est conservée à Grenade, depuis le XVI^e siècle, sur le mur de l'église paroissiale de *Santa Maria*, dans l'Alhambra [3] :

NE DI NSI IHV XPI CONSACRATA EST
CLESIA SCI STEFANI PRIMI MARTYRIS Y
N LOCVM NATIVOLA A SCO PAVLO ACCITANO
[PONTFC
D AN DNI NSI GL VVITTIRICI REGS
ER DCXUV ITEM CONSACRATA EST ECLESIA
SCI IOHANN BABTISTE
ITEM CONSACRATA EST ECLESIA SCI VINCENTII
MARTYRIS VALENTIN A SCO LILLIOLO ACCI-
[TANO PONTFC
KAL FEBR AN VIII GL DNI RECCAREDI REGS
[ER DCXXXII
HEC SCA TRIA TABERNACVLA IN GLORIAM TRI-
[NITATIS INDIVISE
COHOPERANTIS SCIS EDIFICATA SVNT AB INL
[GVDILIV
CVM OPERARIOS VERNOLOS ET SVMPTV PRO-
[PRIO

[In no(mi)]ne D(e)i n(os)(tr)i Jhesu Ch(rist)i consacrata est [e]clesia s(an)c(t)i Stefani primi martyris [i]n locum Nativola a s(an)c(t)o Paulo Accitano pont(i)f(i)c(e) d(ie)..... an(no).... d(omi)ni n(o)s-(tr)i gl(oriosi) Wittirici reg(is) er(a) DCX^uV.

Item consacrata est eclesia(m) s(an)c(t)i Johann(is) [Bab]tiste.

Item consacrata est eclesia s(an)c(ti)i Vincentii martyris Valentin(i) a s(an)c(t)o Lilliolo Accitano pont(i)f(i)c(e) XI kal(endas) febr(uarias) an(no) VIII gl(oriosi) d(omi)ni Reccaredi reg(is) er(a) DCXXXII.

Hec s(an)c(t)a tria tabernacula in gloriam trinitatis indivise cohoperantib(us) s(an)c(t)is ædificata sunt ab inl(ustri) Gudiliu[va?....] cum operarios vernolos et sumptu proprio.

ligne 2 : Y final serait un signe de ponctuation; ligne 4 : espace blanc pour compléter la date; ligne 6 : une main moderne a tenté, sans y réussir, de substituer ces mots : *sci Johanni martyris. te*; ligne 10 : le dernier *indivisæ* a été rétabli par E. Le Blant et par J. Wordsworth. Les dates données sont respectivement : ère 615=577 après Jésus-Christ et ère 632=594 après Jésus-Christ.

A deux kilomètres de Torrão, en Estramadure, a été signalée une basilique dédiée à deux martyrs. Elle faisait suite probablement à une autre, ce qui expliquerait le *denique* du début [4] :

+ HVNC DENIQVE EDIFI
CIVM SANCTORVM NO
MINE CEPTVM IVSTI ET
PASTORIS MARTIRVM
QVORVM CONSTAT ESSE
SACRATVM CONSV
MATVM EST OC OPVS
ERA DCCXX

Hunc denique edificium — Sanctorum nomine ceptum — Justi et Pastoris martyrum — Quorum constat esse sacratum — Consumatum est hoc opus era 720, par conséquent 682 de notre ère.

Les martyrs Juste et Pastor ont été célébrés par une hymne de Prudence.

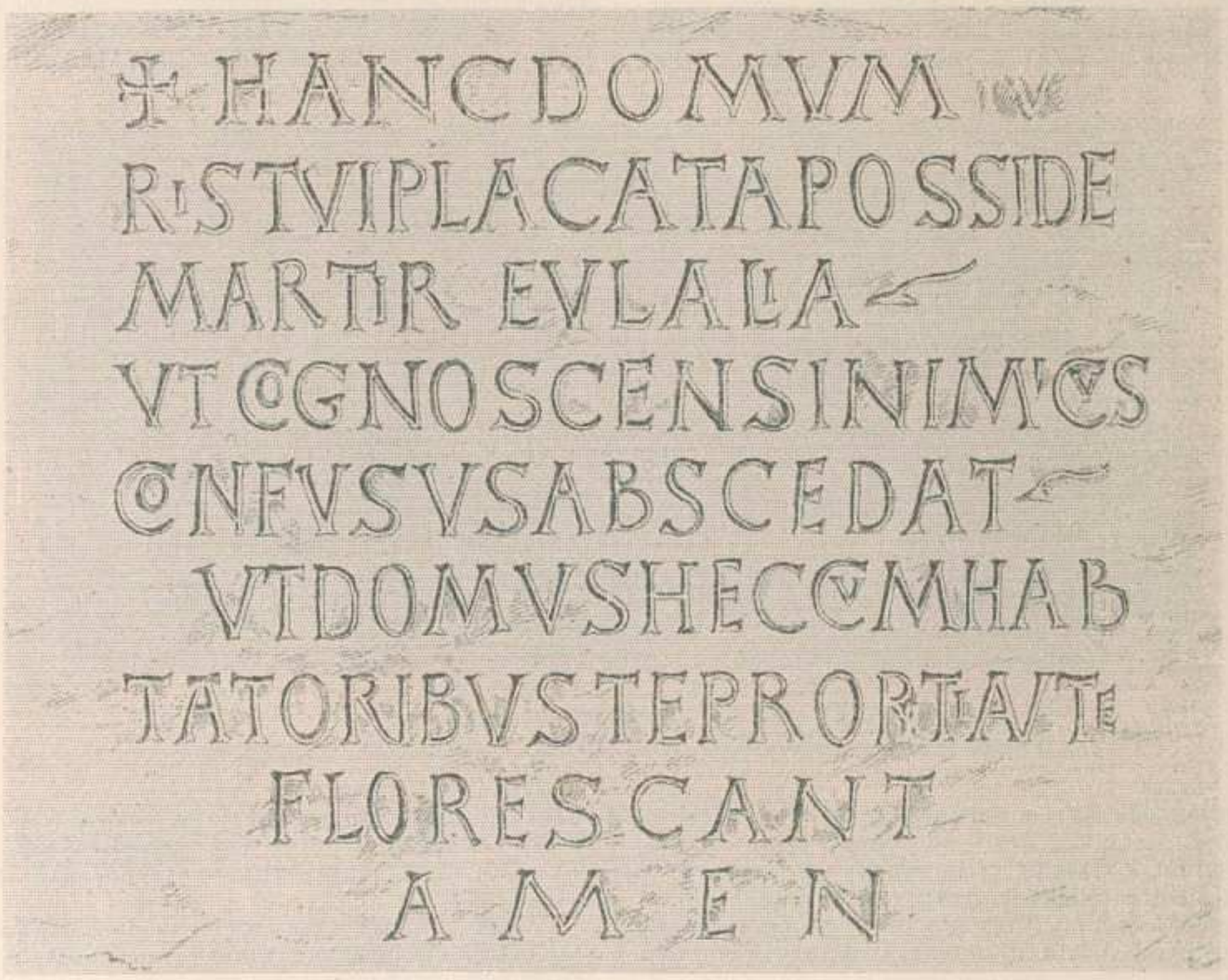
Une inscription de Mérida, trouvée à quelque distance du portail de l'église dédiée à sainte Eulalie,

[1] *Hist.*, l. VII, c. XL. — [2] Le règne de Reccarède commence entre le 13 avril et le 8 mai 586. — [3] E. Huebner, *op. cit.*, p. 115; *Suppl.*, p. 58, n. 115. — [4] E. Huebner, *op. cit.*, n. 1.

est gravée sur une tablette de marbre de 0 m. 29 sur 0 m. 68 et 0 m.04 d'épaisseur. Il s'agit soit d'une abbesse, soit d'une pieuse femme, à laquelle les nonnes, ses obligées, décernaient le titre de *virgo, virginum mater* [1] (fig. 4179). Quoi qu'il en soit, elle leur avait bâti, semble-t-il, un cloître. Le chiffre de l'ère est douteux: DCLXXXVIIII ou bien DCLXXVIIII, à cause de la ligature de L et X. Fita et Huebner lisent : DCLXXVIIII, par conséquent l'an 641 de notre ère. Le personnage dont il est ici question est Horontius, évêque de Mérida depuis l'année 638 et qui appose sa signature en 646 et en 653 parmi les Pères réunis à Tolède. Le titre de *vates* qui lui est appliqué est également attribué à Paul Diacre par le pape Grégoire Ier dans une fouille de la *calle de Forner*, hors les murs de la ville et conservé au musée. Le P. Fidel Fital pense trouver ici la mention de l'hospice fondé par Mason, évêque de Mérida, vers 572 [2] (fig. 4180) :

Hanc domum juris tui placata posside, martir Eulalia; ut cognoscens inimicus (le diable) *confusus abscedat, ut domus hec cum habitatoribus te propitiante florescant. Amen.*

Dans la Bétique, à Jerez de los Caballeros, province de Badajoz, à 79 kilomètres sud-sud-est de cette ville (Estramadure), dans l'église de Santa Maria (Velenzuela), reconstruite au XVIe siècle, mais en respectant quelques portions primitives, une plaque



4180. — Dédicace à sainte Eulalie. D'après Huebner, *op. cit.*, p. 23, n. 334.

et nous le retrouvons également sur une inscription de Léon :

P
A ☧ Ω ☧ FELIX EVGENIA XRI FAMVLA
NOVA CONTRVXIT IANVE PORTAM ☧
CVIVS DEDICATIO CLAVSTRI CONTINET VIR
GINVM VOTA ☧ PATEBVNT LIMINVM ADITA
CREATVRE FIDELI ATRIA DNI ☧ HEC VIRGO VIR-
[GINVM MATER
SACRO CONPLEVIT OPERE SVB HORONTIO VATE
[ERA DCLXXVIIII

Voici un autre vestige de l'ancienne Mérida, trouvé de 0 m. 17 sur 0 m. 30 témoigne de la dédicace de cette église, sous le vocable qu'elle a toujours conservé, le 25 décembre 556 après Jésus-Christ [3] (fig. 4181) :

D(ie) VIII k(a)l(endas) januarias, era 594, dedicata est h(a)ec ec(cl)esia s(an)c(t)e Marie.

Le millésime de l'ère est donné avec la ligature de L et du premier X; il est certain qu'il faut compter 594 et non pas 584, puisque, en 594, la fête du 25 décembre tomba un dimanche, jour requis pour la dédicace.

Dans la Tarraconaise, à Cehegin, district de Caravaca, province de Murcie, cette inscription — apportée peut-être de l'ancienne Begastris — se trouve encastrée

[1] Fita y Colomé, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1894, t. XXV, p. 83, n. 43; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 22, n. 333. — [2] Fita y Colomé, *op. cit.*, p. 79, n. 42; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 23, n. 334. — [3] E. Huebner, *op. cit.*, p. 18, n. 50; *Suppl.*, p. 43, n. 357, d'après un estampage de A. Guerra y Orbe, qui l'avait auparavant publié dans la *Ilustración católica*, 1881; N. Diaz y Perez, *Estremadura*, dans *España*, 1887, p. 656; Martinez, *El libro de Jerez*, Séville, 1892, p. 44; F. Fita y Colomé, dans *Boletin*, 1897, t. XXX, p. 346, d'après l'estampage de Monsalud.

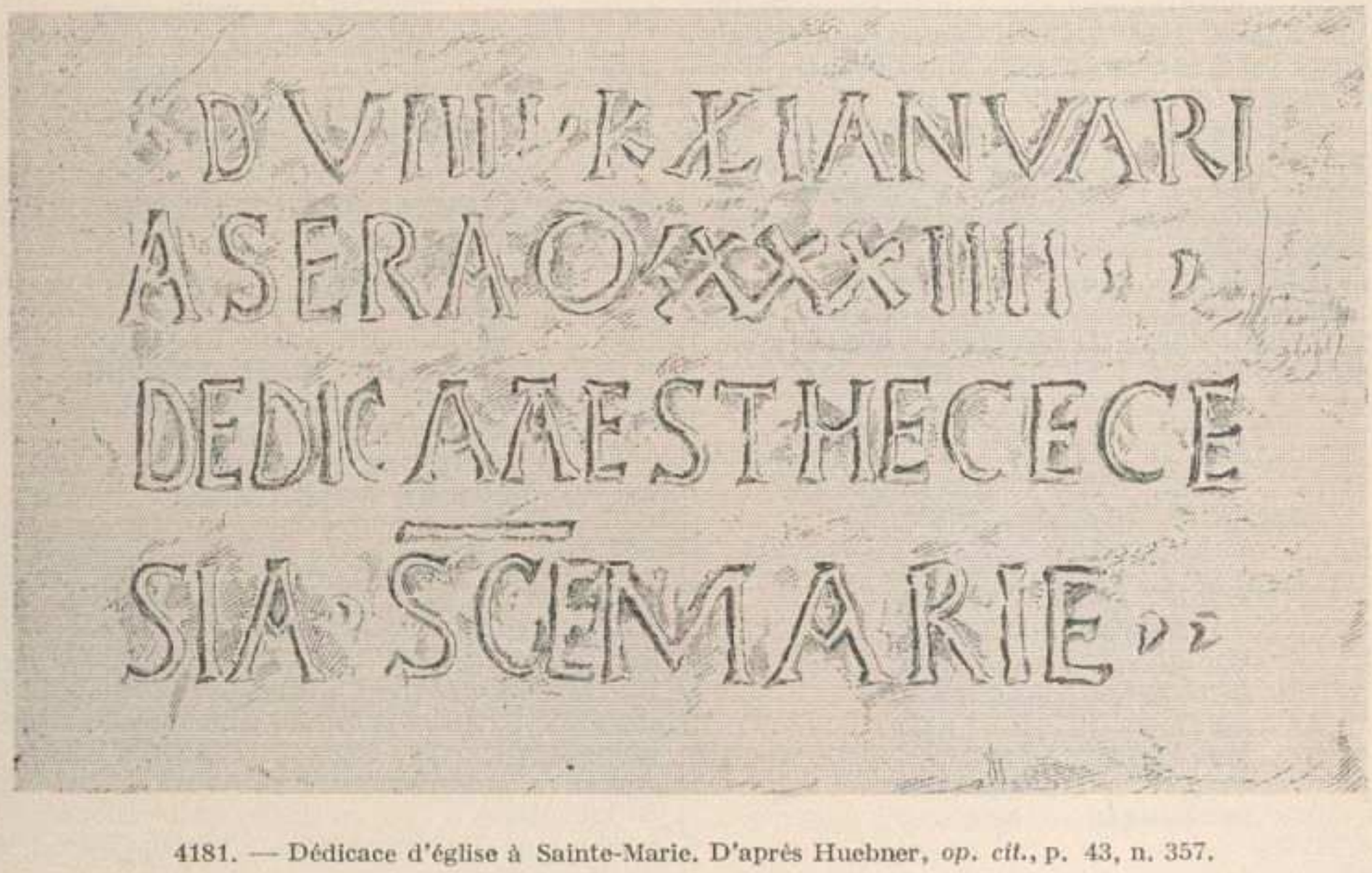
dans le mur de la chapelle de *Santa Maria de la Soledad* près de la porte [1] :

[+*in*] N [*ome*] DNI · VITAL*is*
EPS CONSERCAVIT O O O
HANC BASELICAM

Dans la même localité, tablette de marbre trouvée en 1626 près de la ville, à un quart de lieue à l'ouest,

In nomine Domini, Locuber ac si indignus abbas fecit et duos choros hic construxit et sacratæ sunt sanctorum Die ecclesiæ pridie idus maias, era 729, quarto regni gloriosi domini nostri Egicani. La date est : 14 mai 691.

A Espejo (= Ucubi), dans le district et à 18 kilomètres nord-est de Montilla, province de Cordoue, une plaque de marbre, trouvée au lieu dit *la Haza*, à



4181. — Dédicace d'église à Sainte-Marie. D'après Huebner, *op. cit.*, p. 43, n. 357.

dans les ruines d'un édifice situé sur la rive gauche du Quipar, au pied du *Cabezo de la Muela*, sur l'emplacement probable de l'ancienne Begastris. L'inscription était gravée sur la tranche, sur les quatre faces [2] :

† NO ΔO ACRVS MINVS
BIGASTRENS ECCLESIE EPS
SACRAVIT ANC BASELICAM
SCI VINCENTII · ANNO III · PONTIFICAVS

† *Noster dominus Acrusminus* (?), *Bigastrensis Ecclesiæ episcopus, sacravit hanc baselicam sancti Vincentii, anno tertio pontificatus.*

A Martos, l'ancienne Tucci, chef-lieu de district de la province et à 21 kilomètres ouest-sud-ouest de Jaën, (Andalousie), une inscription aujourd'hui introuvable, mais qui trouvée vers l'année 1600 fut alors encastrée dans les fondations de la tour du couvent de Saint-François [3] :

CEPRIANO EPISCVPO ORDINANTE EDIFICAT [*a est illa ecclesia*]

A Baylen, province de Jaen, en Andalousie, une dalle de 1 m. 56 sur 0 m. 36, encastrée dans le mur près de la porte ouest du château [4] :

+ IN NME DNI : LOCVBER AS CI INDIGNNVS ABBA FECIT
ET DUOS COROS : IC CONSTRVXIT : ET SACRA
TE SVNT SCORVM DI EGLESIE : PRIDIE IDVS MA :
C..... XXVIIII QVARTO REGNO GL DNI NSI EGICANI

deux lieues de Villares de Teba, conservée à Espejo, transportée depuis à Malaga [5] :

P
☧ IN HVNC TV
MVLVM REQVI
ESCIT CORPVS
BELESARI FA
5 MVLI XPI-CONDI
TORI HVIVS BASE
LICE QVI VIXIT IN
HOC SCLO ANNS
PLVS MINVS
RECESSIT IN PACE SUB
Θ
ERA DCC

In hunc tumulum requiescit corpus Belesari, famuli Chr(ist)i, conditori hujus baselice, qui vixit in hoc sæculo annos plus minus.... recessit in pace sub die.... era...

Cette épitaphe a été gravée du vivant de Bélisaire, fondateur de la basilique; inutile précaution, on n'a pas seulement pris la peine de graver la date de sa mort et le nombre des années de sa vie.

A Tolède, dans l'église jadis consacrée à Saint-Thyrse, une inscription dédicatoire qui a dû être pla-

[1] P. Emm. Ortega, *Descripción de Cehegin* (vers 1750), ms. de la bibl. de l'Acad. de Madrid, *E 166*, fol. 150 v°; E. Huebner, *op. cit.*, p. 58, n. 181; *Suppl.*, p. 81, n. 407. — [2] Aur. F. Guerra y Orbe, *Antiguedades del cerro de los Santos en termino de Montealegre. Discursos leridos ante la real Academia de la historia en la recepción publica del Sr D. Juan de Dios de la Rada y Delgado el dia 27 de junio de 1875*, p. 145; le même, *Deitania*, p. 24; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 81, n. 406. — [3] Florez, *op. cit.*, t. XII, p. 405; Masdeu, *op. cit.*, t. IX, p. 471, n. 10; E. Huebner, *op. cit.*, p. 31, n. 109. VI[e] siècle environ. — [4] Jimena, *Obispos de Jaen*, 1654, p. 60; E. Huebner, *op. cit.*, n. 172; *Suppl.*, p. 79, n. 401; F. Fita y Colomé, dans *Boletin*, 1896, t. XXVIII, p. 419-420. — [5] E. Huebner, *op. cit.*, p. 28, n. 29.

cée sur le fronton. L'évêque Cixila siégea de 774 à 783 [1]:

TEMPLVM HOC DOMINE CIXILA CONDIDIT
DIGNAM HIC HABEAT SORTEM IN AETHERA
CVM SVMMIS CIVIBVS CANTICA PRAECINAT
GAVDENS PERPETVIS SAECVLIS OMNIBVS

2° *Mobilier liturgique.* — Les monuments épigraphiques d'Espagne nous ont conservé un assez grand nombre de listes de reliques dont l'intérêt n'est pas seulement de nous rappeler les noms des saints locaux les plus honorés. Parfois, ces vieux saints étaient considérés par une cité à l'égal d'un palladium. Nous lisons dans la *Chronique* d'Idace que *Theudericus, Emeritam deprædari volens, beatæ Eulaliæ martyris terretur ostentis.* Les noms de Janvier, Fauste, Martial, Fructueux, Augure, Euloge, Juste, Pasteur, Vincent, Aciscle, Servand et bien d'autres encore sont particulièrement honorés [2]. C'est entre les années 630 et 662 que se classe le plus grand nombre des listes de reliques tracées sur les marbres espagnols. Celle-ci, datée du 16 décembre 630, a été trouvée à Médina-Sidonia, chef-lieu de district à 35 kilomètres est-sud-est de Cadix [3]:

HIC SVNT RELIQVI
■RM CONDITE · ID
..I · STEFANI · IVLIA..
..ICI · IVSTI PASTOR
..VCTVOSI AVGVRI
..LOGI · ACISCLI · ROM.
..I · MARTINI · QVIRICI
T · ZOYLI · MARTIRVM
DEDICATA · HEC BASI
..CA · ƀXVII · KAL
..ANVARIAS ANNO SE
..VNDO PONTIFICA
..VS PIMENI · ERA DC
LXVIII

Hic sunt reliqui[a]r(u)m condite id est [s(an)c(t)i] Stefani, Julia[ni, Fel]ici, Justi, Pastor[is, Fr]uctuosi, Auguri[ni, Eu]logi, Aciseli, Rom[an]i, Martini, Quirici [e]t Zoyli martyrum. Dedicata hec basi[li]ca d(ie) XVII kal(endas) [j]anarias anno se[c]undo pontifica-[t]us Pimeni, era 668.

Les divers auteurs qui ont vu cette inscription sont exceptionnellement d'accord sur son compte : *en la hermita de Santiago del Camino,* disent Barrantes, Morales et Valenzuela; *en la hermita de los santos fuera de la ciudad,* répètent Velasquez et Bruna; au même lieu, *gran losa, embutida en la primera columna del lado del evangelio,* précise Gonzalez; enfin Hübner ajoute que la partie inférieure, depuis la ligne 9e, est conservée la partie supérieure est effacée. Nous allons retrouver l'évêque Pimenius sur les inscriptions suivantes. La formule ID, à la ligne 2e, est fréquente sur les marbres, surtout lorsqu'il s'agit comme ici d'une énumération [4].

A Utrera (ancienne *Salpensa*), chef-lieu de district à 30 kilomètres sud-est de Séville, six plaques de marbre, ayant pu servir de linteaux, furent trouvées en mars 1790, à une lieue de la route, près du domaine de la Higuera [5].

+ RELIQVIE SCORVM ID IOANNI BABTISTE EVLA
LIE · IVSTE RVFINE · ET FELICI MARTIRVM...
DEDICATA EST HEC BASI
LICA · A PIMENIO ANTISTI
TE SVB VIII KAL·NDAS IVNIAS
ERA DCLXXX

Reliquie s(an)ctorum id est Joanni Babtiste, Eulalie, Juste, Rufine et Felici martirum. Dedicata est hec basilica a Pimenio antistite sub d(ie) VIII kal(en)das junias era 680, c'est-à-dire le 25 mai 642.

La deuxième plaque semble incomplète après le mot *martirum.* On voit que l'évêque de Médina-Sidonia, Pimenius, aimait à dédier les églises de son diocèse. En voici d'autres témoignages:

A *el Caracol,* une lieue et demie d'Alcalá de los Gazules, deux lieues de Medina-Sidonia, dans les ruines d'une chapelle [6]:

+ IN NOMINE DNI HIC
SVNT RECONDITE RELIQVIE
SCOR SERVANDI GERMANI
SATVRNINI IVSTE RVFINE
MARTIR · ET IOANI BABTISTE
SVB Ɵ NONAS IVNIAS
ANNO XXXIII DOMNI
PIMENI PONTIFICIS
ERA DCC

In nomine Domini; hic sunt reconditæ reliquiæ sanctorum Servandi, Germani, Saturnini, Justæ, Rufinæ martyrum et Joannis Baptistæ, sub die nonas junias anno trigesimo tertio domni Pimeni pontificis, era 700; par conséquent le 5 juin 662, l'évêque Piminius, comptait la trente-troisième année de son épiscopat commencé en 629. Nous le retrouvons encore *en el costigo de la Higuera* près de Alcalá de los Gazules, 55 kilomètres à l'est de Cadix, et 20 kilomètres est-nord-est de Médina-Sidonia. L'inscription est datée du 25 mai 657 [7]:

RELIQVIE SCORVM ƀ IOANNI
BABTISTE EVLALIE IVSTE RVFI
NE ET FELICI MARTIRVM ƀ DEDI
CATA EST HEC BASILICA·A PIME
NIO ANTISTITE SVB Ɵ VIII KAL
DAS IVNIAS ERA DCLXXXXV

Reliquiæ sanctorum Joannis Baptistæ, Eulaliæ, Justæ, Rufinæ et Felicis martyrum. Dedicata est hæc basilica a Pimenio antistite sub die VIII kalendas junias, era 695. A cause de la ligature, le chiffre de l'ère est douteux, on peut lire 690 ou 695.

Celles qui suivent ne mentionnent plus Pimenius. Entre *las ruinas de Carixa,* district de Jerez de la Frontera [8]:

HIC · RELIQVIAE · SCORV
MARTIRVM · ID · SC · TOME
SC · DIONISI · SCORV · COSME
ET DAMIANI · SC · SABASTIANI
SC · AFRE · SC · SABE

Hic reliquiæ sanctorum martirum id est sancti Thomæ, sancti Dionysii, sanctorum Cosmæ et Damiani, sancti Sabastiani, sanctæ Afræ, sancti Sabæ.

[1] Florez, *España sagrada,* t. v, p. 326 sq.; t. VIII, p. 318; E. Huebner, *op. cit., Suppl.,* p. 75, n. 393. — [2] E. Huebner, *op. cit.,* n. 57, 80, 85, 88, 89, 110, 111, 126, 140, 175, 255, 263. — [3] Pedro Barrantes Maldonado, *Historia de la casa de Niebla,* ms., fol. 235, édité par Gayangos, dans le *Memorial historico español,* in-8°, 1857, t. IX; 1858, t. X; Morales, *Coronica,* t. I, p. 353; Florez, *España sagrada,* t. VII, p. 186; t. X, p. 57; Masdeu, *op. cit.,* t. IX, p. 151, n. 1; Gutierrez, *Historia de Xerez,* t. I, p. 118, Valenzuela, ms., fol. 19; Velasquez, ms. de l'Acad. de Madrid, t. XIII, avec un croquis exact; J. N. Gonzalez de Léon, *Inscripciones que se hallan en Medina Sidonia este año de 1774,* ms., p. 5; E. Huebner, *op. cit.,* p. 24, n. 85; E. Le Blant, dans *Journal des savants,* 1873; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1894, p. 152, 167; *Bull. arch. du Comité des tr. hist.,* 1894, p. LXXXVII-LXXXVIII. — [4] Boldetti, *Osservazioni,* p. 54; G. Marini, *I papiri diplomatici,* p. 327; E. Le Blant, *Recueil,* p. 379, 621; E. Huebner, *op. cit.,* n. 267. — [5] E. Huebner, *op. cit.,* p. 23, n. 80. — [6] De Maule, *Viaje de España, Francia e Italia,* Madrid, 1806, t. XIV, p. 83; P. A. de Alvisa, dans *Semanario pintoresco,* 1850, p. 410; E. Huebner, *op. cit.,* p. 25, n. 88. — [7] Masdeu, *op. cit.,* t. IX, p. 152, n. 2; cf. p. 491; E. Huebner, *op. cit.,* p. 26, n. 89. — [8] E. Huebner, *op. cit.,* p. 26, n. 90.

Cette dernière inscription ne mentionne plus la dédicace d'une basilique, mais ne donne aucun renseignement, tandis qu'une inscription de La Morera, à quatre lieues de Zafra [1], met plus de précision [2] :

SVNT IN HOC ALTARIO
SACRI ESTEPHA RELIQVIAE
NVM · XV
STEPHANI BAVDILI
LVCRETIAE PAVLI·CONF·
SATVRNINI NAZARII
SEBASTIANI EVLOGII
FRVCTVOSI TIRSI
AVGVRII VERISSIMI
EVLALIE MAXIMAE
ET·IVLIAE

Sunt in hoc altario sacr(o) Estepha(no) reliquiæ num(ero) XV: Stephani, Lucretiæ, Saturnini, Sebastiani, Fructuosi, Augurii, Eulaliæ, Baudili, Pauli conf(essoris), Nazarii, Eulogii, Tirsi, Verissimi, Maximæ et Juliæ.

C'est donc un autel dédié à saint Étienne, dans lequel se trouvaient les reliques de quinze saints personnages, entre autres saint Baudil, patron de Nîmes [3]. Nous savons par les *Vitæ patrum Emeritensium*, c. VII, qu'il existait à Mérida, une basilique consacrée aux saintes Lucrèce et Eulalie; le Paul mentionné est peut-être Paul de Mérida; quant à Euloge, il est différent du martyr de Cordoue, lequel n'est que du IXe siècle; Augure est peut-être Augurinus.

D'après l'âge de ces monuments, il serait difficile d'affirmer qu'il s'agit de reliques corporelles. Les chrétiens de ces temps reculés ne manifestaient pas les mêmes exigences que nous; au temps de saint Grégoire Ier, c'était encore une sorte de sacrilège de taillader et de dépecer les corps des saints. « Quand les Romains, ajoute-t-il, distribuent des reliques, ils se gardent d'une telle profanation, qui attirerait sur les coupables la colère céleste [4]. » Autres temps, autres usages, hélas! Quelques années après, nous apprennent les chroniqueurs, lorsque Clovis II, « poussé par le démon », détacha un bras du corps de saint Denis, ce forfait attira sur toute la contrée de terribles désastres [5], encore que le roi seul fût coupable. Aussi les reliques offertes par ce même saint Grégoire à la reine Théodelinde, et qui sont conservées à Monza, n'étaient-elles que des fioles d'huile puisée dans les lampes brûlant devant les tombes saintes. C'était donc, suivant toute apparence, en fioles de ce genre ou en quelques objets ayant touché les sépulcres des martyrs (voir au mot BRANDEA) que devaient consister les reliques mentionnées sur les marbres espagnols du VIIe siècle. D'ailleurs nous savons que le corps de sainte Eulalie reposait à Mérida et cependant nous trouvons ses « reliques » en diverses localités. L'usage se conserva longtemps en Espagne de vénérer l'huile de ces lampes. Au XVIIe siècle, le cardinal de Retz avait vu à Saragosse un homme à qui l'opinion publique imputait la guérison d'une jambe par l'huile de Notre-Dame del Pilar [6].

A Cadix, l'ancienne Acci, province de Grenade [7] : *a*, en face; *b*, côté gauche; *c*, côté droit.

a) IN NOMINE $\overline{\text{DNI}}$ SACRAT[*a*
es]T ECLESIA DOMNE*se*ME
c]RVCIS DIE TERT[*io id*
VS · MAIAS · ANTA
V DECIMO ET · QV[*arto*
re]GNO GLORIOSIS[*simoru-*
M DOMINOR · $\overline{\text{NROR}}$ [*Chin-*
da]SVINDI ET RECCISVI[*ndi*
re]GVM ET QVINTO DECI[*mo*
po]NTIVICATVS SAN[*ctissi-*
m]*i* IVSTI EPISCO[*pi·*

b) RECONDITE SVNT IC RELIQ[*uiæ de*
CRVORE $\overline{\text{DNI}}$ $\overline{\text{SCI}}$ BABILE $\overline{\text{SEC}}$ [*sindonis?*
de]PANE $\overline{\text{DNI}}$ $\overline{\text{SCE}}$ PAVLE $\overline{\text{SCI}}$ ES[*tephani ?*
de]CRVCE $\overline{\text{DNI}}$ $\overline{\text{DE}}$ SEPVLCRO [*domini*
de v]ESTE DNI $\overline{\text{SCE}}$ CRVCIS $\overline{\text{SCI}}$ IV[*liani*
sci] FELICI $\overline{\text{GERVDESIS}}$ · $\overline{\text{SCI}}$ · $\overline{\text{AND}}$[*reæ*
sci R]OGATI· $\overline{\text{SCI}}$ CLEMENTI · $\overline{\text{SCOR}}$ F[*austi*
Janua]RI ET MARTIAL[*is scor*
septe]M DORMIENTES IN E[*f*]E[*sum*
scor] $\overline{\text{GERVAS}}$[*i* ·· ET $\overline{\text{PROTAS}}$[*ii de li-*
gno s]$\overline{\text{CE}}$ $\overline{\text{CRVCIS}}$ · $\overline{\text{SCI}}$ IV[*stine?*
.....$\overline{\text{SCI}}$ $\overline{\text{SATVRNINI}}$ · $\overline{\text{SCE}}$ IV[*ste*
et Ru]FINE $\overline{\text{SCOR}}$ FERREO[*li*
Eul]ALIE · SCI IVSTI ET PASTO[*ris*

c) *san*]$\overline{\text{CORVM}}$ FACVNDI P
ri]MITIVI · $\overline{\text{SCE}}$LEVC[*adiæ*
sci] SATVRNINI · $\overline{\text{SC}}$
Justi e]T PASTORI · $\overline{\text{SC}}$(*t*)
i Christofo]RI

a) ligne 2 : *domneseme* pour *dominissimæ*, terme employé dans une lettre du patrice Césaire au roi Sisebut; lignes 4-5 : *anno undecimo*. Le 13 mai 652 tombait un dimanche; la mention d'une quatorzième année de règne oblige d'écarter Chindaswinthe, mort en 653 après douze années de règne.

Dans la chapelle de Santa Maria de la Oliva, à quatre lieues de Medina-Sidonia, au sud-sud-est de Cadix, on lit [8] :

IN ME DNI NOSII HV
DITE SVNT RELIQVIE SCL
NI · SERVANDI GERMAN · LI
RVFINE MARTIR ℈
SVB Ь · XVIII
KLDS FEBRVARS
ANNO VII DMI THEO
DERACIS EPSCPI

In nomine Domini nostri, huc conditæ sunt reliquiæ sanctorum.... ni, Servandi, Germani, Rufine martirum sub die XVIII kalendas februarias anno VII domini Theoderacis episcopi. Le 15 janvier, l'année n'est pas indiquée et les dates de l'épiscopat de Théodoraces

[1] Cette inscription est conservée dans les papiers de Cornide, à l'Académie de Madrid, *Est. XVIII, 40*; comme ces papiers ne contiennent que les notes de son voyage en Estramadure en 1798, il ne peut donc être question d'un autre Morera. — [2] E. Huebner, *op. cit.*, p. 19, n. 57; F. Fita, dans *Boletin*, 1894, t. XXV, p. 143; 1897, t. XXX, p. 418; G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques*, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 129; E. Le Blant, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1894, p. LXXXVII-LXXXVIII. — [3] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 596. — [4] S. Grégoire, *Epistularum*, l. III, epist. XXX, *ad Constantiam Augustam*. — [5] *Gesta regum Francorum*, c. XLIV; cf. *Gesta Dagoberti*, c. LII, dans A. Duchesne, *Scriptores rer. Franc.*, t. I, p. 589, 717. — [6] Retz, *Mémoires*, édit. Petitot, l. V, t. III, p. 281. On trouvera d'autres miracles de la Vierge del Pilar, dans F. F. Billon, *Souvenirs d'un vélite de la garde sous Napoléon Ier*, édit. Lombard-Dumas, in-12, Paris, 1905; évidemment tous les miracles attribués ne sont pas sans donner lieu à discussion. — [7] J. Lucas, dans *Memorias de la real Academia de la historia*, 1832, t. VII, p. XXIV; E. Huebner, *op. cit.*, p. 56, n. 175; E. Le Blant, dans *Journal des savants*, 1873, p. 318; J. Wordsworth, dans *The academy*, 1872, t. III, p. 156 sq.; F. Fita, dans *Boletin de la Acad. de la hist.*, 1896, t. XXVIII, p. 403-412. — [8] F. M. Menige, *Historia de los santos Servando y German*, in-4°, Cadix, 1798, p. 43; de Maule, *Viaje a Italia*, t. XIV, p. 81, grav.; E. Huebner, *op. cit.*, p. 32, n. 110; F. Fita y Colomé, dans *Boletin*, 1896, t. XXIX, p. 455; 1896, t. XXVIII, p. 416-419; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 56, n. 110.

sont incertaines. Cette inscription est gravée sur un autel païen en marbre, trouvé en 1779 et conservé sur place. On y peut lire également une inscription païenne, ce qui prouve qu'il a été réemployé.

Ce remploi d'autels païens est une économie bien mesquine, car le manque de matériaux ne fut jamais si absolu qu'il obligeât à recourir à cette extrémité; peut-être la raison qui portait à transporter du culte païen au culte chrétien le meuble le plus vénérable parmi tous ceux que requiert la liturgie, était-elle simplement la décoration de ces autels, sobre mais pure, qu'on eût été en peine d'égaler. A Zambra (*municipium Cisimbrium*), dans la Bétique, on trouva au XVI^e^ siècle, encastré dans la muraille de l'église, d'où il fut transporté à Cabra dans l'église *San Juan Bautista*, un autel qui servit désormais de socle au bénitier voisin de la porte d'entrée. L'inscription est disposée sur les quatre faces du monument [1] :

\+ + + +

A R A *fun*DAVIT E*am*
S C A *al*TISSIMVS
D N I *per Eulaliam*
*et fili*VM EIVS
*Paulu*M MONACH*um*

DEDICAVIT CONSECRATA E*st*
HANC AEDE*m* BASELICA HAEC
D N S SCAE MARIAE
BACAVDA II KL IVNIAS
E P S C P E DCLXVIII

Ara sancta Domini. — Fundavit eam Altissimus per Eulaliam et filium ejus Paulum monachum. — Dedicavit hanc ædem dominus Bacauda episcopus. — Consecrata est baselica hæc sanctæ Mariæ, II kalendas junias era 668, c'est-à-dire 630 apr. J. C.

L identification de Bacauda avec un évêque d'Igabro, quoique soutenue par la plupart des auteurs espagnols, demeure douteuse. Le chiffre de l'ère province soulève une difficulté par suite d'une ligature que Huebner résout LX, Bayer LXX, Florez et Fita LXXX. Si on fait de Bacauda un évêque d'Igabro, la date 698, soit 660 après Jésus-Christ, conviendrait seule.

Et voici de nouveau les listes de reliques, et de nouveau l'évêque Pimenius, évêque de Medina-Sidonia. Celle-ci provient de la chapelle Saint-Ambroise près de *Vejer de la Miel*, gravée sur une base de marbre [2] :

\+ IN M DNI NSI
HSV XRI [illegible]
SVNT RELIQV [illegible]
SCORVM VI [illegible]
5 CENTI · FELICIS
IVLIANI MARTI
RVM · DEDICA
TIO IXIVS B[illegible]
LICE SVB Ð
10 KL DECEM
ANNO SEXTO
DECIMO DOMI
NI PIMENI EPI
ERA DCLXXXII

In nomine Domini nostri Jhesu Christi. Hic sunt reliquiæ sanctorum Vincentii, Felicis, Juliani martyrum. Dedicatio illius basilicæ sub die kalendas decembris anno sexto decimo domini Pimeni episcopi, era 682, le 1^er^ décembre 644.

A Los Villares de la Hortichuela, à 5 kilomètres de Loja, ouest-sud-ouest de Grenade, dans les murailles d'une ancienne basilique ruinée, une base de marbre, haut. 0 m. 70, larg. 0 m. 44, épaiss. 0 m. 32, porte deux inscriptions chrétiennes sur les faces *a* et *b*; la face *e* est adhérente au mur par une



4182. — Liste de reliques.
D'après E. Huebner, *op. cit.*, p. 59, n. 374.

maçonnerie ; *d* n'a jamais rien eu [3] (fig. 4182-4183) :

a) IN NOMINE DNI
HISV XRI CON
SECRATIO DOM
NORVM PETRI ET
5 PAVLI DIE XIIII KAL
IVNIAS IN QVO
RVM BASILICA

b) REQVIESCVNT RE
LIQVIAE SANCTO
10 RVM ID EST DOM
NE MARIAE DOM
NI IVLIANI DOM
NI ISTEFANI DOM
NI ACISCLI DOM
15 NI LAVRENTI DOM
NI MARTINI DOM
NE EVLALIE DOM
NI VINCENTI DOM
NORVM TRIVM

In nomine Domini Iesu Christi, consecratio domnorum Petri et Pauli, die XIV kalendas junias, in quorum basilica requiescunt reliquiæ sanctorum, id est domne Mariæ, domni Juliani, domni Istefani, domni Acisci, domni Laurenti, domni Martini, domne Eulalie, domni Vincenti, domnorum trium. La date est le 19 mai, VI-VII^e^ siècle? Tous les personnages mentionnés sont connus. Les *domini tres* sont les trois martyrs cordouans célébrés par Prudence : Fauste, Janvier et Martial. Pour Julien, on peut hésiter sur l'identification; Guerra propose saint Julien de Vienne en Viennoise.

Une table d'autel en marbre provenant du monas-

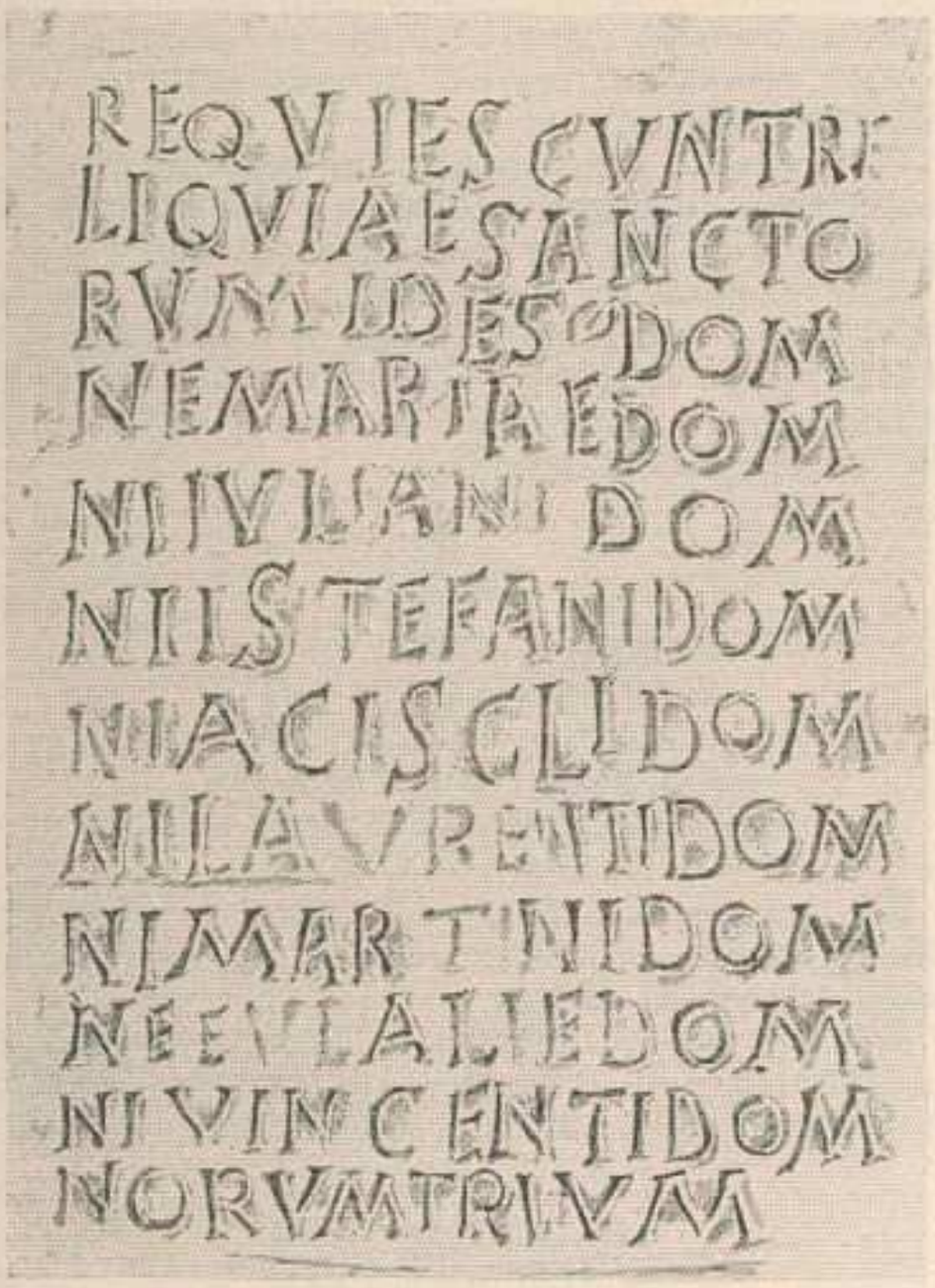
[1] Morales, *Coronica*, 1577, t. II, p. 143; Florez, *op. cit.*, t. XII, p. 30; Masdeu, *op. cit.*, t. IX, p. 155, n. 4; Casas-Deza, *Cronografia de la provincia y obispado de Cordoba*, in-4°, Cordoba, 1832, t. II, p. 290; Loaysa, *Collectio conciliorum*, 1593, p. 448; Muratori, *Thes. vet. inscr.*, p. MDCCCXL, n. 2; E. Huebner, *op. cit.*, p. 28, n. 100; *Suppl.*, p. 54, n. 100; F. Fita dans *Boletin*, 1892, t. XXI, p. 18; 1896, t. XXVIII, p. 413-416. — [2] E. Huebner, *op. cit.*, p. 32, n. 111; *Suppl.*, p. 56, n. 111; F. Fita *op. cit.*, 1896, t. XXVIII, p. 416-419. — [3] Aur. F. Guerra y Orbe, *Arqueologia cristiana, inscripción y basilica del siglo V*, dans la *Ciencia cristiana*, Madrid, 1878, p. 399-414.

tère de *San Roman de a Hornija* entre Toro et Tordesillas [1] :

HIC SVNT RELIQVIAE NVMERO SAN
CTORVM SANCTI ROMANI MONA
CHI SANCTI MARTINI EPISCOPI SAN
CTAE MARINAE VIRGINIS SANCTI PE
TRI APOSTOLI SANCTI IOANNIS BA
PTISTAE SANCTI ACISCI ET ALIO
RVM NVMERO SANCTORVM

Ce monastère fut fondé en 646 par saint Fructueux. L'inscription est détruite ou disparue.

Enfin à San Miguel de Escalada, *ayuntiamento de Gradafes*, près de Lancia, dans le Léon, deux autels



4183. — Listes des reliques.
D'après E. Huebner, *op. cit.*, p. 60.

découverts vers 1874 et qui paraissent appartenir au IXe siècle, mais pourraient reproduire un titre plus ancien, du VIe-VIIe siècle [2] :

a) + HIC SVNT RELIQVIE RECONDITE
SANCTE MARINE ꝟ
ET SANCTE CECILIE ꝟ
ET SANCTI ASCISCLI ꝟ
ET SANCTI CRISTOFORI
ET SANCTE COLVMBE

b) ✝ HOC IN ALTARE SVNT RELIQVIE
SANCTI EMILIANI PRBRI
SANCTI BARTOLOMEI APSTOLI
SANCTI STEFANI LEVITE
SANCTI MARTINI EPISCOPI

Les trois pièces suivantes *a*, *b*, *c*, ont été trouvées dans une anthologie épigraphique d'origine espagnole, *Anthologia Hispana*, du VIIIe siècle, éditée par J.-B. De Rossi. Ces pièces avaient été copiées ensemble et se trouvaient isolées du reste du manuscrit par un assez long intervalle; elles étaient suivies de l'épitaphe de saint Léandre, qui appartient nécessairement à Séville, ce qui fait supposer avec grande vraisemblance que les trois pièces se lisaient dans une basilique de cette ville. Si *b* s'applique très justement à cette destination, *a* et *c* sont utilisables partout. Le style très correct de *a* pourrait donner lieu de penser que la pièce est ancienne; en tout cas, il est bien préférable à celui dont font usage les autres compositions métriques du VIe siècle conservées dans l'*Anthologia Hispana* [3].

a) Versus inscripti parietibus tribunalis i. e. bematis basilicæ, referendi ad cathedram episcopi :

SPS HIC HOMINES CELESTI DOGMATE COMPLET
ADQVE PER HOS HOMINVM SPS IPSE DOCET

Ad diaconicum, ubi ministri vasa sacra parabant :

SVB TERRORE DEI METVENTES ITE MINISTRI
QVI VASIS FERTIS MVNERA SCA SACRIS

Ad chorum i. e. scholam cantorum :

SOLA MINISTERIIS VIA COMPETIT ISTA SVPERNIS
DVM POPVLOS SACRIS SEGREGAT IPSA CHORIS

Ad bibliothecam et sacros libros ibi servatos :

QVI MEDITARI VIS LAVDES ET CANTICA CHRI
HIC PROMPTOS ANIMOS SVBDE BONIS STVDIIS
HIC TIMOR HIC DOCTRINA DATVR HIC CORDA DOCENTVR
HIC VIGET INDE BONVM HIC RVIT INDE MALVM

Ab baptisma, confirmationem, eucharistiam, cum baptisterium cum tribunali cohæreret :

CARNE CRVORE PIO LIMFAQVE ET CRISMATE SACRO
HIC DS EST HOMINES VIVIFICARE POTENS

b) De sede sive sepulcro sanctorum :

GLORIFICAT NOSTRA PAX QVOS CONTEMPSERAT HOSTIS
ET ONOR EST POTIOR HIS QVAM CONCVSSIO LETI
NOS DEDIMVS SEDEM ISTIS CVM LAVDE PERENNI
VOS TRAITE FAMVLOS IN REGNI SORTE FVTVRI

c) Tetrastichum subjectum imagini Johannis evangelistæ :

TRANSGREDIENS CELOS VERBVM PATRIS I*(s)*TE IOHANNES
REPPERIT ET RESERAT QVI CHRI PECTORE SVMSIT
VIRGINIS OFFICIO DIGNVS QVI VIRGO PERENNIS
ACCEPIT SERVARE D*(e)*I IN TEMPORE MATREM

Quelques mots offrent la trace de l'aspiration de la langue espagnole, par exemple : *a)*, ligne 2, *hos* pour *os; b)*, ligne 2, *onor* pour *honor; traite* pour *trahite;* ligne 3, au lieu de *istis*, De Rossi propose *scis* (= *sanctis*); *c)*, ligne 1, *patris ste*, comme dans l'épitaphe de l'évêque Honorat de Séville *lapis ste* pour *iste;* ligne 2, *reserat qui* pour *reserat quæ;* ligne 4 : *accepit Domini servare in tempore matrem*. E. Huebner croit pouvoir rapporter les allusions contenues dans la pièce *b* à la circonstance rapportée dans la Chronique d'Idace, au dire duquel les Vandales entrés en Espagne, en 409, la ravagèrent de 425 à 428 et *capta Hispali* (Séville) *manus in ecclesiam civitatis ipsius extendisse* [4].

Enfin nous mettons encore au rang du mobilier liturgique un débris provenant de Santiponce, province et banlieue de Séville; c'est une plaque de marbre qui a probablement fait partie d'un cadran

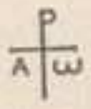
[1] Yepes, *Cronica general de la orden de San Benito*, t. II, fol. 148r; Florez, *op. cit.*, t. X, p. 304; E. Huebner, *op. cit.*, p. 44, n. 140. — [2] *Monumentos arquitectonicos de España*, fasc. 55; R. Alvarez de la Braña, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, Madrid, 1874, t. IV, p. 378; F. Fita y Colomé, dans *Boletin de la Acad. dela historia*, 1897, t. XXXI, p. 470; 1898, t. XXXII, p. 217; t. XXXIII, p. 221; E. Huebner, *op. cit., Suppl.*, p. 69, n. 382, 383. — [3] J. B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II *a*, p. 295; E. Huebner, *op. cit., Suppl.*, p. 46, n. 361. — [4] Édit. Mommsen, p. 17, 21.

solaire (voir ce mot); on lit simplement ces mots [1] :

ho]ROLOGIV
DNI
s]CI STEFENI

A Medina-Sidonia, *en la hermita de los santos, encima de la sacristia*, un objet insuffisamment décrit par Huebner et trop sommairement figuré; ce qu'il nomme *arcus ostioli* (?) ne serait-il pas un arc de ciborium; le texte est peu clair, on peut y voir à volonté *sacerdos* ou *sacravit* ou *sacratus* [2] :

LEPERORE · VOMII SED SACR.



Une plaque de marbre trouvée près d'Arjona, 35 kilomètres nord-nord-ouest de Jaen, vers 1856, présente deux arcades et la mention [3] :

+ HIC REQVIESCIT FMS DI VITALIS

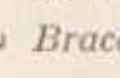
Probablement à Tolède : *In velo quod a Chintilana rege Romam directum est*, nous apprend l'*Anthologia hispana*, qui a conservé ces vers [4] :

DISCIPVLIS CVNCTIS DOMINI PRAELATVS AMORE
DIGNVS APOSTOLICO PRIMVS HONORE COLI
SANCTE TVIS PETRE MERITIS HAEC MVNERA SVPPLEX
CHINTILA REX OFFERT · PANDE SALVTIS OPEM

Chintila est un roi wisigoth, contemporain du pape Honorius Ier, avec qui il était lié d'amitié. Le pape Honorius Ier nous apprend que les portes de la basilique de Saint-Pierre étaient protégées par une *blatteam pullam* (c'est-à-dire *blatteum vellum*). Il est possible que ce soit la courtine offerte par le roi Chintila; il est toutefois plus vraisemblable que cette dernière servait à recouvrir le tombeau de saint Pierre et son autel.

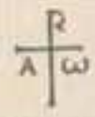
L'*instrumentum domesticum* nous apporte peu de chose, sauf quelques tuiles :

Ælia Elina cum filiis gaudet subu(le) sal(va) (n. 431)
A + *Diona cum filiis* ω (n. 434).
Salvo epis[*copo*]... *Marciano* (n. 437).

Bracari vivas cum tuis (n. 193).
Marciane vivas in  (n. 203).

A Oviedo, dans la basilique du Saint-Sauveur (ou de Saint-Jean) se trouvait un pavement en forme d'acrostiche donnant la lecture *Silo princeps fecit*. Ce Silo serait un roi des Asturies, mort en l'année 783 (n. 145).

3° *Sacrements.* — Une inscription de Mérida, trouvée en 1650, nous fait connaître un homme à qui son titre de *pénitent* ne peut être imputé à l'expiation de quelque faute grave; on nous apprend qu'il a vécu une existence pure. Avant de mourir, il reçut l'extrême-onction. Ces formules si simples, dont on prétend tirer parti pour découvrir la survivance des institutions primitives du christianisme, n'ont rien qui puisse nous surprendre. « Saturnin, confrère des pénitents, serviteur de Dieu, après une vie estimée de tous, est mort à l'âge de 68 ans, le 16 décembre de l'an 578, administré des sacrements de la sainte Église. » Voici à peu près comment on libellerait aujourd'hui semblable épitaphe [5] :



+ SATVRNINVS PENITENS
FAMVLVS DEI QVI IN HOC
SECVLO MVNDAM TRAN
SEGIT VITAM VIXIT ANN
PLVS MINVS LXVIII ACCEP
TA POENITENTIA REQVI
EVIT IN PACE SVB Đ XVII
KAL IANYARIAS ERA
DCXVI

Saturninus, penitens, famulus Dei, qui in hoc seculo mundam transegit vitam; vixit ann(os) plus minus 68, accepta pœnitentia requievit in pace sub d(ie) XXII kal(endas) januarias, era 616.

Cette formule nous amène à une autre qui en diffère par certains aspects. C'est encore à Mérida, et il y est question d'un pénitent (voir : 8. *Croyances*).

A la chapelle de *Santa Maria la antigua*, à une demi-lieue à l'ouest de la Haba, et à deux lieues de Medellin, une épitaphe du 20 janvier 585 nous offre la même mention du dernier sacrement et, chose bien plus remarquable, l'ἰχθύς [6] :



SATVRIVS FAMVLVS DEI
VIXIT ANN·LXXI·M·I·D·VI
ACCEPTA POENITENTIA
REQVIEVIT·IN·PACE·VIII
KALEND·FEBRVAR
ERA· DCXXIII

Saturius, famulus Dei, vixit annos 71, mensem 1, dies 6, accepta pœnitentia requievit in pace, VIII kalendas februarias, era 621.

A Xerez de los Caballeros, dans la chapelle de Saint-Blaise, à 79 kilomètres de Badajoz, Estramadure, une épitaphe du 15 novembre 662 de notre ère [7] :

+ TEODEMIRVS
FAMVLVS DI VIXIT
IN HOC SCLO LXXVI
ANN · ACCEPTA PE
NITENTIA QVIEVI
IN PACE SVB Đ
XVII KLD NO
VENB ERA DCC

T(h)eodemirus, famulus Dei, vixit in hoc seculo 76 annos; accepta penitentia quievit in pace sub die 17 kalendas novembris, era 700.

A Las Herrerias, près d'Arjona, à 35 kilomètres nord-nord-ouest de Jaen, une plaque de marbre, de 0 m. 28 sur 0 m. 15, trouvée avant 1644 sur une muraille ancienne, conservée à Arjouilla, puis à Andujar, aujourd'hui perdue [8] :

+ MARIA FIDELIS XPI IN VITA SVA
HNC DILIEN LOCM IBIQVE SWMVMAMES ET · RPVS
QATVOR DENI VNO SVPERVIXIT ANNOS CM PENTEN
TA RECSSIT IN PACE Đ VII ID·MARTIA SECVNDOR
ECCISWTI RECNAN C PATR·PRCIPS ANNO

[1] E. Huebner, *op. cit.*, p. 20, n. 63. — [2] *Ibid.*, p. 25, n. 87. — [3] *Ibid.*, p. 35, n. 118; *Suppl.*, p. 58. n. 118; E. Le Blant, dans *Journal des savants*, 1873, p. 322. — [4] J.-B. De Rossi, *Inscript. urb. Romæ*, t. II, p. 254, n. 7; E. Huebner, *Suppl.*, p. 75, n. 392. — [5] Garcias de Salcedo Coronel, *Inscripcion del sepulchro de Saturnino penitente que se hallo en Merida*, in-4°, Madrid, 1650; E. Huebner, *op. cit.*, p. 10, n. 33; V. Barrantes, *Aparato bibliografico para la historia de Extramadura*, in-8°, Madrid, 1876, t. II, p. 475; F. Fita, dans *Boletin*, 1894, t. XXV, p. 86, n. 48. — [6] E. Huebner, *op. cit.*, p. 13, n. 43; F. Fita, dans *Boletin*, 1894, t. XXV, p. 142, n. 123. — [7] E. Huebner, *op. cit.*, p. 18, n. 54; F. Fita, dans *Boletin*, 1897, t. XXX, p. 351. — [8] Jimena, *Obispos de Jaen*, 1654, p. 28; Florez, *España sagrada*, t. II, p. 184; Nasarre, *Polygraphia*, 1738, fol. XVIII, v°; Masdeu, *op. cit.*, t. IX, p. 462, col. 1; E. Huebner, *op. cit.*, p. 34, n. 117.

+ *Maria, fidelis Christi, in vita sua hunc diligens locum, ibique summum manens* (?) *et rebus* (?) *quatuor deni uno supervixit annos; cum penitentia recessit in pace die* VII *idus martias, secundo Recceswinti regnantis cum patre principis anno.*

A Cabra, 75 kil. sud-est de Cordoue, un fragment trouvé en 1802, à une demi-lieue de la ville, mentionne le baptême conféré à un enfant de vingt mois [1] :



s]ALVTIVS VIXIT MEN
se]S XX BAPTIDIATVS

Un exemple unique, une inscription de Alacer del Sal, district de Setubal, nous montre l'usage d'imposer un nom au baptême, *Sinticio, famulus Dei*, peu satisfait du sien, a voulu prendre le surnom de Dieudonné : *Dei donum* [2].

Rapprochons des textes relatifs aux sacrements une ardente invocation à la croix, provenant de Cordoue [3] :



CRVX VENERANDA HOMINVM REDEMPTIO
SEMPER IN QVA CHRISTVS PENDENS
HOMINES REDEMIT CVNCTOS TEQVE IN
GESTANTES POSSIDENT CAELVM NVNC
MELIVS GAVDEMVS CHRISTI MORTE REDEMPTI
DVM COELVM ET PARADISVM SINA ACIPIT HOMO

Crux veneranda, hominum redemptio semper, in qua Christus pendens homines redemit cunctos [*et te*] *gestantes possident cælum. Nunc melius gaudemus Christi morte redempti dum caelum et paradisum* [*Sion*] *accipit homo.*

4° *Clergé.* — 1. *Évêques.* — Nous possédons quelques inscriptions relatives à des évêques. Nulle hésitation n'est possible pour la première, qui appartient à Séville et mentionne les deux évêques Léandre et Isidore, ainsi que leur sœur Florentine. L'inscription était placée au-dessous d'une peinture représentant ces trois personnages [4] :

CRVX HEC ALMA GERIT SANCTORVM CORPORA FRATRVM
LEANDRI ISIDORIQVE PRIORVM EX ORDINE VATVM
TERTIA FLORENTINA SOROR DEO VOTA PERENNIS
EO POSITO CONSORS HIC DIGNA QVIESCIT
ISIDORVS IN MEDIVM DISIVNGIT MEMBRA DVORVM
HI QVALES FVERINT LIBRIS INQVIRITO LECTOR
ET COGNOSCES EOS BENE CVNCTA FVISSE LOCVTOS
SPE CERTOS FIDE PLENOS ET SVPER OMNIA CASTOS
DOGMATE SANCTORVM CERNE CREVISSE FIDELES
AC RED[*di*] DOMINO QVOS IMPIA IVRA TENEBANT
VTQVE VIROS CREDAS SVBLIMES VIVERE SEMPER
ASPICIENS SVRSVM PICTOS CONTENDE VIVERE
OBIIT FELICIS MEMORIE LEANDER EPISCOPVS
DIE II IDVS MARTIAS ERA DCXL
OBIIT SANCTE MEMORIE ISIDORVS EPISCOPVS
DIE II NONAS APRILES ERA DCLXXXIIII[I]
OBIIT PIE MEMORIE FLORENTINA DEO VOTA
V KALEND·SEPTEMBRES ERA DCLXXI

Ligne 2 : *priorum*, à la place duquel L. Holsten propose *piorum; vates* est un titre d'honneur que nous voyons décerner à l'évêque Orontius de Mérida dans une inscription de l'année 641 ; — ligne 3 : *tercia*, dans l'*Anthologie;* — ligne 4, le vers est boiteux, voici quelques conjectures : *et posita consors sic eorum digne quiescit* (Caietano et Arevalo; ce dernier change *digne* en *digna*); *et posita amborum consors hic digna quiescit* (Holsten); *deposita et consors hic tumbæ digna quiescit* (De Rossi); — ligne 5 : *disgungit*, dans l'*Anthologie;* la prononciation moderne *Isidro* favorise l'accentuation *Isidorus;* — ligne 6 : *fuerant..... inquirite*, dans l'*Anthologie*, corrigé par les éditeurs; — ligne 7 : *et cognosce illos* (Holsten); — ligne 8 : *ispe* pour *spe*, dans l'*Anthologie;* c'était un usage ancien de placer un *i* vocal devant l'*s* au début d'un mot. Arevalo, Caietano et Holsten ont omis ce vers; — ligne 9, *docmatibus* dans l'*Anthologie; dogmate sanctorum cernens* (Holsten); peut-être lisait-on sur la pierre *dogmate* avec la ligature de *te*, ce qui aura pu être pris pour l'abréviation du pluriel *dogmat(ibus);* — ligne 10 : *ac reddomino (Anthologie); ac re domino* (Arevalo); *ac re domine* (Caietano), *æterno domino* (Holsten); *ac reddi domino* (Huebner); — ligne 14 : *die II idus*, probablement pour *die III idus;* en Espagne, on employait *die altero idus* au lieu de *pridie; marcias* dans l'*Anthologie*, de même qu'on lit *tercia* plus haut, ce qui n'est guère l'usage en Espagne. L'ère DCXLI, que donnent Arevalo, Caietano, Holsten, est inexacte, puisque le calendrier édité par Muratori, dans *Scriptores rerum Italicarum*, t. II *b*, p. 1024, atteste que *æra DCXL obiit Leander episcopus;* — ligne 16 : *æra DCLXXIII*, dans l'*Anthologie;* DCLXXIV (Arevalo, Caietano); — ligne 18 : *kalend. julias æra DCLXXI* (Caietano). Les dates ainsi marquées sont respectivement : 14 mars 602, 4 avril 636 et 28 mai 633 après Jésus-Christ.

Voici l'épitaphe du successeur d'Isidore sur le siège de Séville; elle a été trouvée au XVII[e] siècle dans les fondations de la cathédrale, transportée à l'Alcazar, ensuite dans le *patio del antecabildo* de la cathédrale, où elle est demeurée. Le début manque [5] :

CONMVNI
BEATA TENES
IAMQ · NOVELVSTRIS GAV
DENS DVVITA MANERET
SPS ASTRA PETIT COR
+ PVS IN VRNA IACET
OBIIT DE PONTIFEX SVB Ð PRI
DIE IDVNOVEBRES
ERA DCLXXVIIII
IN HONORE VIXIT ANNOS
QVINQ·MENSES VI
IAM LAPIS STEMI
NAS

Communi [*sede regna*] *beata tenes.*

Jamq(ue) nove(m) lustris gaudens du(m) vita maneret.

Sp(iritu)s astra petit, corpus in urna jacet.

Obiit ide(m) pontifex sub d(ie) pridie idus nove(m)bres, era 679, in honore vixit annos quinque, menses sex.

Non timet [*h*]*ostiles jam lapi*[*is*]*ste minas.*

Ligne 6 : la croix a été ajoutée à une époque récente. La sentence finale est une citation de Martial, *Epigrammaton*, l. VI, n. LXXVI; ligne 4 : épitaphe de Fuscius, vainqueur des Daces.

[1] E. Huebner, *op. cit.*, p. 29, n. 103; *Suppl.*, p. 54, n. 103. — [2] E. Huebner, *op. cit.*, p. 3, n. 2. — [3] E. Huebner, *op. cit.*, p. 38, n. 125; *Suppl.*, p. 58, n. 125. — [4] Isidore Arevalo, *Isidori Hispalensis opera*, in-fol., Romæ, 1797, t. I, p. 35; J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II *b*, p. 296, d'après la copie de l'*Anthologia hispana* du VIII[e] siècle, avec les corrections proposées par Luc Holsten et Caietano, *ibid.*, p. 255; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 47, n. 362. — [5] Caro, *Antigudeades.... de Sevilla*, p. 22; Fl. L. Dexter, *Fragmentum Chronici*, 1627, fol. 233; Masdeu, *op. cit.*, t. IX, p. 251, n. 3; Florez, *España sagrada*, t. IX, p. 213; Gonzalez de Léon, *Noticia artistica y curiosa di Sevilla*, 2 in-4°, Sevilla, 1844, t. II, p. 119; Gr. Mayans, Lettre à P. Burmann, dans *Anthologia veterum epigrammatum Latinorum*, t. II, p. XV; *Monumentos arquitectonicos de España*, fasc. 65; E. Huebner, *op. cit.*, p. 20, n. 65; *Suppl.*, p. 41, n. 65; Buecheler, *Carm. epigr.*, p. 1392.

L'évêque commémoré par cette épitaphe est Honorat, mort le 12 novembre 641, ayant occupé le siège épiscopal de Séville cinq ans et six mois.

Au même évêque Honorat se rapporte une inscription trouvée près de Séville, dans les terrains déserts de Bujalmoro, sur la rive gauche du fleuve, parmi les restes d'une basilique du VII^e^ siècle. Plaque de marbre



4184. — Inscription de l'évêque Honorat. D'après E. Huebner, *op. cit.*, p. 48, n. 363.

de 0 m. 56 de haut, sur 1 m. 45 de long, aujourd'hui encastrée dans le mur de l'escalier de la bibliothèque de Séville [1]. H. Florez s'était posé la question de savoir si ces trois martyrs cordouans étaient frères [2]; le texte épigraphique tranche la question (fig. 4184).

Les inscriptions épiscopales sont nombreuses, souvent aussi verbeuses et d'une utilité médiocre au point de vue de l'histoire. Nous en avons cité un certain nombre dans plusieurs paragraphes de cette étude. En voici deux appartenant à Tarragone [3] :

a) Te Joannem Tarraco coluit mirificum patrem
tuosq(ue) in hoc loco in pace condidit artus;
in te libra morum in te modestia tenuit regnum
Nitens eloquio, mitissibus pollebas in corde
gerens curam pauperum, pietate preditus ampla
Scs namq(ue) vita, fide magnificentius ipse
[ap]paruisti cunctis pergens ad premia Chr(ist)i.
Tuum nempe nomen tuamq(ue) dulcissimam mentem
laudabunt posteri numquam abolenda per evum.
Merita preconiis adtollunt facta per s(æ)clis
denis equam libram [tenens r]emeantibus lustris
Rector, doctorq(ue) prefuisti monacis et populis
octiens denos vita peragens feliciter annos.

b) Sollers, magnanimus, pius ingenio Cato
hic quiescit in tumulo Sergis pontifex scs.
qui sacri labentia restaurans culmina templi,
haud procul ab urbe construxit cenobium scis.
Pauperes patrem hunc tutorem habuere pupilli,
viduas solamen captibis precium
esurien[tibu]s repperit alimentum.
Profluus in lacrimis depulit contagia carnis
cunctis carissimus, exuberanti gracia polle[n]s.
parcus in abundantia, locuplex egentibus vixit,
septies denos presentis evi peragens annos,
tria sacer pontifex pariterq(ue) septena
religiosæ vite explevit tempore lustra.

Cet évêque Jean siégea aux conciles de Tarragone en 516 et de Girone en 517.

A Valence, on découvrit en 1770, dans les fondations d'une maison voisine de l'église San Salvador, l'épitaphe d'un évêque dont le nom manque [4], et l'*Anthologia hispana* nous a conservé l'épitaphe de l'évêque Justinien.

A Braga, chef-lieu de district à cinquante kilomètres nord-nord-est de Porto, trois pièces concernant le célèbre évêque Martin, convertisseur des Suèves :

a) Versus beati Martini Dumiensis episcopi in basilica.

POST EVANGELICVM BISSENI DOGMA SENATVS
QVOD REGNVM XPI TOTO IAM PERSONAT ORBE
POSTQVE SACRVM PAVLI STILVM QVO CVRIA MVNDI
VICTA SVOS TANDEM STVPVIT SILVISSE SOFISTAS
ARCTOVS MARTINE TIBI IN EXTREMA RECESSIT
PANDITVR INQVE VIA FIDEI PATET IN VIA TELLVS
VIRTVTVM SIGNIS MERITORVM ET LAVDE TVORVM
EXCITAT AFFECTVM XPI GERMANIA FRIGENS
FLAGRAT ET ACCENSO DIVINI SPIRITVS IGNE
SOLVIS AB INFENSO OBSTRICTAS AQVILONE PRVINAS
IMMANES VARIASQVE PIO SVB FOEDERE XPI
ADSCISCIS GENTES : ALAMANNVS SAXO TORINGVS
PANNONIVS RVGVS SCLAVVS NARA SARMATA DATVS
OSTROGOTHVS FRANCVS BVRGVNDIO DACVS ALANVS
TE DVCE NOSSE DEVM GAVDENT TVA SIGNA SVEVVS
ADMIRANS DIDICIT FIDEI QVO TRAMITE PERGAT
DEVOTVSQVE TVIS MERITIS HAEC ATRIA CLARO
CVLMINE SVBSTOLLENS XPI VENERABILE TEMPLVM
CONSTITVIT QVO CLARA VIGENS MARTINE TVORVM
GRATIA SIGNORVM VOTIS TE ADESSE FATETVR
ELECTVM PROPRIVMQVE TENET GALLIA GAVDENS
PASTOREM TENEAT GALLICIA TOTA PATRONVM

b) Item. Ejusdem in refectorio.

NON HIC AVRATIS ORNANTVR PRANDIA FVLGRIS
ASSYRIVS MVREX NEC TIBI SIMMA DABIT
NEC PER MVLTIPLICES ABACO SPLENDENTE GAVESSAS
PONENTVR NITIDAE CODICIS ARTE DAPES.
NEC SCYPHVS HIC DABITVR RVTILO CVI FORTE METALLO
CRVSTATVM STRINGAT TORTILIS ANSA LATVS.
VINA MIHI NON SVNT GAZETICA CHIA FALERNA
QVAEQVE SARAPTENO PALMITE MISSA BIBAS.
SED QVIDQVID TENVIS NON COMPLET COPIA MENSAE
SVPPLEAT HOC PETIMVS GRATIA PLENA TIBI.

[1] F. Fita y Colomé, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1887, t. x, p. 342; E. Huebner, *Inscript. christ.*, *Suppl.*, p. 48, n. 363. — [2] H. Florez, *España sagrada*, t. x, p. 328. — [3] J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II *a*, p. 294; Buecheler, *Carmina epigraphica*, 1895, t. I, n. 699; E. Huebner, *Inscr. Hisp.*, *Suppl.*, p. 84, n. 413. — [4] E. Huebner, *Inscriptionum Hispaniæ christianarum*, *Supplementum*, in-4. Berolini, 1900, *op. cit.*, p. 59, n. 184.

c) Epitaphium ejusdem.

PANNONIIS GENITVS TRANSCENDENS AEQVORA VASTA
CALLICIAE IN GREMIVM DIVINIS NVTIBVS ACTVS
CONFESSOR MARTINE TVA HAC DICATVS IN AVLA
ANTISTES CVLTVM INSTITVI RITVMQVE SACRORVM ·
TEQVE PATRONE SEQVENS FAMVLVS MARTINVS EODEM
NOMINE NON MERITO HIC IN XPI PACE QVIESCO

a) Tit.: *in vasilica* (ms. Paris, *8093*); om. *beati* (ms. Paris, *2832*); — ligne 3 : *Postque stilum Pauli sacrum* (*2832*, Peiper); — ligne 4 : *stipuit* (*8093*); — lign. 8 : *Excit in* (*2832*); *Excitat in* (*8093*); Sirmond omet *in*; la lecture primitive *Exit in affectum* peut être défendue (Rossi); — ligne 10 : *solbit* (*8093*); *Solvit* et ensuite *Solvis* (*2832*); *Solvit, strictas* (Sirmond); *Solvis* (Rossi); *Solvit* (Huebner); *obstrictus* (ms. d'Eugène de Tolède); — ligne 12 : *Adscisis* (*8093*); *Toringus* pour *Thuringus* (Huebner); — ligne 13 : *Sclabus* (*8093*); *Nara* et *Datus*, peut-être Nara en Afrique et Datus en Thrace (Huebner); — ligne 14 : *Ostrogotus* (*8093*); — ligne 15 : *Suebus* (*8093*); — ligne 17 : *hec* (*8093*); — ligne 18 : *sustollens* (*2832*); *benerabi templum* (*8093*); — ligne 20 : *adesse precatur* (Sirmond); leçon arbitraire (Rossi); — ligne 22 : *Gallæcia* (*2832* et Sirmond); — lignes 2, 7, 15, 20 : allusions aux miracles de saint Martin de Braga.

b) Dans *2832*, ce texte est transcrit le troisième et non le deuxième; — ligne 2 : *Assirius dedit* (*8093*); *sigma* (Sirmond), néanmoins *simma* doit être maintenu comme étant l'orthographe commune au IVe siècle et depuis; — ligne 3 : *abacho* (*8093*); *gavessas* (*8093*, *2832*); *gabessas* (ms. d'Eugène de Tolède); *cavernas* (Sirmond); Rossi fait dériver *gabessas* de *gabata* ou *gavata;* cf. Ennodius, *Epigramma*, I, II, 22 : *de compostile* (repositorio) *habente septemgabatas*, et il propose de corriger *gavellas* en *gavatellas*, qui seraient des *gabatæ* de petite dimension; Peiper et Huebner renvoient toutefois à Du Cange, *Glossarium*, au mot *Cabessa, Cabestrus;* — ligne 4 : *nitide quodicis* (*8093*); ligne 5 : *davitur* (*8093*); *foret* (*8093*); — ligne 6 : *stringat* (Sirmond); — ligne 7 : *mici* (*8093*); *vina Gazetica, Chia, Falerna*, vins de Gaza, de Chio, de Falerne; — ligne 8 : *queque saraptheno, vivas* (*8093*); pour *Sarapteno*, lire *Sareptano* (Huebner); cf. Sidoine Apollinaire, *Carmina*, XVII, 15, 16; J. Marquardt, *Privatleben der Römer*, 2e édit., 1886, p. 456; — ligne 9 : *Set* (*8093*); *mense* (*8093*).

c) Tit. : *Epitafion* (*8093*), sans autre désignation; — ligne 1 : *Parmonis, e cora basta* (*8093*); — ligne 2 : *Gallicie, hactus* (*8093*); *Galleciæ* (*2832*); — ligne 3 : *dicatur* (Sirmond); la véritable leçon des mss. *dicatus* avait été conjecturée par Henschen, *Acta sanct.*, mart. t. III, p. 88, et par Galland, *Bibl. Patrum*, t. XII, col. 288; — ligne 4 : *instituit* (Sirmond); — ligne 6 : *Nomen* (*8093*); dans *Revue critique*, 4 février 1884, p. 105, on a corrigé : *Christi hic in pace*, mais, écrit Rossi : *contra codicum consensum lectio mutanda non est.*

C. Caietanus, *Sanctorum trium episcoporum, Isidori Hispalensis, Ildefonsi Toletani, Gregorii cardinalis Ostiensis vitæ*, Romæ, 1606, p. 10, publiait les épitaphes métriques des saints Isidore, Léandre, Florentina, d'après un *vetustissimo manu scripto litteris gothicis codice, qui apud Nicolaum Fabrum Parisiis asservabatur*. Ce manuscrit de Nicolas Le Febvre passa dans la bibliothèque Colbert avant d'entrer à la Bibliothèque du Roi, c'est aujourd'hui le ms. Paris, Bibl. nationale, *fonds latin 8093*, du VIIIe siècle. C'est dans ce manuscrit que J. Sirmond copia les pièces, qu'il corrigea un peu arbitrairement et qu'il publia dans *Eugenii Toletani opuscula*, Parisiis, 1619, p. 57, ensuite dans ses *Opera*, t. II, Parisiis, 1698, p. 907, et reproduit dans H. Florez, *España sagrada*, t. XV (1787), p. 383, et *P. L.*, t. LIX. Peiper, dans son édition *Alcimi Aviti*, des *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, Berolini, 1883, t. VI *b*, p. 194, recourut au manuscrit. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., t. II *a* (1888), p. 255, n'avait pu identifier le ms. signalé par Cajetan et croyait perdu ou égaré celui qui avait servi à Sirmond; il fut mis sur la voie de l'identification par L. Delisle, p. 269, note. C'est d'après deux manuscrits qu'il a édité les trois épigrammes de Braga : ms. *Paris 8093* (fol. 32, 32') et ms. *Paris 2832*. Il existe un autre ms., à Madrid, décrit par P. Ewald, dans *Neues Archiv*, t. VI, p. 316-318, et que Huebner a utilisé. L'intérêt particulier du ms. *Paris 8093* est d'être écrit en Espagne, en caractères wisigothiques et conformément à la prononciation usuelle du pays. E. Huebner, *Inscript. christ., Supplem.*, p. 65, n. 379.

J.-B. De Rossi, *op. cit.*, p. 269, suppose que *a* était placée au-dessus de la porte principale de la basilique,



4185. — Inscription du prêtre Britto.
D'après E. Huebner, *op. cit.*, p. 9, n. 305.

ainsi qu'on en a des exemples dans les basiliques Libérienne et Eudoxienne à Rome; le texte est trop long, semble-t-il, pour avoir été placé dans l'abside. Quant à *c*, quoi qu'en ait dit Tamayo Salazar, *Martyrol. Hispan.*, 20 mars, ce ne peut être l'ouvrage de saint Isidore de Séville, parce que la rédaction est de Martin de Braga lui-même, qui avait marqué son tombeau dans la basilique élevée par lui sous le vocable de saint Martin de Tours, ce qui explique le *nomine non merito* que saint Isidore n'eût certes pas écrit et probablement pas pensé. Cf. S. Isidore, *Opera*, édit. Arevalo, t. II, p. 7, proleg., III, c. LXXXI.

2. *Prêtres, etc.* — Les épitaphes qui mentionnent des prêtres nous apprennent en général bien peu de chose; en voici des spécimens :

584. Beja, α+ω, *Severus pr(e)sbil(er), famulus Chr(ist)i, vixit ann(os) 55, requievit in pace D(omi)ni XI kal(endas) novembres, era 622* [1].

706. Mertola. +. *Afranius pr(es)b(yter), decessit in pace D(omi)n(i) n(ostri)Jes(u) Chri(sti), d(ie) V-*

[1] E. Huebner, *op. cit.*, n. 3; *Suppl.*, p. 3, n. 3.

id(us) febr(uarias) era 744; m(emoriae) b(onae) [1].

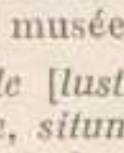
546. Mertola. +. *Britto, presb(yter), vixit annos 65, requievit in pace D(omi)ni d(ie) nonas agustas era 584* [2] (fig. 4185).

522. Mertola. +. *Romanus, presb(yter), famulus Dei, vixit ann(os) 75; requievit in pace D(omi)n(i) d(ie) XV ka(l....)s, era 560* [3].

2 mars 489, à Mertola, tablette de marbre de 1 m. 14 sur 0 m. 47, conservée au musée ethnographique de Lisbonne [4] :



SATIRIO PR BR MINIS
TRAVIT IN PRESBITERIO
ANN XIII RCSSIT IN
PACE DOMINI NI HS XI
Ð VI N MARTIAS
ERA DXXVII MEM
OR NI REQVIESCET



Satirio, presbyter, ministravit in presbiterio annos tredecim, recessit in pace Domini nostri Jesu Christi, die VI nonas martias, era 527; memor nostri requiescet.

537. Mertola. + *Simplicius, pr(es)b(yter), famulus Dei, vixit an(nos) 59, requievit in pace D(omi)ni, d(ie) VIII kal. septembres, era 575* [5].

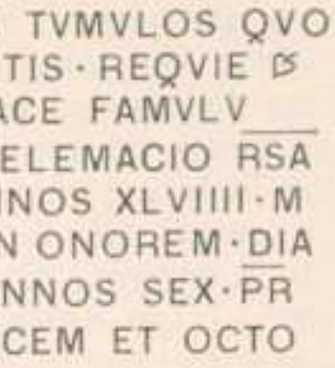
619. Séville. *Saturninus præsbiter, famulus Dei, vixit annos plus minus 53, recessit in pace sub d(ie) II id. novemb(ris), era 657* [6].

589. Grenade. + *In nomine D(omi)ni* [?*Pos*]*sidius, in Chr(ist)i nomine pr(es)b(i)t(er), recessit in pace die duodecimo* [*kal(endas)*] *maias anno* [*pri*]*mo domni n(o)s(tr)i* [*Steph*]*ani ep(i)sc(o)pi.* Trouvée dans le cimetière chrétien près d'Asquerosa, à *el Soto de Roma* à une lieue et demie de Pinos de la Fuente. Remarquer la substitution d'une date épiscopale à l'ère provinciale [7].

693. Dans la vallée de Guadamur, près de Guarrazar, dalle de marbre encastrée dans le mur d'une chapelle, transportée depuis au musée de Madrid [8] :

Quisquis hunc tabule [*lustra*]*ris titulum hujus,*
[*Ecce*] *locum respice, situm* [*perquire v*]*icinum.*
Malui abere [*sacrum loc*]*um* [*sacer ipse minister*].
Annis sexsa[*ginta p*]*eregi tempora* [*vite*]. [*endum,*
[*Fune*]*re perfunctum s(an)c(t)is* [*com*]*mendo tu-*
[*Ut cu*]*m flamma vorax ve*[*n*]*iet comburere terras,*
Ce[*li*]*bus s(an)c(t)orum merito sociatus resurgam*
Hic vite curso anno finito Crispinus
Pr(e)sb(y)t(er) peccator in Chr(ist)i pace quiesco.
Era DCC c[*um*] *XXXI*

A la *Torre de Ninches*, à une lieue et demie de Baeza, province de Jaen, une épitaphe nous donne les années de sacerdoce et de diaconat du défunt [9] :



+ IN OS TVMVLOS QVO
S·CERNITIS·REQVIE Ƀ
IN PACE FAMVLV
S·DEI·TELEMACIO RSA
VIXIT ANNOS XLVIIII·M
AN SIT IN ONOREM·DIA
CONII ANNOS SEX·PR
S RI·DECEM ET OCTO

In hos tumulos, quos cernitis, requiescit in pace famulus Dei Telemacio presbyter sanctissimus, vixit annos 49, mansit in honorem diaconii annos 6, presbyterii 18.

A Tarragone, une épitaphe nomme le *prêtre d'une ville*, mais on ne peut identifier celle-ci avec les *Albite* de la Galice; peut-être est-ce Albi, sur la route de Tarragone à Lérida, à huit lieues de Tarragone [10] :

IN ISTO LOCO
SEPVLTVS ES
TEVTICIVS
PRESBITE
R CIVITATI
S ALBITA
NE

A Mérida : *Orbanus prs famulus dī vixit annos LXXV, menses sex, requievit in pace d. septimo idus augustus era dlui* [11], en l'année 518.

VI[e] siècle. A Mérida, un diacre : + ἔνθα κατα[κί]τη Σανβ... διάκον[ος] βίς ἰνδε[κτίωνος]...ἰη... [12].

595. Alanja. + *Justus diaconus, famulus Dei, vixit annos 31, requievit in pace d(ie) non(as) maias, era 633* [13].

VII[e] siècle. Merida. Un *clericus confessor*; voir, parmi les formules, l'inscription : + *Quisquis conspicis.* Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 517.

525. Merida. Un *princeps cantorum*, voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2473.

566. Mertola. *Tyberius* [*l*]*ictor, famulus Dei, vi(xit) annos plus minus 14, mens(es)qu*[*e*] *9, requievit in pace Domini die XIII kalendas junias era 604* [14].

729. Taveira, + *Adulteus clericus v(ixit) an(nos) X, r(equie)v(i)t in p(a)c(e) d (ie) III ed(us) jan(uarias)* [*era*] *729* [15].

Merida. *Lupercus, fidelis, receptus in pace, vixit an(nis) 30* [16].

543. Arahal. *Fulgentius, monachus, famulus, Chr(ist)i, vixit annos plus minus 45, recessit in pace die VI kal januarias, era 581* [17].

588. Arcas, α+ω. *Florentia virgo Chr(ist)i, vix(it) ann(os) 21 et vita brevi explevit tempora multa; obdormivit in pace Jesu quem dilexit kal. april. era 626* [18].

5° *Édifices civils.* — A Merida, une longue inscription versifiée se lisait sur le pont de la ville :

Incipiunt versi in ponte Emeritensi inscripti.
Solberat antiquas moles ruinosa vetustas,
lapsum et senio ruptum pendebat opus.
Perdiderat usum suspensa via per omnem
et liberum pontis casus negabat iter.
Nunc tempore potentis Getarum Ervigii regis,
quo deditas sibi precepit excoli terras,
studuit magnanimus factis extendere nomen
veterum et titulis addit Solla suum.
Nam postquam eximiis nobabit mœnibus urbem,
hoc magis miraculum patrare non destitit.
Construxit arcos, penitus fundabit in undis
et mirum auctoris imitans vicit opus.
Nec non et patriæ tantum cr[*e*]*are munimen*
sumi sacerdotis Zenonis suasit amor.
Urbs Augusta felix mansura per sæcula longa
nobate studio ducis et pontificis. Era dcci

Cette pièce est transcrite dans le manuscrit de Tolède, entré depuis 1870 à la bibliothèque de Madrid et contenant les poésies de Dracontius et des autres versificateurs espagnols, manuscrit qu'a eu sous les yeux Michel Ruiz de Azagra. L'original comporte d'innombrables ligatures qui ne font qu'ajouter une difficulté.

[1] *Suppl.*, p. 7, n. 302. — [2] *Suppl.*, p. 9, n. 305. — [3] *Suppl.*, p. 11, n. 311. — [4] *Suppl.*, p. 11, n. 312. — [5] *Suppl.*, p. 12, n. 313. — [6] *Inscript.*, p. 21, n. 69. — [7] *Op. cit.*, p. 34, n. 116. — [8] J. Amador de los Rios, *El arte latino bizantino el España*, 1861, p. 171; E. Huebner, *op. cit.*, p. 50, n. 158; *Suppl.*, p. 174; A. Guerra, *Monum. arquit. de España* fasc. 45. — [9] Huebner, *op. cit.*, p. 56, n. 174; *Suppl.*, p. 74; VII[e] siècle. — [10] E. Huebner, *op. cit.*, p. 61, n. 189. — [11] *Boletin*, 1904, t. XLV p. 447; *Anzeiger fur christ. Arch.*, dans *Römische Quartalschift*, 1905, t. XIX, p. 98. — [12] Huebner, *op. cit.*, q. 12, n. 41. — [13] *Suppl.*, p. 133, n. 525; cf. p. 35, n. 120; *Recciswinthus diaconus.* — [14] *Suppl.*, p. 13, n. 314. — [15] *Suppl.*, p. 5, n. 299. — [16] *Suppl.*, p. 27, n. 339. — [17] *Inscript.*, p. 26, n. 93. [18] *Ibid.* p. 7. n. 21.

L'ère est indiquée à la fin de l'inscription d'une façon peu claire, mais comme le roi Erwige se trouve nommé dans ce petit poème et que son synchronisme est 680-687, il s'ensuit qu'on peut reconstituer la date exacte de l'ère 701, ou 663 après Jésus-Christ [1].

C'est une bonne fortune de rencontrer une inscription chrétienne décrivant l'aspect fortifié d'une ville; nous la croyons unique en son genre. Elle a été trouvée à Carthagène, en 1698, dans le monastère de *Santa Maria de las Mercedes*, et conservée jusqu'en 1756 près de la fontaine *Santa Catarina*, encastrée ensuite sur l'arc de la *puerta de Madrid*, et depuis sur le balcon de l'hôtel de ville. A une date postérieure à la gravure, une main s'est permis de parsemer l'inscription de points jetés presque au hasard, sous prétexte de ponctuation [2]:

O R QVISQVIS ARDVA TVRRIVM MIRARIS CVLMINA
VESTIBVLVMQ· VRBIS DVPLICI PORTA FIRMATVM
A DEXTRA LEVAQ BINOS PORTICOS ARCOS
QVIBVS SVPERVM PONITVR CAMERA CVRVA CONVEXAQ·
5 COMENCIOLVS SIC HAEC IVSSIT PATRICIVS
MISSVS A MAVRICIO AVG· CONTRA HOSTES BARBAROS
MAGNVS VIRTVTE MAGISTER MIL· ⊏ SPANIAE
SIC SEMPER HISPANIA TALI RECTORE LAETETVR
DVM POLI ROTANTVR DVMQ ⊏ SOL CIRCVIT ORBEM
10 ANN· VIII AVG· IND VIII

ORA. *Quisquis ardua turrium miraris culmina vestibulumq(ue) urbis duplici porta firmatum, dextra levaq(ue) binos porticos arcos, quibus superum ponitur camera curva convexaq(ue).*

Comenciolus sic hæc jussit patricius, missus a Mauricio Aug(usto) contra hostes barbaros, magnus virtute magister mil(itum) Spaniæ.

Sic semper Hispania tali rectore lætetur.

Dum poli rotantur dumq(uè) sol circuit orbem

Anno 8° augusti, indictione 8ª.

L'empereur Maurice monta sur le trône le 13 août 582, sa huitième année commence donc le 13 août 589; c'est entre cette date et le 13 août 590 que l'inscription a été rédigée; on peut même resserrer cette chronologie, puisque nous savons que Comenciolus fut envoyé en Thrace en 589; c'est donc dans l'un des cinq derniers mois de cette année que prend place l'inscription [3].

Un monument d'un grand intérêt historique est ce linteau de porte en marbre, trouvé en 1669 à Alcala de Guadaira, à 16 kilomètres de Séville, et conservé aujourd'hui à la fabrique de porcelaine de la Cartuja [4]:

P ✝ IN NOMINE DOMINI ANNO FELICITER
[SECVNDO REGNI DOM
NI NOSTRI ERMENIGILDI REGIS QVEM PER-
[SEQVITVR GENETOR
SVS DOM·LIVVIGILDVS REX IN CIBITATE
[ISPA*(lensi)* DVCTI AIONE

✝ *In nomine Domini, anno feliciter secundo retue domini nostri Erminigildi regis, quem persequitur genetor sus dom(nus) Liuvigildus rex in cibigna Ispalensi, ducti Aione.* Ces deux derniers mots sont malaisés à entendre.

A Martos, une longue inscription semble se rapporter à un conflit survenu entre la ville et un seigneur inconnu [5]. Au monastère de San Salvador de Veirão, près de Braga, cette dédicace du 20 mars 485 [6]:

IN NE DNI PERF ECTVM EST TEMPLVM H VNC PER M ARISPALLA DO VOTA
SVB DIE XIII K AP ER DXXIII · REG NANTE SERE NISSIMO VE REMVNDVRE X

In nomine Domini perfectum est templum hunc per Marispalla Deo vota; sub die XIII kalendas apriles, era 523, regnante serenissimo Veremundu rex.

6° *Formules.* — Parmi les inscriptions dont le principal intérêt réside dans des formules, nous pouvons citer celles-ci :

A Alcacer de Sal (= *Salacia*), district de Setubal, au couvent de Saint-Antoine, encastrée dans le mur de la chapelle des « onze mille vierges », à main droite en entrant; transportée depuis à Sétubal et, de là, probablement à Lisbonne [7]:

R
A ω SINTICIO ⊏ FAMVLVS DI
COGNOMENTO DI DOMVM
PATERNO TRΛENS LINEΛ GETARVM
HVIC RVDI TVMVLO IΛCENS ⊏
5 QVI HOC SECVLO XII
CONPLEVERΛT LVSTROS
DIGNVM DEO IN PΛCE ⊏
COMMENDAVIT ISPIRITVM
SVB Ð VII Ð AGVSTAS ⊏
10 ER DCLXX ⊏ TIBI DETVR PΛX Λ DO

Sinticio famulus D(e)i, cognomento D(e)i domum paterno, tra[h]ens linea(m) Getarum, huic rudi tumulo jacens. Qui hoc seculo XII compleverat lustros, dignum Deo in pace conmendavit ispiritum, sub d(ie) VI id(us) agustas. Er(a) 670. Tibi detur pax a D(e)o.

Les différentes copies de cette inscription concordent entre elles, sauf sur des détails insignifiants. Sinticio n'est signalé par aucun autre document, nous savons qu'il portait le surnom que son père avait porté avant lui; *Dei domum*, faute évidente, pour *Dei donum*, ce qui rappelle la catégorie de noms formés sur le modèle d'*Adeodatus*, ou *Quodvultdeus*. La mention d'origine : *traens lineam Getarum* doit s'entendre en ce sens : *originem ducens a Getis*. L'ère 670=632 après Jésus-Christ.

Sur le territoire de Beja, province d'Alemtejo, une inscription mentionne un *armiger*, un écuyer, à qui sa mère procura cette tombe à l'âge de dix-neuf ans et sept mois. La mère ajoute deux mots qui montrent l'idée de patrie toujours vivace chez ceux qui en sont éloignés. Sinticio se réclamait de son extraction gète,

[1] Mariana, *Historia de rebus Hispaniæ*, in-fol., Toleti, 1592, p. 279; Moreno de Vargas, *Historia de la ciudad de Merida*, in-4°, Madrid, 1633, fol. 23; Florez, *España sagrada*, t. XIII, p. 223; E. Huebner, *op. cit.*, n. 23 *a*; J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1887, t. II *a*, p. 256; Buecheler, *Carm. epigr. latina*, n. 900. — [2] Nasarre, *Prolog.* à la *Paleografia* de Esteban Terreros, d'après une copie de Montanaro; Noguera, *Hist. de reb. Hispaniæ* de Mariana, édit. de Valence, 1785, t. II, p. 140; Florez, *España sagrada*, t. IV, p. 61; Lumiares, *Inscripciones de Carthago nova*, 1796, p. 73, n. 27; Masdeu, *op. cit.*, t. IX, p. 148, n. 1; E. Huebner, *op. cit.*, p. 57, n. 176; *Suppl.*, p. 75; Buecheler, *Carm. epigr. lat.*, n. 299. — [3] Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 151 sq. — [4] Florez, *España sagrada*, t. V, p. 188; Trigueros et Gonzalez de Leon, dans *Memorias literarias. Historia de la real Acad. Sevillana*, 1773, t. I, p. 75, pl. I; Velasquez de Vasco, *Congeturas sobre las medallas de los reyes Godos y Suevos de España*, in-4°, Malaga, 1759; Mariana, *Historia de rebus Hispaniæ*, Valentiæ, 1785, t. II, p. 537; E. Huebner, *Inscript. christ.*, p. 22, n. 76; *Suppl.*, p. 41, n. 76; *Monumentos architectonicos de España*, fasc. 52, pl. fig. 7; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 260 sq. — [5] E. Huebner, *op. cit.*, p. 30, n. 108; *Suppl.*, p. 54, n. 108. — [6] Hieronimo da Cunha Almeida, abbé de Bitaraës, *Juizo historico sobre o letreiro que se achon em uma pedra no mosteiro de Vairão da ordem de S. Bento en 1608*, ms. de 1637, à la bibl. publ. de Porto, *A 702*; J. P. Ribeiro, dans *Memorias da litteratura Portugueza*, 1793, t. V, p. 423; E. Huebner, *op. cit.*, p. 43, n. 135; *Suppl.*, p. 65, n. 135; Veremund est un roi suève; cf. Fr. Goeres, *Ein Suevenkönig Veremund* dans, *Forschungen zur älteren Geschichte*, 1874, t. XIV, p. 405 sq. — [7] Huebner, *op. cit.*, n. 2, d'après un dessin de Em. de Gama Xaro, de Setubal; *Suppl.*, p. 5, n. 2.

comme le jeune *armiger* semble s'excuser d'être enterré en terre étrangère [1] :

ARMIGER · FID ANN·
XVIIII · MI· VII SEVERA
MA · FILIO PIENTISSI
MO·LOCO·PEREG*rino*
MEMOR*iam f.c.*

Ces inscriptions d'étrangers présentent souvent des formules particulières à leur patrie, et cette circonstance permet quelquefois de déterminer la nationalité de ces voyageurs [2]. Nous en avons des exemples en Italie septentrionale ; la formule, si rare partout ailleurs : *contra votum*, est si profondément entrée dans l'usage qu'on la rencontre à Turin, à Tortone, à Milan, à Brescia, à Civita di Friuli, à Aquilée, où païens et chrétiens l'emploient également. Or, sur un marbre de Rome, on rencontre cette formule [3] et aussitôt cette indication : *civis Ticinensis*, indiquant la patrie du défunt en même temps que la formule spéciale à sa région d'origine. Les quelques éléments de démonstration que nous fournit l'Espagne ne sont pas négligeables. Tandis que le formulaire chrétien supprime dans les épitaphes latines l'indication de la filiation du défunt, cette mention persiste dans les inscriptions grecques [4]. Une épitaphe trouvée à Carthagène et consacrée à Thomas, fils d'Étienne, atteste, pour sa part, l'importation faite par des étrangers d'une formule inusitée dans le pays où ils sont venus vivre et mourir [5] :

ΘΩMC
ΥΙΩSCC
ΤЄΦΑΝ
ΟΥЄΜΘΑ
ЄΤΤΑΗRΩ
ΘΗΜЄΤΑЄΙ
PHN.HCMЄ
NIMЄTO
o Δ o o

☩

Θομᾶς υἱὸς Ἐστεφάνου ἔνθα ἐταφρώθη μετὰ εἰρήνης. Μέμνησο...

A la chapelle de Seixas, près d'Arcas, à deux lieues environ de Lamego, province de Beïra Alta (Lusitanie), sur une tablette de marbre ayant servi de couverture à un puits, une épitaphe offre une citation arrangée d'une sentence du livre de la Sagesse, IV, 13 : *consummatus in brevi explevit tempora multa* :

A + ω
FLORENTIA VIRGO
XPI · VIX · ANN · XXI · ET VI
TA · BREVI · EXPLEVIT · TE
MPORA · MVLTA · OBDORMI
VIT·IN PACE IESV·QVEM DILE
XIT·KAL·APRIL·ERA·DCXXVI

Florentia, virgo Chr(ist)i, vix(it) ann(os) 21 et vita brevi explevit tempora multa, obdormivit in pace Jesu quem dilexit, kal(endas) aprilis era 626, c'est-à-dire le 1er avril de l'an 588.

La formule : *obdormivit in pace Jesu* est tout à fait exceptionnelle; mais l'usage des citations scripturaires n'est pas rare en Espagne, nous les rencontrons jetées à pleines mains dans une inscription de Merida, non datée, mais que l'aspect des caractères invite à placer vers la fin du VIIIe siècle. Est-elle chrétienne? On en peut douter! Le défunt est fils d'un rabbin et il semble bien n'avoir pas rompu avec la croyance de son père; néanmoins, les éditeurs de ce texte l'ont classé parmi les inscriptions chrétiennes et le défunt Siméon n'est plus en état de nous apprendre ce qu'il en pense [6] :

IH*(ovah?)* SIT NOMEN[*benedictum quod*
VIVIF*(i)*CAT ET MOR[*tem* . . . . .
PAVSAT IN SEPVLC[*ro Simeon fi.*
LIVS DE REBBI SE[*muel*. . . . .
SV̄PORANS IN SOR[*te*. . . . . .
TVS IN LIGATORIVM[. . . . . .
CISA PERETI PORTA[*m paradisi?* . .
INGREDE CVM PACE V[*ixit annos pl. m.*
LXIII REPLETVS SA[*pientia* . . . .
PREDVCENS ARTEMI[. . . . . .
EGO SIMEON FILIVS DE REBBI SA[*muel*
[*pro*]MISSAM PAX [. . . . . .

d'après une copie manuscrite de Fernandez et un estampage de Huebner; les suppléments des lignes 1, 2, 3, 5, 9 sont de ce dernier, ceux des lignes 4, 8, 11, 12 sont de F. Fita, qui renvoie aux passages suivants de l'Écriture : Exod., XXXV, 31 ; I Rois, I, 6; XXV, 29; Esther, XIII, 7; Psaumes, III, 6; LXXI, 17.

A Mérida encore, dans une maison de la *calle de Alfonso IX*, n. 18, a été trouvée une tablette de pierre mesurant 0 m. 56 sur 0 m. 58, mais dont la partie inférieure manque [7]. C'est un exemple bien copieux d'anathèmes adressés au violateur de la tombe, s'il s'en rencontre un, et le rédacteur était tout imprégné de réminiscences bibliques qui, d'ailleurs, sont assez généralement de style comme on l'a déjà fait voir. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1935, fig. 517 *.

† QVISQVIS CONSPICIS HOC SEPVL
TVRE OPVS EOLALII CLERICI CONFESSORI
ABTVS EST LOCVS ⊱ SED SI QVIS
VERO HOC MONVMENTVM MEVM
INQVIETARE VOLVERIT SIT ANATHE
MA PERCVSSVS LEBRA GEZIE
PERFRVATVR ET CVM IVDA
TRADITORE ABEAT PORTIO
NEM ET A LEMINIBVS ECLESIE
SEPARETVR ET A COMMVNI
ONEM SCM SEC NIS

Quisquis conspicis hoc sepulture opus, Eolalii clerici confessori abtus est locus, sed si quis vero hoc monumentum meum inquietare voluerit, sit anathema percussus lebra Gezie perfruatur et cum Juda traditore abeat portionem et a leminibus eclesie separetur et a communionem s(an)c(ta)m sec[lusus eter]nis [suppliciis condemnetur cum diabolo et angelis suis.]

Le masculin *Eolalius* a été probablement formé d'après le vocable *Eulalia*, si répandu en Espagne et principalement à Mérida, centre du culte de la sainte martyre. Le P. Fidel Fita a montré, en recourant au canon neuvième du premier concile de Tolède, qu'Eulalius, *clericus confessor*, avait dû remplir la charge de chantre ou de psalmiste; il suppose, avec peu de vraisemblance, que le titre de *confessor* équivaut à celui de pénitent, d'après ces mots de saint Isidore : *confessio est... dum quisque confitetur sua peccata petendo indul-*

[1] Huebner, *op. cit.*, n. 7; *Suppl.*, p. 3, n. 7. — [2] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 467. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, 1720, p. 441. — [4] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9447; cf. 9294*b*, 9423; Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 125; t. II, p. 604. — [5] E. Huebner, *op. cit.*, n. 178. — [6] J. Fernandez, *Inscriptiones Emeritenses*, ms., n. 105; E. Huebner, *op. cit.*, p. 11, 34; F. Fita y Colomé, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1890, t. XVI, p. 447. Huebner, dans sa *præfatio*, p. X, le reconnait pour juif. — [7] F. Fita y Colomé, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1897, t. XXX, p. 497; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 25, n. 336. — [8] E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 291 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1276 *.

gentiam [1]. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2508, au mot CONFESSEUR. Les personnages de Giezi, frappé de la lèpre pour châtiment de sa désobéissance [2], et du traître Judas sont assez connus.

Nous quittons la Lusitanie pour l'Andalousie, l'ancienne Bétique, et nous retrouvons dans cette province les procédés en usage dans d'autres pays pour la composition des légendes épigraphiques. En Gaule, les rédacteurs d'inscriptions, devenus incapables d'adapter les textes aux individus, bousculent la phrase, le vers qu'ils transcrivent, le défigurent au point de le rendre parfois inintelligible [3]. En voici deux exemples, sans sortir de la province :

Au monastère San Basilio el Tardon, près de San Calisto (Hornachuelos), dans le district et à treize kilomètres ouest-sud-ouest de Posadas, province de Cordoue (Andalousie) [4] :

IVSTA FAMVLA CRISTI VIXIT ANNOS
PLVS MINVS LXVII
QUISQ·LEGIS TITVLVM LACRIMAS EFFVNDE
FREQ·HIC · SITVS EST IVVEN · PIETAT
INL ECLESIASQ · PETIT SECVRVS MABI
VI·VMBRA · RECEPTA IN PACE SVB DIE
IDVS NOVEMBRES ERA DCCI

Justa, famula C(h)risti, vixit annos plus minus 67. Quisq(ue) legis titulum lacrimas effunde frequentes. Hic situs est juvenis pietat(e) inl(ustris) [et ortu] Eclesiasq(ue) petit securus martur(is) umbra. Recepta in pace sub die idus novembres era 701 (13 novembre 663). Le lapicide a tout bonnement démarqué l'éloge gravé sur la tombe d'un chrétien: *...situs ...securus* et l'a appliqué à une chrétienne.

A Frejenal (ancienne *Nertobriga*), à la porte de l'église Saint-Michel, se voit l'épitaphe d'un abbé [5] :

IN NOMINE DOMINI HIC TVMVLVS HO
NORII ABBAT
RESPICIS ANGVSTVM PRECISA RVPE SEPVL
CRVM HOSPITIVM BEATISSIMI HONORII ABBA
TIS CELESTIA REGNA TENENTIS IN SECVLA
SAECVLORVM AMEN

In nomine Domini hic tumulus Honorii abbat(is). Respicis augustum precisa rupe sepulcrum hospitium beatissimi Honorii abbatis celestia regna tenentis in secula sæculorum. Amen.

Ce distique forme le début du poème funèbre composé par saint Jérôme en l'honneur de sainte Paule; transcription exécutée sans intelligence et qui se retrouve ailleurs. Voici l'épitaphe de sainte Paule :

Aspicis angustum præcisa rupe sepulcrum
Hospitium Paulæ est cælestia regna tenentis.

On voit ce que ce distique a eu à souffrir; d'ailleurs, il n'a pas été moins maltraité en Italie où nous le retrouvons à Atripalda [6] :

Respicis angustum precisa rupe sepulcrum
Hospitium Romuli levite est celestia regna tenentis.

Sur le seuil d'une église à Alanje, au lieu dit *las Arguijelas*, entre la rive droite de l'Ana et Torremejia, une plaque de marbre de 0 m. 37 de long sur 0 m. 26 de haut et 0 m. 04 d'épaisseur [7] :

Hic aditus *d*|ATVR XRO̅FORI SCI
ad limina sacra *s*|IT PERPETVA PAX
ingredientibus *et*|EGREDIENTIBVS

Sur la porte d'une chapelle ou d'un baptistère à Martos, 21 kilom. ouest-sud-ouest de Jaen (Andalousie), au lieu dit *el molino del Rey*, pierre de 0 m. 78 sur 0 m. 39 trouvée en 1896 [8] :

PANDITVR INTROITVS SACRATA LIMINA CR[*isto*]
CVRRITE CERTATIM GENTES POPVLIQVE VE[*nite*]
ET DONANTE DEO SITIENTES SVMITE VI[*tam*]

Cette formule finale se retrouve sur les marbres africains; elle offre d'ailleurs moins d'originalité que la suivante, sur une épitaphe de Jerez de la Frontera, trouvée chez M. de Campo Real, conservée *calle Larga*, n. 40. C'est un cippe mesurant 0 m. 46 de haut, 0 m. 32 de large, 0 m. 15 d'épaisseur [9] :

+ ABVNDANTIA FA
MVLA Δ MORE SITVM
VENERAT QVE NOMIN[*e*]
IN OC LOCVM CE[*l*]
SVM ASPICE NAM CIN[*is*]
EST EC MGN REGN N [*te*]
Δ NO VIXIT ANNOS PL

Abundantia, famula Dei, more situm venerat quo nomin[e] in [h]oc locum ce[l]sum; aspice : nam cin[is] est [ha]ec magna regnante D(omi)no. Vixit annos pl[us minus...., ce que Huebner interprète : *Abundantia, famula Dei nomine, quæ morte situm venerat in hunc locum celsum, aspice : nam (jam?) cinis est magna regnante Domino.*

Parmi les formules tirées des livres saints, une des plus remarquables est cette citation du livre de Job, XIX, 25, 26, sur une épitaphe de Paradas, district de Marchena, dans la province et à 46 kilomètres est-sud-est de Séville. Trouvée en 1761, elle est conservée au presbytère [10] :



CREDO QVOD REDEMPTOR
MEVS VIVET ET IN NOVISSIMO DIE
DE TERRA SVSSITABIT PELEM MEAM
ET IN CARNE MEA VIDEBO DOMI
NVM IVSTA FAMVLA DEI VI
XIT ANNO PL · M · L
RCS IN PACE D · VIII
IDVS FEBR

Credo quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra suscitabit pellem meam et in carne mea videbo Dominum.

Justa, famula Dei, vixit annos plus minus 50, recessit in pace die octavo idus februarias; 6 février d'une année inconnue, le VI[e] siècle probablement.

Une citation textuelle du nouveau Testament a été trouvée sur une sorte de tuile en terre cuite, de 0 m. 48 sur 0 m. 29 et 0 m. 052 d'épaisseur, dans le cimetière de La Zubia, à 5 kil. sud-sud-est de Grenade [11].

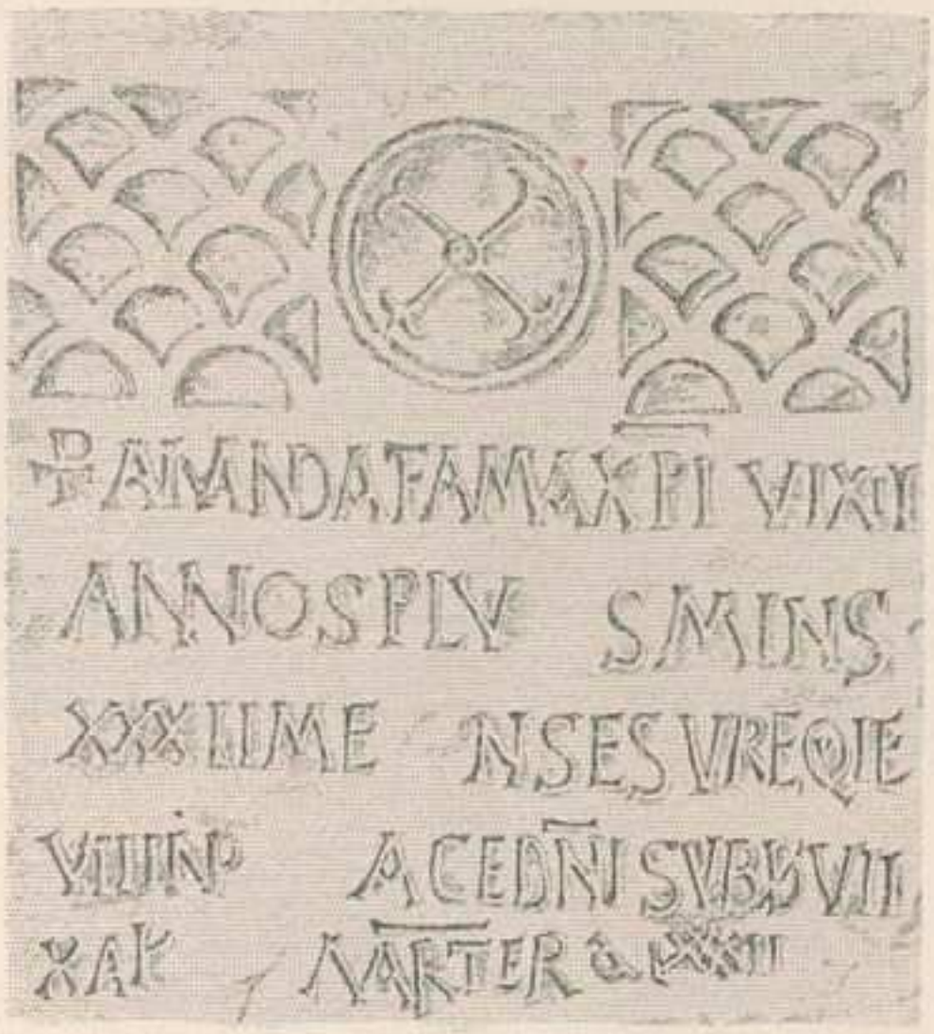
+ PAVPERES VOBISCVM
ABEBITIS ME AVTEM SENPER VO
BISCVM NON AVEƄITIS TV QVI LE
GIS INTELLIGE

Ce centon est emprunté à l'évangile de saint Matthieu : XXVI, 11 et XXIV, 15.

« Quelque part que me jette le sort, disait Paul Orose, les mêmes lois dominent, dictées par le même Dieu. Moi, Romain et chrétien, je rencontre partout des

[1] *Etymol.*, l. VI, c. XIX, n. 75. — [2] IV Reg., IV, 5-8. — [3] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, præf., p. LXXV. — [4] E. Huebner, *op. cit.*, n. 124; Buecheler, *Carmina epigraphica*, n. 723. — [5] E. Huebner, *op. cit.*, n. 49; E. Le Blant. dans *Journal des savants*, 1873, p. 356; J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II *a*, p. 226; Buecheler, *op. cit.*, p. 376, n. 789. — [6] *Corp. insc. lat.*, t. X, n. 1195; cf. *Acta sanct.*, février, t. II, p. 333. — [7] E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 45, n. 359. — [8] Emm. Gomez Moreno, *Antigüedades cristianas de Martos*, Granada, 1897, p. 15; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 56, n. 371. — [9] F. Fita, dans *Boletin*, 1887, t. X, p. 340; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 51, n. 366. — [10] E. Huebner, *op. cit.*, p. 27, n. 59. — [11] *Ibid.*, p. 61, n. 375.

chrétiens et des Romains [1]. » Cette remarque se vérifie une fois de plus dans les inscriptions d'Espagne, parmi lesquelles nous retrouvons les lois, les usages, les coutumes identiques exprimées par des formules semblables à celles des autres pays de l'Occident. Que le nom du défunt soit romain ou barbare, que sa race soit connue ou non, l'épitaphe est conçue, rédigée, d'après la règle commune. Sauf de rares exceptions, que pour cette raison nous ferons connaître séparément, la mention des liens d'ici-bas, parenté, patrie, profession, condition, est passée sous silence. Le défunt reçoit, garde son nom de baptême, reçoit l'épithète de *famulus Dei*, la mention du nombre d'années passées sur la terre et la date de sa mort; et c'est tout. D'une province à l'autre, les formules varient, mais en nombre trop peu considérable pour permettre d'affir-



4186. — Inscription d'Amanda *famula Christi*.
D'après Huebner, *op. cit.*, p. 7, n. 303.

mer qu'elles appartiennent à telle contrée à l'exclusion de toute autre [2].

FAMVLVS CHRISTI· 3, 324, 45, 46, 47, 93, 98, 180.
FAMVLA CHRISTI (fig. 4186). 14, 303, 309, 328, 329, 333, 66, 68.
FAMVLVS DEI. 9, 13, 301, 304, 307, 308, 311, 313, 314, 327, 19, 22, 25, 27, 29, 532, 32, 33, 36, 332, 342, 347, 42, 43, 44, 48, 356, 54, 56, 58, 60, 61, 64, 525, 67, 69, 365, 77, 78, 81, 369, 94, 118, 174, 395.
FAMVLA DEI. 17, 294, 304, 310, 316, 22, 26, 28, 30, 35, 337, 338, 340, 341, 52, 53, 72, 79, 82, 366, 367, 92, 394.
PVELLA CHRISTI. 316.
ANCILLA CHRISTI. 527.
VIRGO CHRISTI. 21.
VIRGO IMMACVLATA. 527.
VIRGO INTAMINATA. 364.
DEVOTA FAMVLA DEI. 51.
BONAE MEMORIAE. 18, 302, 326.
QVIEVIT IN PACE. 14, 54.
REQVIEVIT IN PACE· 48, 56, 527, 525, 394, 396, 329, 33.
QVIESCET IN PACE 101.
REQVIESCIT IN PACE. 94, 52, 53.
REQVIESCIT IN DNO. 112.
REQVIEVIT IN PACE. 3, 4, 9, 11, 12, 13, 17, 299, 301, 304, 308, 309, 310, 322, 327, 328, 22, 22, 25, 26, 27, 28, 32, 35, 332, 337, 338, 340, 341, 342, 347, 42, 43, 44, 157.
REQVIEVIT IN PACE DNI. 303, 305, 306, 307, 311, 313, 314, 316.
RECESSIT. 294, 182.
RECESSIT IN PACE. 295, 45, 356, 51, 58, 59, 60, 66, 67, 68, 69, 70, 365, 72, 73,77, 79, 81, 82, 84, 467, 93, 98, 102', 113, 114, 117, 395.
DECESSIT IN PACE. 410.
DECESSIT IN PACE D· N· I· C· 302.
RECESSIT IN PACE D· N· I· C· 312.
RECEPTVS IN PACE. 339, 47, 62, 46, 364.
RECEPTA IN PACE IN NOMINE XPI. 330.
REDIVIT IN PACE. 403.
RECESSIT FIDE DNI. 97.
DEPOSITVS IN PACE. 180.
IN PACE. 188.
HIC QVIEVIT. 188.
PLVS MINVS. 9, 303, 316, 45, 48, 58, 59, 60, 365, 72, 79, 81, 82, 84, 367, 369, 91, 93, 98, 394, 396; *plures vel minus*, 94.
FIDELIS CHRISTI. 117, 182.
DVLCIS ANIMA. 46.
VIXIT IN HOC SÆCVLO. 54.
MIGRAVIT AB HOC SAECVLO. 352.
IN HOC TVMVLO IACET. 60.
MORTVVS EST. 94.

Toutes formules parfaitement vagues, qu'on applique et qu'on prodigue sans scrupule et qui ne nous apprennent rien du tout ou peu s'en faut. On peut en dire autant de plusieurs autres encore. L'âge est indiqué avec peu de précision. Le nombre d'années, parfois le nombre des mois, mais il n'est guère question de supputer, comme en Italie ou en Gaule, les jours, les heures et les minutes : *Vixit annos*, ou *anno*, ou *annis*, avec ou sans fractions, 28, 31, 32, 42, 51, 53, 67, 113, 114, 157, 174, 186, etc.; souvent la réserve commode du *plus minus* dispense d'un calcul trop laborieux. La mention de l'âge, *cujus ætas*, *etatis sue*, ne se présente qu'exceptionnellement. Les mentions les plus développées se lisent généralement sur les inscriptions du v[e] siècle, la formule *in hoc sæculo* annonce le VII[e].

Les inscriptions dédicatoires ne se sont pas tout à fait affranchies de la terminologie païenne; on y rencontre les expressions :

CONSECRANDI. 115, 155, 181.
SACRANDI. 87, 175.
DEDICANDI. 50, 80, 85, 89, 100, 111.
AEDIFICANDI. 109, 115.
CONSTRVENDI. 119, 172.
CONSVMMANDI. 1.
FVNDANDI. 100.
PERFICIENDI. 135.
OFFERENDI. 146, 159-163.

Une même formule peut être employée pour une basilique, un autel, un tombeau, une oblation, comme c'est le cas pour :

IN NOMINE DOMINI. 4, 15, 49, 76, 88, 135, 153, 155, 172, 175, 324, 163.

[1] Paul Orose, *Hist.*, l. V, c. II. — [2] Nous donnons les formules avec le renvoi à Huebner. On remarquera que les numéros des inscriptions paraissent en désordre, ceci tient à ce que Huebner a fait deux recueils, en 1871 et en 1900; nous avons classé les inscriptions d'après le seul ordre acceptable, l'ordre géographique, ce qui explique les retours constants des centaines aux dizaines. Au reste, le recueil de Huebner avec ses *supplementa*, *addenda*, *auctaria*, etc., n'est pas d'un maniement aisé, mais on est trop heureux de le prendre comme il est.

IN NOMINE DOMINI NOSTRI. 110.
IN NOMINE DOMINI NSI IESV XPI. 115, 115.
IN DEI NOMINE. 160.
IN NOMINE SANCTI. 163.
IN NOMENE CHRISTI. 136.
ЄN ωNOMATH KYPIOY. 186.

C'est encore une ancienne formule et rigoureusement chrétienne que le mot DEPOSITIO, suivi du nom du défunt; nous le rencontrons en Lusitanie, à Beja, 300; à Evora, 11; à Chellas, banlieue de Lisbonne, tablette de marbre de 0 m. 56 sur 0 m. 47, au monastère de Saint-Félix; 13 décembre 665 (fig. 4187) :

Depositio bonememori Marturi d(ie) felicis decem idibus era 703 [1].

Sur une dalle d'albâtre de 0 m. 30 sur 0 m. 30, trouvée à Ampurias, province et district de Girone, on lit [2] :

In Chris(ti) n(omine?). Maxi[me] ave, vale.

Les quelques inscriptions grecques (n. 39, 40, 41, 177, 178, 289, 315, 348, etc.) ont peu d'intérêt. Celle-ci,



4187. — Inscription de Martyrius.
D'après Huebner, *op. cit.*, p. 17, n. 325.

gravée sur cornaline et destinée à servir de cachet, mérite un instant d'attention, à raison de sa formule [3] :

au droit : ΤΟΝ ΘΕΟΝ
ϹΟΙ ΤΟΝΥΨΙ
ϹϹΤΟΝΜΗΜ
ЄΑΔΙΚΗϹΙϹ
au revers : ΜЄΓΑΓ
ΟΟΝΟΜΑ

Τὸν Θεόν σοι τὸν ὕψιστον, μὴ με ἀδικήσ[η]ς. — Μεγα τὸ ὄνομα. La mention du *Theos upsistos* permet de classer cette amulette parmi la série découverte dans la Russie méridonale, et qui a facilité la constatation de l'existence d'une colonie juive dans le royaume de Bosphore. Son influence y était si grande que de nombreux thiases païens s'étaient constitués dans le but de rendre un culte exclusif au θεὸς ὕψιστος, titre que les juifs décernaient à leur Dieu Jéhovah. Ce titre se retrouve sur les dédicaces épigraphiques dans tout l'Orient, dans la péninsule des Balkans et même à Rome. La cornaline de Valence nous est un témoignage de l'existence probable d'une colonie ou d'un groupe juif.

Nous pourrions glaner d'autres formules, mais ce n'est pas un traité d'épigraphie que nous écrivons et le groupement contenu dans ce paragraphe, s'il ne dispense pas de recourir à l'étude des textes d'où sont extraites ces citations, permettra du moins de prendre une idée de ce qu'ils contiennent.

7° *Poésies.*— A Villanova de Regengas, au lieu dit monte de Asinheira, proche d'Evora, province d'Alemtejo [4] :

+ Dum simul d[u]lcem cum viro carpere[m] vitam
Ilico me fortuna<tuna> tulit semper noxsæa cuntis.
Vita(m) dum vix(i), Venantia nomen in seculo gesi
Ter deciens quater in pace quietos per[tuli] annos.
Ultimum iam solvi devitum comunem omnibus unum
Hoc loco erga meos elegi quiescere proles,
[No]ndum quos Dominus [vo]cavit purgatos un[da
[l]abacri.
Requi[evit] in pace sub d(ie) XI [kal(endas)]
[februar(ias) er(a) 631 (=593).

A Medina Sidonia, une jeune nonne morte à l'âge de trente ans, le 19 mai 649 [5] :

ΑΩ *Unius namq(u)e tumulo procumbit Servand(a)e*
[post funere corpus.
Parva dicata Deo permansit corpore virgo,
Astans cenobio cum virginibus sacris nobile cetu.
Ter denis fuit annis vegetans in corpore mundo.
Hic sursum rapta celesti regnat in aula.
Obiit junias decimo quartove calendas
Hi(n)c querulis era de tempore mortis, DCLXXXVII.

A Valence, épitaphe de l'évêque Justinien, en 546 [6] :

Pius præclarus doctor alacer facundus
Justinianus cælebs pontifex sacer[dos]
Noba templa construens vetustaque rest[aurans]
Ornabit festa dictis predicans in populis
Virgines instituens monacosque gu[bernans]
Scripsit plura posteris profutura [cunctis]
Hic miro maris insola[m] munimine sæpsi[t]
In [q]ua maris circumflue[n]tibus undis
Silice disrupto predulcem repperit limfam
Hic Vincentium gloriosum martyrem Xri
Sat pio quem coluit moderamine vivens
Hunc devotus moriens reliquid eredem

[1] Ant. Coelho Gasco, *Antiguidades de Lisboa*, 1630, p. 73; Rodr. de Cunha, *Historia ecclesiastica da Igreja de Lisboa, vida e arçoês de seus prelados e varoês eminentes em santidade que n'ella floresceram*, in-fol., Lisboa, 1642, p. 167; Luiz Marinho de Azevedo, *Fundação, antiguidades e grandezas ça mui insigne cidade de Lisboa e seus varoês illustres em sandidade, armas e lettras, catalogo de seus prelados e mais cousas ecclesiasticas e politicas até o a° 1147*, in-fol., Lisboa, 1652, p. 167, 205, ne donne que les trois premières lignes; A. C. de Sousa, *Agiologo Lusitano dos sanctos varoês illustres em virtudes do reino de Portugal e suas conquistas*, in-fol., Lisboa, 1744, t. IV, p. 395; E. Huebner, *Inscript.*, p. 7, n. 18; *Suppl.*, p. 17, n. 325; Figuereido, dans *Revista archeologica*, 1890, t. IV, p. 2. — [2] R. Font, dans *Revista de la Asociacion artistico - arqueologica barcelonesa*, 1896, t. I, p. 209; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 85, n. 411. — [3] J. F. Masdeu, *op. cit.*, t. V, p. 55, n. 112; Nasarre, *Polygraphia hespanhola*, prolog., fol. XI, estamp. 15; Joaq. da Costa de Macedo, *Memoria sobre nos conhecimentos da lingua e litteratura grega, que houve em Portugal até ao fim do reinado de el rei D. Duarte*, dans *Memorias da Academia real des sciencias de Lisboa, classe de sciencias, moraes, politicas e bellas lettras*, 1854, nouv. série, t. I *a*, p. 41-45, fig.; J. Lavallée et A. Guéroult, *Espagne*, dans *Univers pittoresque*, in-8°, Paris, 1844, t, I, p. 43 sq., E. Huebner, dans *Bull. dell' istit.*, 1861, p. 24; G. Kaibel, *Inscript. græc.*, n. 2580; E. Schürer, *Die Juden in Bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*, dans *Sitzungsber. der Akad.*, Berlin, 4 mars 1897, t. XIII, p. 200; F. Cumont, *Hypsistos*, Suppl. à la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1897. — [4] E. Huebner, *op. cit.*, p. 6, n. 12. — [5] *Ibid.*, p. 25, n. 86. — [6] *Ibid.*, p. 82, n. 409, *Suppl.*

Undecim presentis quinquiennia vlie
Quattuor lustris visque quaternis mensibus
Connumerandus sanctis ministrabit antistes.

A Villafranca de Cordoba ou de Las Agujas, dans la province et à 20 kilomètres est-nord-est de Cordoue, un couvercle de sarcophage trouvé en 1821 [1] :

⊕ HAEC CAVA SAXA OPPILANI
CONTINET MEMBRA
CLO ORT NATALIVM
GESTV·ABITVQ CO C VM
OPIBS · QVIPPE POLLENS ET AR
TVVM · VIRIBS · CLVENS
IACVLA VEHI PRECIPITVR · PREDOQ·
BACCEIS · DESTINATVR ⊏
IN PROCINCTVM · BELLI NECATVR
OPITVLATIONE · SODALIV · DESOLATVS ⊏
NAVITER · CEDE · PERCVLSVM ·
CLINTES · RAPIVNT · PEREMTVM
EXAMINIS DOMV · REDVCITVR
SVIS · AVERNVLIS · HVMATVR
LVGIT · CONIVX · CVM · LIBERIS ·
FLETIBVS · FAMILIA PRESTREPIT ⊏
DECIES · VT TERNOS · AD · QVATER
QVATERNOS · VIXIT · PER ANNOS ⊏
PRIDIE · SEPTEMBIVM · IDVS
MORTE A VASCONIBVS · MVLTATVS
ERA SESCENTENSIMA · ET · OCTAGENSIMA
ID · GESTVM · MEMENTO ⊏
SEPVLTVS · SVB D· QVIESCIT
VI · ID · OCTVBRES·

Hæc cava saxa Oppilani continent membra
Claro nitore natalium gestu abituque conspicuum.
Opibus quippe pollens et artuum viribus eluens,
Jacula vehi precipitur predoque Bacceis destinatur.
In procinctum belli necatur, opitulatione sodalium [desolatur,
Naviter cede perculsum, clientes rapiunt peremptum.
Exanimis domum reducitur, suis a vernulis humatur,
Luget conjux cum liberis, fletibus familia perstrepit.
Decies ut ternos, ad quater quaternos vixit per annos
Pridie septembrium idus, morte a Vasconibus mul- [tatus.
Era sescentensima et octagensima id gestum memento.
Sepultus sub die quiescit VI idus octobres.

Oppila, noble espagnol, envoyé par Léovigild en ambassade auprès du roi Chilpéric; Huebner propose de l'identifier avec Ophila, marié à Syagria, que célèbre une épigramme de saint Ildefonse. Cette peuplade appelée *Baccei* est désignée par saint Isidore, *Etymol.*, IX, II, 107 : *Vacca oppidum fuit juxta Pyrenæum, a quo sunt cognominati Vaccæi de quibus creditur dixisse poeta* (*Eneid.*, VI, 42) : *lateque vagantes Vaccæi. Hi Pyrenæi fugis per amplam montis habitant solitudinem. Iidem et Vascones quasi Vaccones, c in s litteram demutata.*

8° *Croyances.* — Une pièce de vers d'Evora, province d'Alemtejo, nous fait voir la croix invoquée contre les attaques du démon [2] :

Flectegenu, en signum per quod vis victa tirani
antiqui, atque Erebi concidit imperium
Hoc tu sive pius fronte(m) sive pectora signes,
nec lemorum insidies expectaraque vana time.

Buecheler estime cette petite pièce *antiquioris originis;* on peut corriger utilement ligne 1 : *signum* pour *crucis signum*; ligne 3 : *hoc tu seu frontem pius sive pectora signes*; ligne 4 : *insidias* et *spectraque.*

L'épitaphe du prêtre Satirio, de Mertola, nous apprend que les fidèles qui l'avaient vu à l'œuvre pendant treize années se recommandaient à ses prières : *memor nostri requiescet* [3]. A Mertola, sur un fragment de tablette de marbre, mesurant 0 m. 20 sur 0 m. 235, on lit ces simples mots [4] :

ORA PRO ME

sans qu'il soit possible de savoir si ces paroles s'adressent au défunt ou si c'est le défunt qui implore les prières.

A Mérida, une épitaphe du 10 mars 662 nous montre, cette fois clairement, la prière adressée pour le repos de l'âme d'une défunte [5] :

+ DNE IHȻ XPE
FAMȻLE TȻAE
QȻINIGIAE IN HOC
LOCO QȻIESCENTIS
OMNIA PECCATA
DIMITTE ſ
ȻIXIT ANNOS XXX ſ
REQȻIEȻIT · IN PACE
SȻB DIE VI · IDȻS
MARTIAS ERA DCC ſ

Domine Jhesu Christe, famulæ tuæ Quinigiæ, in hoc loco quiescentis, omnia peccata dimitte. Vixit annos 30. Requievit in pace sub die VI idus martias, era 700.

Et dans la même ville, la mention des anges accourant pour recevoir l'âme du défunt (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ame, col. 1520) [6] :

]. . . [*penitens, famulus Dei, qui in hoc*
] SCLO MV[*ndam transegit vitam, dignum Deo*
]SVV CONM[*(en)davit spiritum, vixit annos...*
re]CEPTVS IN[*pace sub die IIII*
no]N·IANVARI[*as era DC... In celo*
regna]NTI SCI O[*ccurrite angeli. Amen.*

Ou bien à Rielves, près de Tolède [7] :

. . . . . ET · FVERVNT
SERVI SANC · VINCENTI MARTERIS

C'est encore un témoignage de la foi un peu rude des anciens que leur souci de tracer leur nom sur un objet voisin du temple ou sur l'autel même. L'autel de Ham, les colonnes de Bielle sont des monuments du même ordre que les proscynèmes païens de l'île de Philæ, les graffites des cryptes romaines. A Tarrasa, près de Barcelone, une table d'autel a été criblée de ces inscriptions rudement griffonnées avec la pointe d'un clou ou d'une lame de couteau, entre le VII[e] et le X[e] siècle [8]. On y lit les noms d'*Agila, Aigo presbyter Dei, Dexter presbyter, Froila, Gamius, Gamio, Lautari... Reswentus, Huniric, Sallomon a pat...., Senator, Widigelus, Zerimundo.*

La dévotion aux saints et la croyance à la vertu qui s'exhale de leur tombeau se retrouvent sur une

[1] E. Huebner, *op. cit.*, p. 36, n. 123; *Inscript. Britann.*, addit., p. 2*; *Inscr. Hispan*, *Suppl.*, p. 58, n. 123. — [2] E. Huebner, *op. cit.*, p. 5, n. 10; *Suppl.*, p. 3, n. 10; Buecheler, *Carmina epigr. latina*, n. 920. — [3] E. da Veiga, *Memorias das antiguidades de Mertola*, in-8°, Lisboa, 1880, p. 104, n. 4; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 11, n. 312. — [4] J. Leite de Vasconcellos, dans *O Archelogo Português*, 1897, t. III, p. 202; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. 15, n. 319. — [5] F. Fita, dans *Boletin*, 1894, t. XXV, p. 86, n. 47; Huebner, *op. cit.*, p. 10, n. 31; Amador de los Rios, *Monum. arquitect. de España*, fasc. 49 et 55, p. 33. — [6] Huebner, *op. cit.*, p. 12, n. 36; F. Fita, dans *Boletin*, 1894, t. XXV, p. 86, n. 49, propose les suppléments donnés dans le texte. — [7] Huebner, *op. cit.*, p. 49, n. 157. — [8] Huebner, *op. cit.*, p. 61, n. 190.

épitaphe versifiée de Guadamur [1] où le défunt espère devoir à ce saint voisinage le bénéfice d'une protection spéciale, qui lui vaudra le privilège de la résurrection glorieuse, alors que le monde s'évanouira dans un vaste embrasement. C'est ce que nous lisons sur cette épitaphe de Léon [2] :

Hæc tenet urna tuum venerandum corpus Vincenti
Set tua sacra tenet anima, cæleste sacerdos, [abbatis.
Regnum mutasti in melius cum gaudia vite.
Martiris exempla signant, quod membra sacrata
Demonstrante deo vatis hic repperit index.
Cuater decies quinos et duos vixerat annos
Misterium Chr(ist)i mente sincera minister,
Raptus æteras subito sic venit ad auras.
Sic simul officium finis, vitamque removit
[(tu)s
Sp(iritu)s adveniens d(omi)ni, quo tempore s(an)c-
In regionem piam v[e]xit aminamque locabit.
Omnibus hiis mox est de flammis tollere flammas.
Obiit in p(ace) D(e) ivid(us) mart(ias) era DCLXVIII.

Les chrétiens espagnols faisaient usage, comme tant d'autres fidèles, de phylactères condamnés par l'Église. Un camée (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1817, fig. 483) porte ces mots :

OS NONC
OMINVE
TISESEO

Os non comminuetis ex eo [3] paroles magiques empruntées à saint Jean, qui les avait tirées de l'Exode pour les appliquer à la passion de Jésus.

D'autres traits méritent d'être relevés. C'est par les paroles de Jacob que les fidèles expriment leur vénération à l'égard des basiliques : *Ecce dom(us) D(omi)ni et porta cæli* [4] ; c'est par le célèbre verset du livre de Job qu'ils affirment leur foi en la résurrection [5]. Si quelque coïncidence amène la trouvaille d'une tombe sainte, ils sont très disposés à y voir l'intervention divine : *Demonstrante Deo* [6].

On s'étonne de ne rencontrer aucune formule, aucun indice qui permette de distinguer les orthodoxes et les hérétiques et cependant, à l'époque où les inscriptions se montrent en plus grand nombre dans la péninsule, Grégoire de Tours nous apprend que le catholicisme avait presque entièrement disparu de ce pays [7].

En même temps que, dans le désordre résultant de l'invasion, se formaient des bandes de pillards et d'assassins, les hérésies se développaient et ajoutaient à la perturbation générale. Sous leur influence, nous disent saint Augustin et Paul Orose, les âmes chrétiennes eurent plus à souffrir que les corps sous le glaive des barbares. La plus redoutable d'entre ces erreurs fut l'arianisme, adopté à la fois par les Suèves et par les Wisigoths et, sous le règne de Léovigild, devenu en quelque manière, religion d'État : fraudes, menaces, embûches, exils, confiscations, exécutions capitales, tout fut mis en œuvre par les ennemis de l'Église, et si, comme le dit Grégoire de Tours, le catholicisme avait alors presque disparu du pays, une partie des marbres que nous possédons doit sans doute avoir été gravée par et pour des ariens. L'important serait de le reconnaître; mais, pour l'Espagne, comme pour la Gaule et l'Italie, la critique a été jusqu'à cette heure impuissante à dégager les inscriptions des hérétiques du milieu de celles des orthodoxes. Ce n'est pas toutefois que les légendes lapidaires de la péninsule n'aient été étudiées, interrogées à ce point de vue; ce n'est pas que des particularités n'y aient été formellement signalées comme devant accuser la croyance de ceux dont les marbres nous ont gardé les noms; mais, il faut le redire, ici, l'α et ω, qui ont été invoqués en preuve, ne sauraient avoir cette valeur absolue de désigner exclusivement les tombes des catholiques, puisque ce sigle figure sur les monnaies de Constance, qui fut l'un des fauteurs les plus convaincus de l'hérésie arienne. Florez, généralement mieux inspiré, s'est donc complètement mépris sur ce point.

Les mots *famulus Dei*, si particulièrement fréquents, ont été regardés par le même Florez comme une affirmation de catholicisme, et Révillout admet cette opinion sans s'embarrasser de ce qu'elle peut valoir. En réalité, il n'y a rien à tirer de là et, tout au plus, pourrait-on tâcher d'exploiter au sens de confession orthodoxe la formule *famulus Christi*. Ceci, toutefois, est bien vague. Aussi bien que l'arien Rotharis, le catholique Luitprand n'inscrit que le seul nom de Dieu en tête du prologue de ses lois.

Pour qui veut tenter de reconnaître les inscriptions des hérétiques à l'aide d'un formulaire aussi imprécis et flottant, une grave difficulté se soulève du fait de la tendance ordinaire et familière aux sectes, comme aux partis politiques, et qui les porte à usurper les appellations de leurs adversaires. C'est ainsi que les donatistes cherchaient à se couvrir du titre de catholiques, les ariens faisaient de même, cherchant par ce moyen à surprendre la confiance et à tromper les âmes. Montrer au grand jour, sur le marbre d'une inscription monumentale ou funéraire, l'expression de leur croyance, devait être loin de la pensée de ces hommes qui avaient coutume de dire : « Celui qui passe entre les autels des gentils et l'Église de Dieu ne saurait être reprochable de les honorer également. » Lorsqu'ils se trouvaient en présence d'un catholique orthodoxe, ils lui disaient : « Nous pensons comme vous »; et, seule, la nécessité d'en venir aux preuves les forçait à se démasquer. Afin de mieux abuser le peu qui restait de catholiques, troubler leur fidélité et détruire leur foi, le roi Léovigild, ce persécuteur méthodique et inexorable, venait prier dans leurs églises, s'agenouiller au tombeau de leurs martyrs et ne se faisait faute de proclamer le Christ Dieu et égal au Père; à l'en croire, il ne réservait son assentiment que sur la divinité du Saint-Esprit. Ces manœuvres ne laissaient pas d'entraîner quelques nouvelles défections. Enfin, par une ruse nouvelle, le roi Léovigild fit décider dans un conciliabule arien qu'au lieu de rebaptiser les nouveaux adhérents, on se bornerait à leur imposer les mains et à leur donner la communion, en prononçant cette formule sans portée apparente : « Gloire au Père, par le Fils dans le Saint-Esprit. »

Ce n'est point aux inscriptions des fidèles, dictées surtout par l'esprit de détachement, qu'il faut demander d'ordinaire des renseignements généraux sur l'histoire des régions dans lesquelles on les a rencontrées. Pour qui connaît la précieuse surabondance de documents fournis, à ce point de vue, par les marbres païens, l'épigraphie chrétienne, si pauvre en inscriptions publiques, ou titres de fonctions civiles, peut, tout d'abord, sembler muette. Plus applicable à l'histoire des croyances qu'à celle des empires et des institutions, elle représente avant tout l'esprit nouveau, les aspirations immatérielles de ceux dont Jésus avait dirigé les ambitions en leur déclarant que son royaume n'était pas de ce monde. Témoigner par

[1] E. Huebner, *op. cit.*, p. 50, n. 158. — [2] *Ibid.*, p. 45, n. 142. — [3] Joh., XIX, 36. — [4] Huebner, *op. cit.*, n. 240. — [5] E. Le Blant, *Note sur une représentation inédite de Job*, dans *Revue archéologique*, 1er juillet 1860. — [6] E. Huebner, *op. cit.*, n. 142. — [7] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. VI, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 391.

des marques sans nombre de ce que fut l'état des esprits quand disparut, avec le paganisme, le colosse de la puissance romaine; attester l'influence du christianisme conservant l'art d'écrire, la langue latine et, avec elle, un pieux souvenir des lettres dans ce temps où Grégoire de Tours nous les montre au moment de disparaître, c'est là le prix inestimable des inscriptions laissées par les premiers fidèles. Mais, quel que soit le silence à peu près constant, et qui semble concerté, de ces monuments sur les choses terrestres, les grands faits de l'histoire contemporaine y ont imprimé, y ont laissé leur marque. En Espagne surtout, chaque époque nouvelle y est représentée : l'âge des persécutions païennes, par les nombreuses listes lapidaires où figurent les noms des anciens martyrs; le temps des premiers empereurs chrétiens, par une de ces *tabulæ patronatus* que les provinces, les villes, offraient parfois à leurs anciens magistrats; la domination des Goths, par le nom de leur race inscrit sur les marbres; la diffusion des vocables germaniques, les nombreuses légendes datées des rois barbares, les persécutions ariennes, par la célèbre inscription de Séville relative à Herménégilde, dont elle mentionne la royauté éphémère et les souffrances; le triomphe de la foi catholique que rétablit le roi Récarède, la piété de ses successeurs fondant de nombreux sanctuaires, relevant ceux que les musulmans avaient détruits ou pollués, les ornant de riches offrandes, croix, cassettes, couronnes votives en or garnies de gemmes; le retour des Byzantins en Espagne, les luttes acharnées, où des peuplades voisines s'égorgeaient, ainsi qu'aux temps homériques, pour arracher aux mains de l'ennemi le cadavre d'un chef tombé dans le combat : voilà ce que redisent les inscriptions de la péninsule. Pour se produire sous une forme concise et à une date tardive, le témoignage n'en a pas moins de valeur. La disparition soudaine des marbres chrétiens dans les contrées du sud, coïncidant avec l'invasion arabe, leur migration dans les provinces demeurées aux mains de la race indigène, montrent assez, à défaut des ouvrages littéraires et des chroniques, quel régime fut imposé aux vaincus et ce qu'il faut croire de la prétendue prospérité des fidèles asservis.

9° *Juifs.* — Tortosa (=*Dertosa*), jadis encastrée dans le mur de la maison de Francesco Gonzalez de las Barreras, alguazil mayor, dans la rue qui conduit de la place Sainte-Anne à l'église Saint-Jacques, ensuite dans le mur de la cathédrale. En 1900, Huebner écrit *extat in eadem domo viæ* de *Santa Ana*.

★ שלום על ישראל
הקבר הזה של מלליושא בת
יהורה ולקירא מרים זכרונה תהי
לברכה נשמתה לחיי העולם הבא
נפשה בצרור החיים אכון
שלום

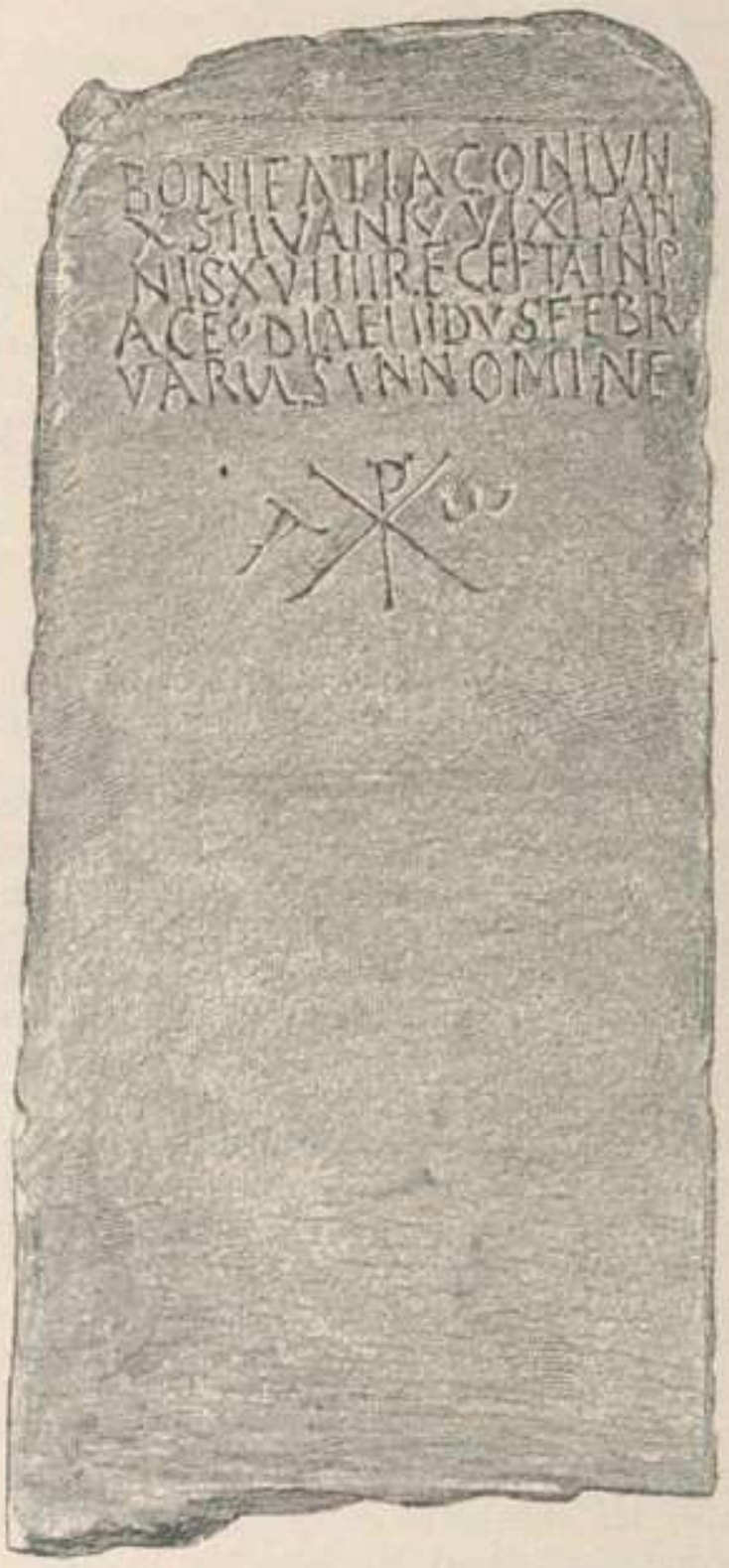
★

IN NOMINE DOMINI
HIC EST MEMORIA VBI RE
QVIESCIT BENE MEMORIA
MELIOSA FILIA IVDANTI ET
CVPAMARIES VIXIT AN
nos uigi]NTI ET QVATTVOR
CVM PACE AMEN
εν ωΝΩμαΤΗ ΚΥ
ωΔΕ ΕCϮΗΝ ΜΕ
ΜΝCΙΙΝ ωΠΟΥ ΑΝΑ
ΠαυCΑΝ ΠΑΜΜΝΗ
στος μελιωσΑ ΙΟΥΔΑΝΤ
ιου και κυραμαΡΕC ΖΗCασα
ετη εικοσι ΤΕCΕΡΑ ΗΝ ει
ρηνη αμην

[*au revers, et à une époque plus récente*]

« Paix sur Israël,

« Ce tombeau est celui de Meliosa, fille de Juda et de Kara-Miriam. Que sa mémoire soit en bénédiction;



4188. — Inscription de Bonifatia.
D'après Huebner, *op. cit.*, p. 20, n. 330.

que son esprit passe à la vie du monde futur; que son âme soit dans le faisceau des vivants! Amen [1]. »

Le texte hébreu a beaucoup souffert. Heureusement les formules qui le terminent se retrouvent dans un grand nombre d'autres inscriptions tumulaires, ce qui permet de les rétablir avec certitude. La lecture des noms de la jeune fille et de sa mère est tout à fait incertaine, Kira paraît représenter le grec Κυρὰ, « madame ». La seconde partie de l'inscription se retrouve mot à mot dans un grand nombre d'épitaphes, notamment dans celles qui ont été trouvées à Paris, rue Pierre-Sarrazin. Mais il ne semble pas qu'on en connût d'exemple aussi ancien que celui-ci. Gravée en plus gros caractères et plus fortement incisée que

[1] Ant. Cortes, *Historia de Tortosa* [1747], ms., fol. 58; E. Renan et E. Le Blant, *Sur une inscription trilingue découverte à Tortose*, dans la *Revue archéologique*, 1860, nouv. série, t. II, p. 345-350 et pl.; E. Huebner, *Inscr. Hispan. christ.*, p. 60, n. 186; F. Fita, *Museo español de antigüedades*, 1875, t. VI, p. 55; *Boletin de la Academia de la historia*, 1882-1883, t. II, p. 199 sq.; Graetz, dans *Monatschrift für die Geschichte des Judenthums*, 1880, p. 143; Chwolson, *Corp. inscr. Hebraïcarum*, in-4°, 1882, pl.; E. Huebner, *Inscript., Supplem.*, p. 82, n. 186.

les deux autres, l'épitaphe latine a le mieux résisté et peut aider à la restitution du texte grec, qui semble la suivre littéralement.

Ligne 11, QVIR ? (Le Blant); nous avons suivi la leçon adoptée par Huebner.

Autant que l'on en peut juger, à défaut de points de comparaison tirés au même sol, l'épitaphe de *Meliosa* paraît appartenir à la fin du VI^e^ siècle.

La pensée de tracer une inscription funéraire en trois langues n'a pu venir qu'à une époque où les juifs occupaient une situation importante à Tortosa. Aux époques où les Israélites étaient, sinon exclus, du moins tenus en dehors de la société, ils ne songeaient dans leurs épitaphes qu'à être lus par leurs coreligionnaires et la langue en usage parmi eux suffisait. Or les périodes d'oppression des juifs en Espagne se placent sous Récarède (586), Sisebut (612), Chintila (636), Receswinthe (653) et surtout Erwige (680) et Egiza (687) [1].

En outre, au VI^e^ et au VII^e^ siècle, la connaissance du grec fut une rareté élégante assez à la mode en Espagne. Isidore de Séville le savait, ou du moins aimait de temps en temps à faire parade de quelque familiarité avec les termes helléniques.

10° *Varia.* — Il se trouve des formules qui sont, en quelque manière, une protestation contre le formulaire des premiers siècles, lequel tendait à englober tous les fidèles dans une sorte d'anonymat. Certains ne peuvent se résoudre à quitter la terre sans y laisser un souvenir de leur personnalité. A Mérida, *en un corralon o cochera de D. Juan Grajera* et conservée à Madrid, sur une stèle mesurant 1 mètre de hauteur et 0 m. 50 de largeur, Bonifatia a voulu rappeler son union avec Silvanus [2] (fig. 4188) :

BONIFATIA CONIVN
X SILVANI ⊄ VIXIT AN
NIS XVIIII RECEPTA IN P
ACE ⊄ DIAE II IDVS FEBR
VARIAS IN NOMINE

P
A☧ω

Bonifatia, conjux Silvani, vixit annos 19, recepta in pace die II idus februarias in nomine Christi, principium et finis.

Après cette jeune femme de dix-neuf ans, une autre de vingt ans, qui n'a été mariée qu'une année; c'est pour cette raison peut-être qu'elle veut le rappeler [3] :

+
IVLIANA FAMVLA DEI
QVE VIXIT ANN
XX ET CVM MARITO
ANNO VNO ET REQVI
ESCIT IN PACE ERA
DLIII

Juliana, famula Dei, quæ vixit annos viginti et cum marito anno uno et requiescit in pace, era 553, soit 515 de notre ère. La même année, dans la même bourgade, Valencia del Ventosa, à six lieues de Fuente de Cantos, à 76 kilomètres sud-est de Badajoz, dans l'Estramadure, une autre chrétienne meurt et, sans nous apprendre son âge, ne veut rappeler que les vingt années passées avec son mari [4] :

GRANNIOLA FAMVLA
DEI QVE VIXIT CVM
MARITO ANNOS XX ET
REQVIESCIT IN PACE
ERA DLIII

A Torre de Guadiaro, au sud-est de Cadix, une jeune femme consacre une épitaphe à son mari, mort à vingt-deux ans [5] :

REXINA
CVPARI
VIXIT
ANNOS XXII
RES IN PACE

Rexina compari, vixit annos 22, recessit in pace.

Nous trouvons toute une série de grandes dames qui n'ont pas cru devoir descendre dans la tombe sans nous avertir de leur noblesse. A Séville, ce sont deux clarissimes, *Cervella* [6] et *Paula* [7], qui, d'ailleurs, font passer leur rang de *clarissima femina* avant leur titre de *famula Christi*. A Lucena, chef-lieu de district de la province et à 60 kilomètres au sud-est de Cordoue, c'est *Salvianella, inlustris femina* [8]. Enfin à Lebrija, chef-lieu de district à 57 kilomètres sud-sud-ouest de Séville, c'est une autre clarissime qui a été enterrée avec son petit enfant âgé de deux ans, en l'année 545, le 23 décembre [9] :

A☧ω

ALEXADRIA CLARIS
SIMA FEMENA VIXIT
ANNOS PLVS MINVS
XXV RECESSIT IN PACE
DECIMO KAL IANVARIAS
ERA DLXXXIII
PROBVS FILIVS VIXIT
ANNOS DVOS MEN
SES DECE RECESSI...

Alexandria, clarissima femina, vixit annos plus minus 25, recessit in pace decimo kalendas januarias, era 583.

Probus, filius, vixit annos duos, menses decem, recessit in pace...

C'est un éloge bien différent que nous lisons sur une épitaphe de Jerez de la Frontera, où une jeune femme de vingt et un ans est qualifiée *f(emina) cordat[a fa]mula Dei* [10] :

VIGILIA F
CORDAT
MVLA DEI
PLM ANNIS XXI
RECESSIT IN PACE
Ð III NONAS IVNIAS
ERA DLXV

Vigilia, femina cordata, famula Dei, vixit plus minus annis 21, recessit in pace die III nonas junias, era 565 ; le 3 juin de l'année 527.

Le P. Fita propose cette lecture : *Vigilia f[elicis re]cordat[ionis]*, ou bien *f[emina re]cordat[issima]*, mais il n'y a pas de raison de ne pas s'en tenir à *cordata*.

Une autre indication, dans laquelle le défunt se réjouit des années passées sur la terre, est assez différente du genre en faveur au moyen âge pour être signalée. Nous avons eu maintes fois l'occasion de le montrer, les premières générations chrétiennes sont joyeuses et envisagent la vie comme un bienfait, auquel elles demandent les satisfactions compatibles avec la loi morale. Dans ces puits, ces caves, ces boyaux que sont les cubicules et les ambulacres des catacombes, ce n'est, parmi le souvenir de la mort, que fraîcheur, joie, amour des fleurs, des couleurs, des symboles aimables et reposants. Le christianisme n'a rien de

[1] Cf. F. Walter, *Corpus juris germanici antiqui*, t. I, p. 630-635. — [2] E. Huebner, *Inscript. Hispan. christanæ*, n. 330. — [3] *Ibid.*, n. 53. — [4] *Ibid.*, n. 52. — [5] *ibid.*, n. 114. — [6] *Ibid.*, n. 66. — [7] *Ibid.*, n. 68. — [8] *Ibid.*, n. 105; p. 35, n. 121; *Wiliulfus, vir inlustris.* — [9] *Ibid.*, n. 84. — [10] *Ibid.*, n. 367.

sombre et de convenu, comme plus tard, sur les murailles, les vitraux, les fresques des cathédrales, les bas-reliefs des charniers où dansent, se trémoussent, s'entortillent en de répugnantes étreintes les âmes et les diablotins. Le Bon Pasteur accueillant et doux ne remontera pas des catacombes à la surface du sol; les mosaïques des basiliques le remplaceront par un juge majestueux et peu abordable, tandis que le moyen âge inaugurera le crucifié habillé d'un manteau, coiffé d'un diadème. Mais au IVe siècle, avant les grandes misères des invasions et la profonde ignorance qui en est le résultat, on rencontre encore des fidèles imprégnés de la joie qui animait les premières générations et leur faisait envisager la mort non comme une délivrance, mais comme une retraite: *in hortulis nostris secessimus*, écrivent sur leur tombe des époux chrétiens. A Mérida, le 5 avril de l'année 381, mourait [1]:

BRACARIVS
FELEX VIXIT AN
NOS LII RECES
IT NONAS APRIL
ES ERA CCCCX
VIIII

Ainsi, en s'en allant après un demi-siècle d'existence, Bracarius ne maudissait ni la terre ni la vie, il y avait vécu heureux, *felex* (pour *feliciter*).

Deux fois nous lisons le nom de celui qui éleva la tombe. A Espartinas, banlieue de Séville [2]:

A + ω
H RECONDITVM
EST CORPVS OP
TATAE PIAE
F
OTTIS

Hic reconditum est corpus Opatatæ piæ, fecit optatus. A La Peña del Cristiano, à une demi-lieue d'Ossuna, Andalousie [3]:

... pars. . . . . pre-
catus ut pro tuo promis-
sisso et sublebamine mereamur
ingredi paradisi janue. Recessit
autem Quistricia in pace die martis
quod fuit idus februarias era dcexlvi
Quem postea nomine Christi Adotius vir suus
sepelivit eam in quo tumulo requievit in pace
Vixit quattuor decim... complevit a-
nos, sepulta est tumulo. Hamen.

A Séville, au Musée municipal, une tablette de 0 m. 37×0 m. 42 [4], du VIe siècle environ :

MEMORIA
KVNDANIANES
QVEM KECET PA
TER ET MATER ET
LEVCADIVS MaRITV(s)
VIXSIT AN · XX ·

A Tolède, sur une épitaphe mesurant 0 m. 52 sur 0 m. 37 et 0 m. 05 d'épaisseur, nous lisons une indication que nous avions rencontrée parfois dans les catacombes : le prix d'achat du tombeau [5]:

+ IMMAFRITA
+ IMA FRITA VIC
S I ANNOS PLVS MINVS
XXXV REQVIEVIT IN PACE
SVB DIE SEXTO ID NO
VENBRI IN ERA DCXVII
ΔATVM EST PRO LO
CELLO IPSO IN AVRO
SOLEΔOS III

Immafrita. Imafrita vicsit annos plus minus 35, requievit in pace sub die sexto idus novembri in era 617. Datum est pro locello ipso in auro soledos 3.

L'inscription est de l'année 579; nous voyons que le tombeau a coûté trois sous d'or.

Nous avons déjà cité une épitaphe de Mérida où le défunt menace quiconque « inquiétera » son tombeau du sort funeste de Giezi et de Judas; à Carthagène, la jeune Saturina, âgée de six ans, est censée faire la même menace, qui rappelle ce qui se lit sur un grand nombre de tombes en Asie Mineure; mais ici il n'est pas question d'infliger une amende au violateur de sépulture, on lui destine seulement le sort de Judas Iscariote [6]:

+ HIC IACET
SATVRINA QVI
VIXIT ANNOS
SEX ET REDIVIT
IN PACE SI QVIS
TEMTAVERIT ISTO
MONVMENTO A
BEAT · PARTE COM
IVΔA ISCARIOTA

Hic jacet Saturina qui vixit annos sex et redivit in pace; si quis temtaverit isto monumento abeat parte com Juda Iscariota. Pas de date, la paléographie indique le VIIe siècle.

A Merida, sur le mur du jardin de la prison, une épitaphe, datée du 23 août 627, mentionne un Jean, qualifié *penitens;* et ce simple mot, si humble, lui a attiré une attention que sans doute il ne réclamait pas. A cette date tardive, l'idée seule de voir un représentant de la classe des « pénitents » telle qu'on croyait la découvrir dans les textes des trois premiers siècles, est chose insoutenable. Ce *penitens* était probablement un brave chrétien qui n'y voyait pas malice, mortifiait ses sens et avait reçu cette appellation de la part de ses concitoyens; nous n'oserions pas supposer qu'il pût être question du premier *pénitent* connu, en faisant remonter jusqu'à lui quelqu'une de ces congrégations ou confréries, analogues aux *spoudæi* d'Orient et qui sont si répandues dans le midi de la France : pénitents blancs, noirs, bleus, etc. [7].

⁘ IOHANNES PENI
TENS FAMVLVS DEI
VIXIT ANNOS XXXII
PLVS MINVS REQVIEVIT
IN PACE SVB DIE XKAL DS
AGVSTAS ERA DCLXV PAX
Q VICVMQ · HVIVS SEPVL

Johannes, penitens, famulus Dei, vixit annos 32 plus minus, requievit in pace sub die decimo kalendas augustas, era 665.

Pax, quicumque hujus sepul[crum non violaverit...

A San Pedro de Tomeza, à deux kilomètres environ au sud de Pontevedra, chef-lieu de la province de ce nom, en Galice; sur un sarcophage trouvé en 1741, cette épitaphe datée du 1er mai 624 [8]:

[1] E. Huebner, *op. cit.*, n. 331. — [2] *Ibid.*, n. 74. — [3] *Ibid.*, n. 96. — [4] *Ibid.*, n. 533 *a*. — [5] F. Fita, dans *Boletin de la Acad.*, 1890, t. XVI, p. 318; cf. 1887, t. X, p. 344; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, n. 396. — [6] Aur. Guerra, dans *Actas de la Acad. de la hist.*, 1876, p. 26; E. Saavedra, dans *El cronista*, 3 mars 1876; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, n. 403. — [7] F. Fita, dans *Boletin de la Acad.*, 1894, t. XXV, p. 85, n. 46; E. Huebner, *op. cit.*, p. 9, n. 29. — [8] M. Sarmiento, *Viaje a Galicia*, 1745, ms. de l'Acad. de Madrid, vol. I, fol. 432 v.; E. Huebner, *op. cit.*, p. 44, n. 138.

+ HIC REQVI
[illegible]SCIT CORPVS:
ERMENGON[illegible]
[illegible]RANSIVIT: CAL MAI
ERA DCLXII: QVICVMQ
HOC[illegible]

Hic requi(e)scit corpus Ermengon... t]ransivit cal. mai. era 662. Quicumque hoc [sepulcrum violaverit...

A Tolède, le roi Wamba avait fait placer sur la porte de la ville l'inscription suivante [1] :

EREXIT FAVTORE DEO REX INCLYTVS VRBEM
WAMBA SVAE CELEBREM PROTENDENS CENTIS HONOREM

et pour les martyrs de Tolède, sur les tours de la porte de la ville :

VOS SANCTI DOMINI QVORVM HIC PRAESENTIA FVLGET
HANC VRBEM ET PLEBEM SOLITO SERVATE FAVORE

A Beja, en Lusitanie, province d'Alemtejo, nous rencontrons une acclamation unique adressée à un défunt : *Tibi detur pax a Deo* [2]; d'autres moins exceptionnelles comme : *In nomine Domini* [3].

A la Torre de Miguel Sexmero (= Torre del Almendral), district d'Olivença, province de Badajoz, plaque de 0 m. 55 sur 0 m. 25, épaisse de 0 m. 12, encastrée dans le mur de l'église paroissiale *de la purificación de nuestra Señora* [4] :

fe]LIX · AMEM FELIX CASTRICE
e]X OFFICINA AVITI VTERE

Une fois seulement, à En Usagre, 67 kilomètres sud-est de Badajoz, on lit, sur une pierre du VII^e-VIII^e siècle, cette acclamation [5] : *S(a)nc(t)is (h)onor summus;* malheureusement, nous ne pouvons compléter un fragment qui semble offrir de l'intérêt, provenant de Gines, à une lieue de Séville, trouvé sur la route de Huelva, sur la porte de la maison dite *Villanueva de Ariscal* et conservé aujourd'hui au Musée municipal de Séville [6] :

☧ ω
RVM ⊏
POSITA
SALV
DOMI
TIO EPS
AMEN

A Tolède, à la porte du couvent de Saint-Clément, cette acclamation du VIII^e-IX^e siècle [7] :

chris]TVS I[*esus? e*]ST MIKI VERVM MANE PERENNE

Cordoue. Lame de bronze trouvée en 1672, chez dom Martin Alonso de Cea [8] :

A ☧ ω
FL·HYGINO·V·C· COMITI
ET·PRAESIDI·P·M·C·
OB MERITA · IVSTITIAE
EIVS TABVLAM PATRO
NATVS POST DECVRSAM
ADMINISTRATIONEM
ORDO·TIPASENSIVM
OPTVLIT

Flavio Hygino, viro clarissimo, comiti et præsidi provinciæ Mauretaniæ Cæsariensis, ob merita justitiæ ejus, tabulam patronatus post decursam administrationem ordo Tipasensium optulit.

Il s'agit d'une *tabula patronatus* offerte par les habitants de Tipasa (voir ce mot), dans la Maurétanie Césarienne, à leur gouverneur Fl. Hygin, au moment où il sortit de charge et en témoignage de la sagesse de son administration.

Granatula, province de Ciudad Real, Nouvelle-Castille; dalle de pierre 0 m 33 sur 0 m. 42 [9] :

EX · OFFICINA · HOMONI
VTERE · FELIX · VASCONI
IN ⁂ PROC · TIBERIANO
FACTVS EST HORREVS
D·N·VALENTINIANO AVG·
TER·ET·EVTROPIO·V·C·
CONS · SCRIB · ELEFANTO
T.VI. ET. NEB

11° *Calendrier de Carmona.* — En 1909, fut relevée sur une colonne de marbre grossièrement travaillée, située dans le *patio de los naranjos* (cour des orangers) attenant à l'église de *Sancta Maria la Mayor* de Carmona, aux environs de Séville, une inscription précieuse qui nous donne le plus ancien calendrier lapidaire d'Espagne, le plus ancien aussi des calendriers espagnols. On peut, en effet, le faire remonter au VI^e siècle et même aux environs de l'année 480 [10]. De ce calendrier on ne connaît que la première partie, qui va du 25 décembre au 24 juin, et le titre, très endommagé et que nous donnons avec les suppléments proposés. On ne peut malheureusement conserver l'espoir de retrouver le reste. De nouvelles fouilles ont été faites à Carmona; depuis 1909, toutes les colonnes du *patio* ont subi un examen minutieux et don J.Bonsor, qui a eu tout le mérite de la première trouvaille, renonce lui-même à de plus longues recherches. Voici ce calendrier :

INCIP[*it ordo ?*]
S(*an*)C(*to*)RVM [*marti-*]
RVM INS[*uper ?*]
AVLA CL[*uens ?*]
TER EXP[*rimi ?*]
TVR
VIII KA [*lendas janua-*]
RIAS [*nativi-*]
TAS D(*omi*)NI [*nostri Jesu*]
XPI SECVND[*um*]
CAR[*ne*]M
VII K[*alendas januarias*]
SCI S(*te*)FANI
VI K[*alendas. Jo*]ANNIS AP

[1] H.Florez, *España sagrada*, 1763, t. IV, p. 166 sq.; t. VIII, p. 293; E. Huebner, *op. cit.*, p. 101, n. 73*; *Suppl.*, p. 75, n. 391. — [2] E. Huebner, *op. cit.*, n. 2. — [3] *Ibid.*, n. 4, 15, 324, 49, 527, 111, 152. — [4] *Ibid.*, n. 350. — [5] *Ibid.*, n. 55. — [6] *Ibid.*, n. 75. — [7] *Ibid.*, n. 156. — [8] Perez, *Viaje*, t. XVII, p. 99; E. Huebner, dans *Sitzungsberichte*, Berlin, 1861, p. 55; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2210; L. Renier, *Inscript. rom. de l'Algérie*, n. 4042; E. Huebner, *Inscript. christ. Hisp.*, p. 38, n. 127. — [9] Muratori, *Thes.*, p. CCCXCI, n. 2; Masdeu, *op. cit.*, t. V, p. 523, n. 500; F. A. Consuegra, dans *Gazeta de Madrid*, 1785, n. 56, p. 453; Elles y Rubert, *Discurso sobre el'origen, antiguedad e progresos de los positos o graneros publicos de los pueblos*, in-4°, Cervera, 1784; F. Mariano Ventura, *Novena de n^a s^a de Azuquera*, 1840, p. 20; E. Huebner, *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 3222, n. 6340; *Inscr. christ.*, p. 78, n. 399; F.Fita, dans *Boletin*, 1891, t. XVIII, p. 357. — [10] F. Fita, *Lapides visigoticas de Carmona y Gines*, dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, 1909, t. LIV, p. 34-45; *Nuevas inscripciones de Carmona y Montan*, dans même revue, 1909, t. LV, p. 273-287; H. Delehaye, *Le calendrier lapidaire de Carmona*, dans *Analecta bollandiana*, 1912, t. XXXI, p. 319-321; M. Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, dans *Monumenta Ecclesia liturgica*, 1912, t. VI, p. XLIII-XLIV. Le plus ancien calendrier espagnol connu jusqu'ici était celui de Recemundus de Grenade, qui est de 961.

OSTOLE XII
K[*alendas fe*]BRVARIAS
SCORVM FRVCTV
OSI EP(*i*)SC(*op*)I AV
GVRI ET EVLO
GI DIACON[*or*]VM
XI KAL[*endas*] FEB[*ruarias*]
SCI VINCEN[*ti*] D[*iaconi*]
VI N(*o*)N(*a*)S MAIAS
SCI FELICI D[*iaconi*]
IIII N(*ona*)S MAIAS
SCE TREPTETIS V[*irginis*]
III ID(*us*) MAIAS
SCI CRISP(*i*)N
I ET MVCI MAR[*tyris*]
XIII KAL[*endas*] IVLIAS
SCTR(*um*) GERVASI
ET PROTASI M[*artyrum*]
VIII KAL(*endas*) IVLIAS
SCI IOANNI B(*apt.*)

Nous ne trouvons dans le calendrier de Carmona aucun nom de saint qui ne se rencontre dans les calendriers mozarabes déjà connus. La fête de saint Jean au 27 décembre est identique à l'ordre du calendrier romain, alors que tous les autres documents de l'ancienne liturgie wisigothique, sauf le calendrier de Cordoue, renvoient cette fête au 29 du même mois. Ce sont là deux importants témoins de la tradition de l'Espagne méridionale. Partout ailleurs, le 27 décembre est consacré à sainte Eugénie, dont le culte a été jadis très populaire dans la péninsule. Les fêtes de saint Fructueux et de saint Vincent ne suggèrent aucune observation. L'attestation relative au culte de saint Félix de Séville était loin d'être superflue; le calendrier de Cordoue de 961 annonce le diacre Félix le 2 mai. Pour saint ou sainte Treptes, dont la vie est une énigme, voici son culte bien attesté. Deux calendriers du XI^e^ siècle mentionnent au 5 mai *sancti* ou *sanctæ Trepetis* et, celui de Cordoue, au 4 mai : *Tripecis virginis in civitate Estiia*. Ce dernier mot est certainement Ecija. Treptes est un nom du pays qui se retrouve sur une inscription chrétienne TREBTES FAMVLA CHRISTI (n. 98) et sur deux inscriptions païennes [1]. Crispin appartient également à Ecija; il est probable qu'il doit être identifié avec le martyr que les calendriers mozarabes, au 20 novembre, nomment *episcopus Astigi*. Mucius est le martyr de Byzance Μώκιος, dont les grecs font la fête deux jours plus tôt. Plusieurs églises d'Italie possédaient de ses reliques, également l'église de Rouen.

XII. Chronologie. — Pour ce qui a trait à l'ère provinciale espagnole, voir la notice qui la concerne dans *Dictionn.*, t. V, col. 371, au mot Ère.

XIII. Sarcophages. — L'Espagne ne possède qu'un nombre assez restreint de sarcophages chrétiens ornés de bas-reliefs; trois d'entre eux seulement portent des inscriptions. La moitié des sarcophages signalés en Espagne est conservée en Catalogne.

1° Dans un lieu désert appelé *Orbiga*, dans la crypte voisine de *Santa Maria de las Albueras*, à *Puebla nueva* (Lusitanie), trouvé en 1871, transféré à *Talavera de la Reina* et, de là, en 1881, au *Museo archeologiquo* de Madrid. Cuve de marbre ornée de figures, les inscriptions sont gravées sur le rebord supérieur. Le Christ est assis au centre, les apôtres debout à ses côtés :

SIMON CHANANEVS IACOBVS ALFEI
THOMAS FILIPPVS *iacobus paulus petrus*
AN*dreas iohannes bartholo*MEVS
MATHEVS *ebbeus*

[1] *Corp. insc. lat.*, t. II, n. 1025, 1502.

L. Jimenez de la Llave, *Noticia del sarcófago cristiano-romano... de S^a^ M^a^ de las Albueras*, ms., 1871; Aur. Fern. Guerra y Orbe, *Museo español de antigüedades*, 1875, t. VI, p. 591; cf. p. 599; F. Fita y Colomé, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1882-1883, t. II, p. 251; A. Guerra, *ibid.*, 1882-1883, t. II, p. 287 sq.; Fita, *ibid.*, 1883, t. IV, p. 289 sq.; *Novísimo año cristiano*, Madrid, 1881, t. I, p. XXIII; E. Huebner, *Inscript. christ. Hispaniæ, Supplem.*, p. 36, n. 353.

2° Merida. Encastré dans la muraille d'une maison de la *calle de Santa Olalla*, n. 2.

E. Huebner, *Die antiken Bildwerke in Madrid*, in-8°, Berlin, 1862, p. 327; *Inscr., Suppl.*, p. II.

3° Ecija. Trouvé en 1886 dans une sépulture abandonnée au nord de l'église Sainte-Croix et conservé dans cette église. Long. 2 m. 17, hauteur 0 m. 74, largeur 0 m. 60, entré au musée de Séville; hauteur des lettres 0 m. 05, IV^e^ ou V^e^ siècle (fig. 3901) :

ΑΒΡΑΑ ЄΙCΑΚ ΠΥΜΗΝ ΔΑΝΙ ΗΛ

et c'est le sacrifice d'Abraham : Ἀβραά, Εἰσάκ; le Bon pasteur, πυμήν (pour ποιμήν), et Daniel entre les lions, Δανιήλ.

J. Ficker, dans *Mittheilungen des römischen Instituts*, 1889, t. IV, p. 77 sq.; le même, *Die altchristlichen Bildwerke im Museum des Laterans*, Leipzig, 1890, p. 148; Sales y Ferrer, dans *Revista de España*, 1886, p. 436; F. Fita, dans *Boletin de la Academia*, 1887, t. X, p. 267; *Analecta bollandiana*, 1887, t. VIII, p. 425; E. Huebner, *Inscript., Suppl.*, p. 55, n. 370; *Dictionn.*, t. IV (fig. 3901).

4° Cadix. Trouvé en 1896 à Martos, *en el Molino del Rey*, sarcophage de marbre mesurant en long. 2 m. 14; larg. 0 m. 66, haut. 0 m. 61. On y a figuré sept épisodes de la vie du Christ : résurrection de Lazare, guérison de l'aveugle-né, guérison de l'hémoroïsse, reniement de saint Pierre, guérison du paralytique, multiplication des pains et des poissons, noces de Cana. Le couvercle est mutilé, il porte un cartouche anépigraphe soutenu par deux génies ailés; à droite les trois Hébreux dans la fournaise; à gauche, Jonas vomi par le monstre. IV^e^ siècle.

Emm. Gomez Moreno, *Antigüedades cristianos de Martos*, in-8°, s. l. n. d. [Grenade, 1897], p. 7 sq.; E. Huebner, *Inscript. Hispan., Supplem.*, p. II-III, n. 371.

5° Astorga, sarcophage du IV^e^ ou du V^e^ siècle, affecté dans la suite à la sépulture du roi Alphonse le Grand. On y a figuré la résurrection de Lazare, saint Pierre prisonnier, Moïse frappant le rocher, Adam et Ève, multiplication des pains et des poissons, [assomption de la Vierge Marie, dit Huebner; non pas, c'est la main divine saisissant le bras d'Abraham].

Ambr. Moralès, *Viaje santo*, p. 178, avec les notes de Florez; *Coronica*, t. I, fol. 179 v°; M. Castella Ferrer, *Historia del apostol Santiago*, 1610, fol. 481; E. Huebner, *Die antiken Bildwerke in Madrid*, in-8°, Berlin, 1862, p. 343, n. 946; Aur. Guerra, *Sarcofago cristiano de la catedral de Astorga, hoy depositado en el museo arqueologico nacional*, dans *Museo español de antigüedades*, 1875, t. V, p. 587-601; E. Huebner, *Inscr. Hisp., Suppl.*, p. III.

6° Briviesca. Au dire de Aur. Guerra, dans *Monumentos arquitectónicos de España*, fasc. 61, il s'y trouvait un sarcophage peu différent du précédent, mais qu'il n'a pas pris la peine de décrire avec précision et que Huebner n'a pu découvrir.

7° Saragosse. Dans la crypte de l'église de *Santa Engracia* ou « basilique des dix-huit martyrs », un sarcophage dont les sculptures ont reçu, à une date postérieure, des inscriptions, que voici,

d'après De Rossi et Huebner (fig. 1025-1026) :

MVSES ARON INCRATIV ZO ZACO PETRVS PAV-
[LVS FACCEVS XVSTVS

c'est-à-dire Moïse, Aaron, Encratia, Job, Jacob, Pierre, Paul, Zacchée, Xyste.

Diego Murillo, *Fundación de la capilla del Pilar y excelencias de Zaragoza*, 1626, p. 265 sq.; Madoz, *Diccionario*, p. 579; Léon Benito Marton, *Historia del real monasterio de Sª Engracia*, 1757, p. 59; R. Garrucci, dans *Bullettino dell' instit. archeol.*, 1860, p. 176; E. Huebner, *Die antiken Bildwerke in Madrid*, p. 340; les sarcophages, quand il les vit, venaient d'être peints en couleurs (!!) et les inscriptions avaient disparu; E. Huebner, *Inscripl. christ.*, p. 48, n. 152; *Suppl.*, p. III, n. 7, p. 72, n. 152; A. Guerra, *Museo español de antigüedades*, 1875, t. VI, p. 587-601; et dans *Ciudad de Dios*, 1870, t. II, p. 188-193; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 381, n. 4; A. Guerra, dans *Monumentos arquitectónicos de España*, p. 2; J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im Museum des Laterans*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 149.

8° Saragosse. Dans la crypte de *Santa Engracia*, sarcophage dit de l'Assomption, dont nous avons donné la figure, la description et la bibliographie dans *Dictionn.*, t. I, col. 2990-2994, fig. 1025, 1026 (cette dernière est indiquée : autre sarcophage ; il faut corriger : autre aspect du sarcophage). Huebner, *op. cit.*, n. 152.

9° Tolède. Sur le mur de la *Puerta del Sol* sont encastrés deux fragments d'un sarcophage représentant le Christ et saint Pierre. Vᵉ siècle environ.

J. Ficker, dans *Mittheilungen des römischen archäolog. Instituts*, 1889, t. IV, p. 78; E. Huebner, *Inscr. Hisp., Suppl.*, p. III.

10° Lagos, à deux lieues sud-est de Tolède; fut trouvé en 1654 et conservé chez les maîtres de la propriété jusqu'en 1754 pour être alors transféré à Tolède, où il est encastré dans la paroi de la sacristie de *San Domingo el Real*, un sarcophage mesurant 1 m. 82 de longueur, sur 0 m. 63 de hauteur, ouvrage du IVᵉ siècle. On y a représenté la résurrection de Lazare, le sacrifice d'Abraham, la multiplication des pains et des poissons, les noces de Cana, Adam et Ève, l'adoration des mages.

E. Huebner, *Die antiken Bildwerke in Madrid*, p. 342, n. 944; Guerra, *El arte en España*, 1862, t. I, n. 169; et dans *Monumentos arquitectónicos de España*, p. 2; Fernandez Guerra y Orbe, *Trois sarcophages chrétiens des IIIᵉ, IVᵉ et Vᵉ siècles* (trouvés à Hellin et Lagos) dans *Bulletin monumental*, 1867, t. XXXIII, p. 39 sq.

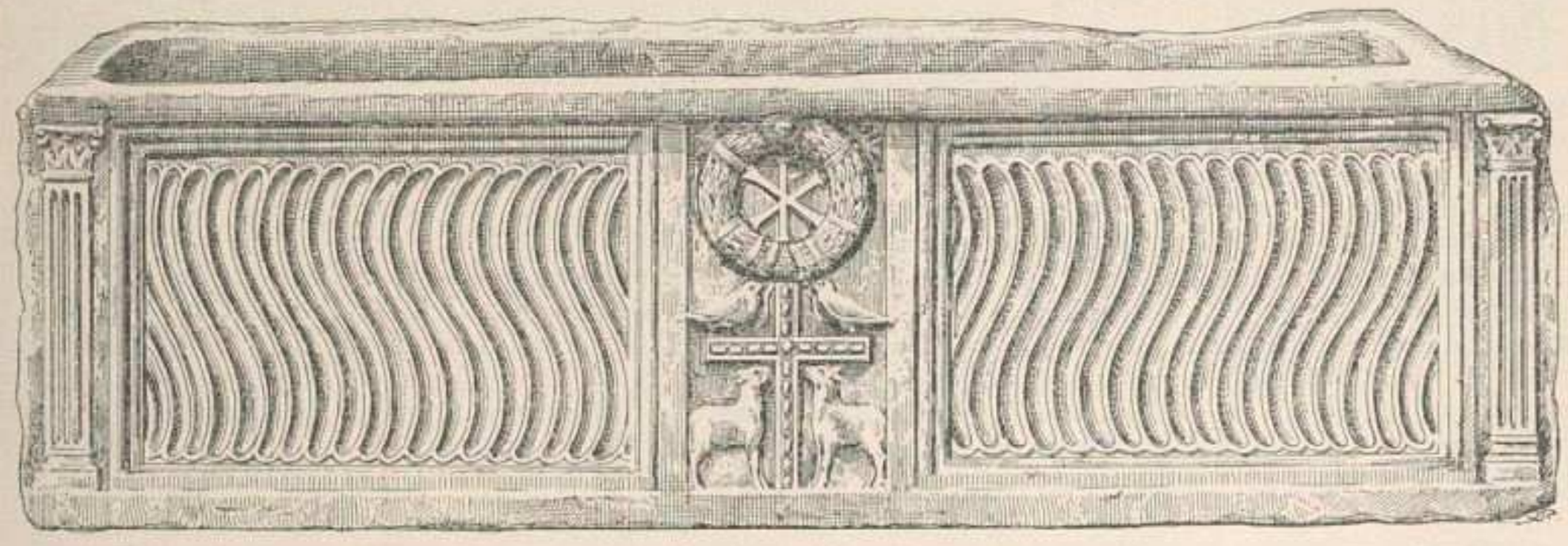
11° Lagos. Sarcophage trouvé en 1627, conservé chez le comte de Mora, transporté ensuite à Burguillos, d'où, en 1862, A. Guerra le fit transférer dans la grande salle de l'Académie de l'histoire à Madrid; long. 2 m. 09; larg. 0 m. 70; haut. 0 m. 58. On y a représenté la résurrection de Lazare, la guérison de l'aveugle-né, la guérison du paralytique, une orante, les noces de Cana, le sacrifice d'Abraham, Moïse frappant le rocher. Vᵉ siècle.

P. de Rojas, comte de Mora, *Historia de Toledo*, Madrid, 1654, p. 227; E. Huebner, *Die antiken Bildwerke*, p. 342, n. 944; A. Guerra, dans *Monumentos arquitectónicos de España*, p. 2; E. Huebner, *Inscr. christ.*, p. 49, après le n. 157; Fernandez Guerra y Orbe, *loc. cit*

12° Husillos, en Vieille-Castille; il s'y trouvait, paraît-il, un sarcophage à qui Moralès donne en longueur huit pieds d'Espagne, en hauteur trois pieds et demi. On y avait représenté, entre autres épisodes, le sacrifice d'Abraham.

A. Moralès, *Viaje santo*, p. 26; E. Huebner, *Inscr. Hisp., Suppl.*, p. IV.

13° Jaen, d'où il a été transféré au musée archéologique de Madrid; on avait représenté, sur ce sarcophage, la résurrection de Lazare, le Bon Pasteur,



4189. — Sarcophage de Valence.
D'après J. Puig, *L'arquitectura romanica*, p. 279, fig. 329.

le Christ captif (?) et saint Pierre coupant l'oreille de Malchus (?). IVᵉ ou Vᵉ siècle.

J. Ficker, dans *Mittheilungen des röm. archäolog. Instit.*, 1889, t. IV, p. 78; E. Huebner, *Inscr. Hisp., Suppl.*, p. IV.

14° Hellin, à deux lieues et demi de Murcie, sur la voie romaine ; trouvé en 1834, transporté à Madrid, à l'Académie de l'histoire, et encastré dans le mur de l'escalier; long. 2 m. 14, larg. 0 m. 67, haut. 0 m. 57; IVᵉ siècle. On y a représenté Moïse frappant le rocher, la guérison de l'aveugle-né, le Christ donnant la loi à quatre apôtres, le baptême du Christ, le sacrifice d'Abraham.

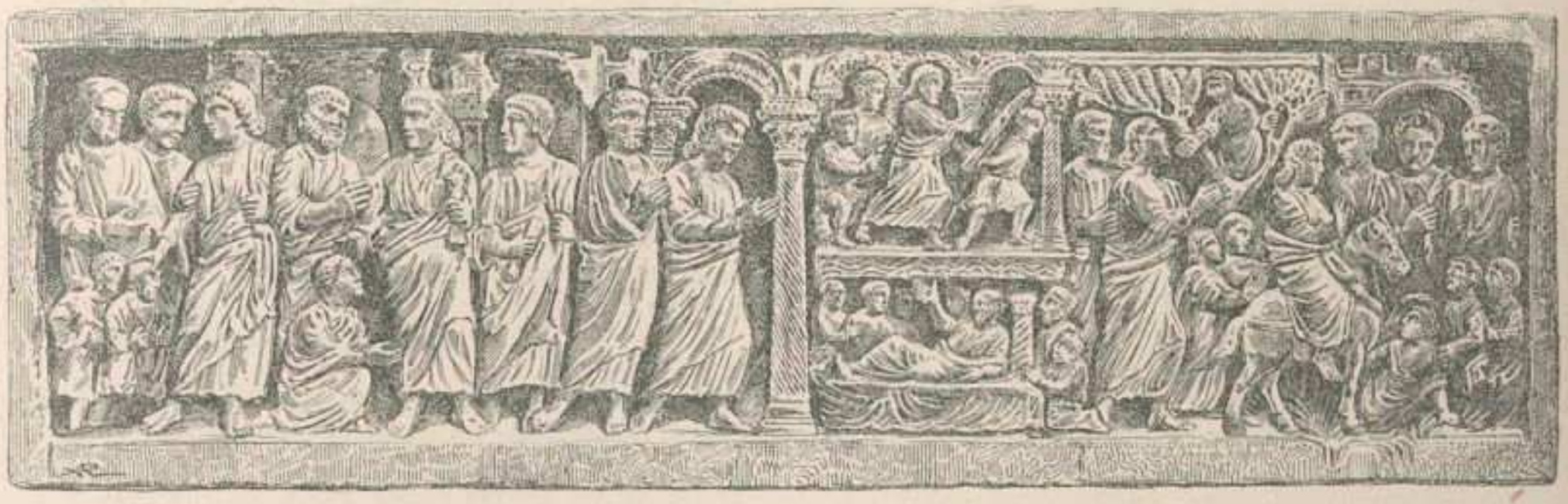
A. Guerra, *Tres sarcofagos cristianos*, dans *Monumentos arquitectónicos de España*, p. 2 sq.; E. Huebner, *op. cit., Suppl.*, p. IV; Fernandez Guerra y Orbe, *loc. cit.*

15° Valence. Trouvé en 1865 au Château, *en el parque de artilleria*, conservé au monastère de San Domingo et depuis au musée provincial; long. 1 m. 93, larg. 0 m. 64, haut. 0 m. 57. Entre deux colonnes striées d'ordre corinthien se voit le chrisme ☧ dans une couronne de lauriers et, au-dessous, la croix latine gemmée sur les branches de laquelle perchent des colombes; aux deux extrémités, des fleurs, un cerf et un agneau (fig. 4189). IV-Vᵉ siècle.

Signalé d'abord par A. Guerra; décrit et figuré par Roque Chabas, Francesco Davila, Jos. Martinez Eloy,

dans *El Archivo*, 1886-1887, t. I, p. 314, 323, 401, 409; 1888, t. II, p. 129; J. Puig, etc., *L'arquitectura romanica*, p. 279, fig. 329, p. 283.

16° Tarragone; sarcophage de marbre blanc encastré dans le mur de façade de la cathédrale, à une très grande hauteur, près de l'entrée principale. Provenance inconnue. Ce qui fait la principale importance de ce monument, c'est qu'il nous offre une reproduction presque servile d'un sarcophage du musée de Latran, n. 125. Toutefois, si on se donne la peine de comparer chaque personnage sur les deux bas-reliefs, on s'aperçoit que les gestes ne sont pas toujours identiques, les détails offrent de légères modifications, le nombre des personnages varie (fig. 4190). Voici, de gauche à droite, la série des épisodes représentés: guérison des deux aveugles qui suivaient Jésus à la sortie de Capharnaüm (Matth., IX, 27-30) (voir AVEUGLES); guérison de l'hémorrhoïsse (Matth., IX, 20-22), guérison du paralytique à la piscine probatique, où l'on voit entrer Jésus; ensuite la scène est



4190. — Sarcophage de Tarragone. D'après J. Puig, *op. cit.*, p. 285, fig 335.

séparée en deux registres, en bas le paralytique étendu sur son grabat, en haut le paralytique guéri emportant sa couchette; l'épisode de Zachée posté dans un arbre pour regarder passer Jésus, entrée triomphale de Jésus à Jérusalem.

P. P. X., *La catedral de Tarragona. Album monumental de Cataluñya*, Barcelona, 1879, t. II, p. 57-68; Botet y Siso, *Sarcofagos*, p. 94, pl. XI; J. Puig, etc., *La arquitectura*, t. I, p. 285, fig. 335; p. 286-287; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1897, p. 155. Le sarcophage du musée de Latran a été publié par Garrucci, *op. cit.*, t. V, p. 28, pl. 314, n. 5; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, fig.180; cf. E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, p. 63; J. Puig, *op. cit.*, p. 285, fig. 336; O. Marucchi, *I monumenti cristiani del museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XIX, n. 2.

17° Tarragone; sarcophage au musée avec inscription païenne (*Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 4518; *Suppl.*, n. 6075). IV^e^ siècle.

J. Ficker, *Mittheilungen*, p. 78; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. V.

18° Barcelone. Transporté de l'hôpital *del Sable* au musée (fig. 4191). On y a figuré saint Pierre prisonnier, une orante entre deux saints protecteurs, la guérison de l'aveugle-né; long. 2 m. 11; larg. 0 m. 55; haut. 0 m. 57.

A. E. de Molins, *Catalogo del Museo provincial de antigüedades de Barcelona*, 1888, p. 112, n. 871; E. Huebner, *op. cit.*, *Suppl.*, p. V; F. Fita, *Lápidas romanas recien halladas en Barcelona*, dans *Revista historica*, Barcelona, 1876, t. III, p. 138; Pi y Arimon, *Barcelona antigua y moderna*, t. II, p. 367; Manjarres, *Catalogo de los objetos que la Comisión de monumentos historicós y artisticós de la provincia de Barcelona tiene reunidos*, p. 82, n. 871; E. Huebner, dans *Bullettino dell' Instituto archeologico*, Roma, 1860, p. 55;



4191. — Sarcophage de Barcelone. D'après J. Puig, *op. cit.*, p. 273, fig. 324.

Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. V, p. 115, pl. 378, n. 1; Botet y Siso, *Sarcófagos romano-cristianos esculturados que se conservan en Cataluña*, in-8°, Barcelona, 1895, p. 58-68, pl. IV; J. Puig, etc., *La arquitectura romana en Cataluñya*, 1909, p. 273, fig. 324, p. 280.

19° Ampurias. Trouvé en 1846 dans le mur d'enceinte de la ville, conservé au musée de Gérone. On y a représenté le Bon Pasteur entre quatre amours figurant les saisons. Sur le couvercle, vendange des raisins et des olives. IV^e^ siècle.

Joaq. Botet y Siso, *Noticia histórica y arqueológica de Emporion*, Madrid, 1879, p. 118, pl. V, et *Sarcófagos romano-cristianos*, in-8, Barcelona, 1895, t. I, p. 32-38; J. Ficker, dans *Mittheilungen des römischen archäologischen Instituts*, 1889, t. IV, p. 77; E. Huebner, *Inscript.*

christ. Hispan., Supplem., p. v, J. Puig, *L'arquitettura*, t. I, p. 257, fig. 314 (voir fig. 4161).

20° Ampurias. Fragment trouvé en 1865. On y voit un chrisme ☧ dans une couronne de lauriers, sur un fond à strigilles. IVe siècle; long. 0 m. 80, haut. 0 m. 50.

Joaq. Botet y Siso, *Noticia*, p. 122, *Sarcófagos*, p. 39-41; J. Ficker, dans *Mittheilungen*, p. 77; Pella, *Historia del Ampurián.*, p. 274; J. Puig, *op. cit.*, t. I, p. 277, fig. 328; p. 282.

21° Ampurias. Trouvé en 1908. Sarcophage à couvercle surmonté d'acrotères; la cuve seule est ornée d'un portique par arcs et frontons, motifs qui ont joui d'une grande vogue en Asie Mineure (fig. 4162). Six figures, dont quatre grandes et deux petites, ont pris place sous ce portique, séparées entre elles par les colonnes, mais l'état de mutilation ne permet pas de les identifier. Au centre, la porte entr'ouverte de l'Hadès (voir ce mot).

J. Puig, etc., *La arquitectura romanica a Catalunya*, t. I, p. 272, fig. 323.

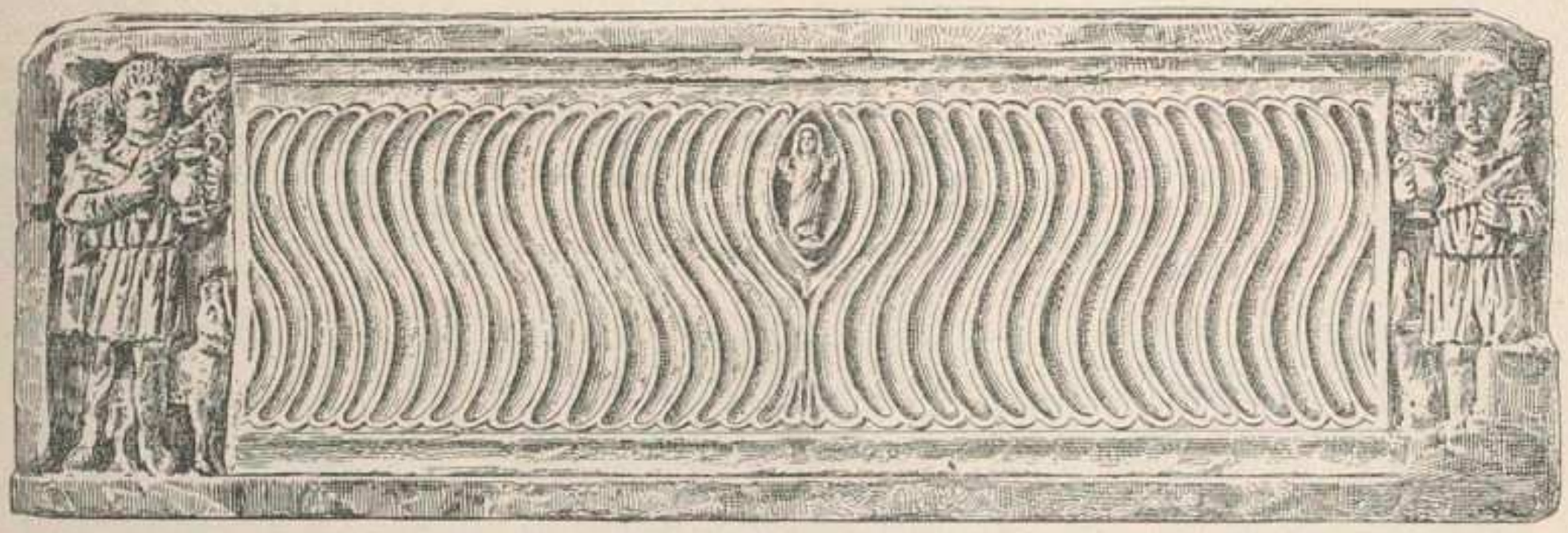
22° Jativa, conservé à la cathédrale; moulage au musée archéologique de Madrid; long. 1 m. 45, arg. 0 m. 65, épaisseur 0 m. 18. Huebner se contente de dire que le sujet est obscur et différent de ceux qui ornent les sarcophages chrétiens.

Villanueva, *Viaje literario*, t. I, p. 4; E. Huebner, *Inscr. Hisp., Suppl.*, p. v.

23° Gérone. Encastré dans le mur du sanctuaire de l'église Saint-Félix. Orné de trois bas-reliefs séparés par des surfaces strigillées. Bas-relief, une défunte entre ses deux saints protecteurs; à gauche, arrestation de Moïse par deux Israélites; à droite, guérison de l'aveugle-né. IV-Ve siècle, long. 1 m. 95, haut. 0 m. 54.

Garrucci, *Storia*, t. V, p. 114, pl. 377, n. 4; F. Fita, dans *Revista historica*, Barcelona, 1876, t. III, p. 138; J. Botet y Siso, *Sarcófagos*, p. 59, pl. V; J. Puig, etc., *La arquitectura*, p. 275, fig. 326, p. 280; E. Bonnet, *Les sarcophages chrétiens de l'église Saint-Félix de Gérone et l'école arlésienne de sculpture funéraire*, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1911, p. 18, n. I, pl. II, fig. 1.

24° Gérone. Encastré dans le mur du sanctuaire de Saint-Félix. Orné de strigilles et deux bas-reliefs à chaque extrémité de la face antérieure. Dans la *mandorla*, une orante; sur les bas-reliefs, le Bon Pasteur portant une brebis sur l'épaule et tenant le vase de lait à la main; à ses pieds, un chien, IVe siècle; long. 1 m. 90, haut. 0 m. 61, fig. 4192). F. Fita, dans *Revista historica*, Barcelona, 1876, t. III, p. 138; J. Botet y Siso, *op. cit.*, p. 61, pl. VI; E. Bonnet, *op. cit.*, p. 20, n. II, pl. III; J. Puig, *op. cit.*, t. I, p. 274, fig. 325; p. 278.



4192. — Sarcophage de Gérone. D'après J. Puig, *op. cit.*, t. I, fig. 325.

25° Gérone. Encastré dans le mur du sanctuaire de Saint-Félix. La face antérieure de ce sarcophage est consacrée tout entière à un sujet unique en plusieurs épisodes. Après avoir représenté l'âme de la défunte introduite dans le jardin du paradis par ses deux saints protecteurs, on passe à l'histoire de Susanne (fig. 4193). Toutefois un détail de ce groupe pourrait mettre sur la voie d'une autre interprétation. Cette défunte, au lieu d'être une orante, tient une main levée, de l'autre un coffret. Ne serait-ce pas Susanne dans le jardin, entre les deux séducteurs, tenant un coffret avec des objets de toilette? c'est possible. En continuant à aller de droite à gauche, on voit que le sculpteur a brusquement réduit du tiers la taille de ses personnages, afin de laisser subsister l'indication d'un toit et d'un fronton. Là se trouve Susanne en butte aux sollici-



4193. — Sarcophage de Gérone.
D'après *Bullet. arch. du Comité des travaux historiques*, 1911, pl. II, n. 2.

tations des deux vieillards; aux pieds de la jeune femme, une corbeille ronde renfermait les accessoires du bain; et deux servantes portant des ustensiles, ce qui est conforme au récit biblique: « Il arriva que Susanne entra dans le jardin, selon sa coutume, étant accompagnée de deux filles seulement et qu'elle voulut se baigner parce qu'il faisait chaud. Alors Susanne dit à ses servantes: Apportez-moi de l'huile parfumée et des onguents, et fermez les portes du jardin afin que je me baigne [1]. » Le sculpteur, au risque de tout brouiller, a tout réuni : Susanne, les séducteurs, les servantes. L'épisode suivant montre Susanne accusée d'adultère devant le peuple. De chaque côté du juge, les deux accusateurs étendent le bras. Susanne est accompagnée par une femme. Faute de place, le sculpteur a dû traiter séparément un autre épisode, et il a montré un des vieillards posant la main droite sur la tête de Susanne, ce qui est conforme, une fois de plus, au texte de Daniel, XIII, 34. Enfin, on voit les deux accusateurs conduits au



4194. — Sarcophage de Gérone.
D'après *Bullet. arch. du Comité des travaux historiques*, 1911, pl. IV, n. 1.

supplice sous escorte. IVe-Ve siècle; long. 2 m. 08; haut. 0 m. 50.

Garrucci, *Storia*, t. V, p. 114, pl. 377, n. 3; Botet y Siso, *Sarcofagos*, p. 85, pl. X; E. Bonnet, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1911, p. 22-24, n. III, pl. n. n. 2; J. Puig., *op. cit.*, p 283, fig. 334; p. 286.

26° Gérone. Encastré dans le mur du sanctuaire de Saint-Félix. On y a représenté: arrestation de saint Pierre ou de Moïse; la présence d'une baguette entre les mains semble favoriser l'identification avec Moïse, le grand magicien; guérison du paralytique, miracle de Cana, multiplication des pains et des poissons, guérison de l'aveugle-né, prédiction du reniement de saint Pierre, Moïse frappant le rocher. IV-Ve siècle, long. 2 m. 10, haut 0 m. 57. F.

Fita, dans *Revista historica*, Barcelona, 1876, t. III, p. 138; Garrucci, *Storia*, t. V, p. 26, pl. 313, n. 1; Botet y Siso, *Sarcofagos*, p. 65, pl. VII; E. Bonnet, *op. cit.*, p. 24-26, n. IV, fig. 2; J. Puig, *op cit.*, p. 281, fig. 331.

27° Gérone. Encastré à gauche du maître-autel, en pendant au précédent. On y a représenté (fig. 4094): Moïse frappant le rocher, guérison du paralytique, multiplication des pains et des poissons, guérison de l'aveugle-né, une orante, la résurrection du fils de la veuve de Naïm, entièrement nu et sur la civière et debout, à côté du Christ; prédiction du reniement de saint Pierre; le Christ debout sur un lion qu'enserre un dragon crêté. C'est le commentaire du verset du Psaume XC, 13 : *Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem*; enfin le sacrifice d'Abraham. Ce sarcophage appelle plusieurs observations. D'abord c'est, dans la première scène, Moïse frappant le rocher, à l'instant même où une main lui saisit le bras pour le mettre en état d'arrestation; ce sont deux épisodes réunis en un seul, quoique l'arrestation de Moïse et le miracle de l'Horeb soient séparés par un long intervalle. Ensuite c'est la nudité complète du fils de la veuve de Naïm, qui est d'ordinaire, comme les cadavres, recouvert de bandelettes; enfin c'est la scène, unique dans l'art des sarcophages, du Christ écrasant le lion et le dragon. IV-Ve siècle; long. 2 m. 21, haut. 0 m. 48.

Fita, dans *Revista historica*, 1876, t. III, p. 138; *Novisimo año cristiano y Santoral español*, Madrid, 1881, p. XI-XIV; Garrucci, *op. cit.*, t. V, p. 110, pl. 374, n. 3; Botet y Siso, *Sarcofagos*, p. 79, pl. IX; E. Bonnet, *op. cit.*, p. 26-28, n. V; pl. IV, fig. 1; J. Puig, *op. cit.*, p. 283, fig. 333; p. 285.

28° Gérone. Au-dessus du maître-autel et contenant les reliques de saint Félix, patron de l'église. Ce sarcophage en marbre blanc, comme les autres de cette église, a été recouvert d'une peinture à l'huile. On y a représenté : Moïse faisant jaillir l'eau du rocher, l'arrestation de saint Pierre, la guérison du paralytique, la prédiction du reniement de saint Pierre, le miracle de Cana, la guérison de l'aveugle-né, la multiplication des pains et des poissons, la résurrection de Lazare. IV-Ve siècle, 2 m. 20 × 0 m. 58.

Aur. F. Guerra, *Tres sarcofagos cristianos de los siglos III, IV y V*, dans *Monumentos arquitectónicos de España*; La Canal, *España sagrada*, t. XLV, p. 70; F. Fita, *op. cit.*, 1876, t. III, p. 138; Garrucci, *op. cit.*, t. V, p. 36, pl. 318, n. 4; Botet y Siso, *Sarcofagos*, p. 74, pl. VIII; E. Bonnet, *op. cit.*, p. 28-29, n. VI; J. Puig, *op. cit.*, p. 281, fig. 332; p. 284.

29° Elne. Dans les galeries du cloître et dans la cour sont conservés trois sarcophages de type purement ornemental, comme ceux que produisaient les ateliers du sud-ouest de la France, pendant les Ve et VIe siècles. Leurs dimensions sont respectivement de 1 m. 90 sur 0. m. 65, de 1 m. 99 sur 0 m. 62 et de 1 m. 90 sur 0 m. 56.

E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 158; J. Puig, *La arquitectura*, p. 287-288, fig. 337, 338, 339.

30° Burgos, au Musée provincial. Une description et une figure ont été publiées de ce monument; la description est fantaisiste et la figure indéchiffrable. On peut entretenir des doutes sur la scène d'ordination d'un diacre, laquelle se passerait à l'ombre d'un arbre sur lequel perche un chrisme et ayant pour unique témoin un lièvre. Une fois ordonné, le diacre se dispose à gravir une échelle plantée debout et Noé s'apprête à en faire autant, quand il aura rentré la colombe dans l'arche. Pour finir, une vigne.

Sur une autre face du même sarcophage, Adam, le Bon Pasteur, Abraham.

Luciano Huidobro, *Sarcofago cristiano del museo de Burgos*, dans *Nuovo bullettino di archeol. cristiana*, 1906, p. 93-95.

De l'ensemble de cette série une conclusion se

[1] Daniel, XIII, 15-17.

dégage avec netteté. Les sarcophages chrétiens d'Espagne ne sont pas produits par des ateliers indigènes, ce sont des objets d'importation. Sur ce nombre restreint de trente et un monuments, les numéros 4, 5, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, soit vingt et un d'entre eux, proviennent d'ateliers établis à l'étranger; pas un seul archéologue quelque peu averti et familier avec les antiquités chrétiennes n'y contredira, croyons-nous. Le n° 1 paraît reproduire un sujet décoratif fréquent sur les mosaïques d'abside et les fresques catacombales du IVe siècle, fréquent aussi sur les sarcophages de la Gaule. Des nos 2, 12. 22, rien à dire puisque les renseignements qu'on possède sont si vagues qu'on n'en peut rien tirer d'utile; de même pour le n° 17. Voilà encore cinq monuments écartés; il nous reste à parler des nos 3, 7, 8, 25, 27, que distinguent des particularités originales. Le n° 3 peut être l'ouvrage d'un artisan local, mais celui-ci n'a guère renouvelé ses sujets. Le Bon Pasteur et Daniel n'offrent rien qui se distingue des types connus, sauf la balustrade qui figure la fosse des lions; le sacrifice d'Abraham, avec son autel sur lequel monte une flamme, l'absence de main divine, le recueillement d'Abraham et d'Isaac, est seul traité d'une façon neuve. Le n° 7 est dans un état si concassé qu'on ne peut guère identifier la plupart des personnages, trop fragmentaires; rien ne permet de croire que les noms tracés à une date postérieure aient interprété avec exactitude les personnages représentés. Le n° 8 nous offre, parmi des sujets tous connus et maintes fois représentés, la scène nouvelle de l'Assomption de Marie. Nous ne discutons pas cette interprétation, que nous croyons seule exacte, mais le fait qu'elle se rencontre en Espagne, sur un sarcophage orné de télamons aux angles, nous porte à croire que ce monument a été sculpté sur commande. On observera que le sujet de l'Assomption n'a pas demandé grande recherche d'originalité; une orante et la main divine sortant des nues ont fait l'affaire; or Dieu sait si les cahiers de modèles offraient un assortiment d'orantes et de mains célestes. Sujet destiné à satisfaire une dévotion ou une fantaisie, il n'est pas entré en possession de la vogue; d'ailleurs, si le sarcophage de Saragosse fut exécuté sur place, ou dans les parages mêmes où il s'est conservé, l'artisan a pu manquer à de nouvelles commandes. Le n° 25 est vraiment nouveau et le n° 27 nous offre, parmi d'autres sujets connus, le Christ piétinant le lion et le dragon, sujet fréquent et très répandu, puisque nous en avons déjà signalé des exemplaires en Gaule, en Afrique, en Égypte. Quant au sarcophage consacré à l'histoire de la chaste Susanne, il est unique de son espèce, ce qui ne prouve pas qu'il n'ait pas été exécuté en Gaule, d'où il aura été transbordé à Girone comme les cinq autres sarcophages chrétiens et le sarcophage païen conservés à Saint-Félix. L'histoire de Susanne n'était pas étrangère aux sculpteurs des ateliers de l'école arlésienne : on en a signalé des épisodes sur un sarcophage d'Arles et sur un autre trouvé à Narbonne [1].

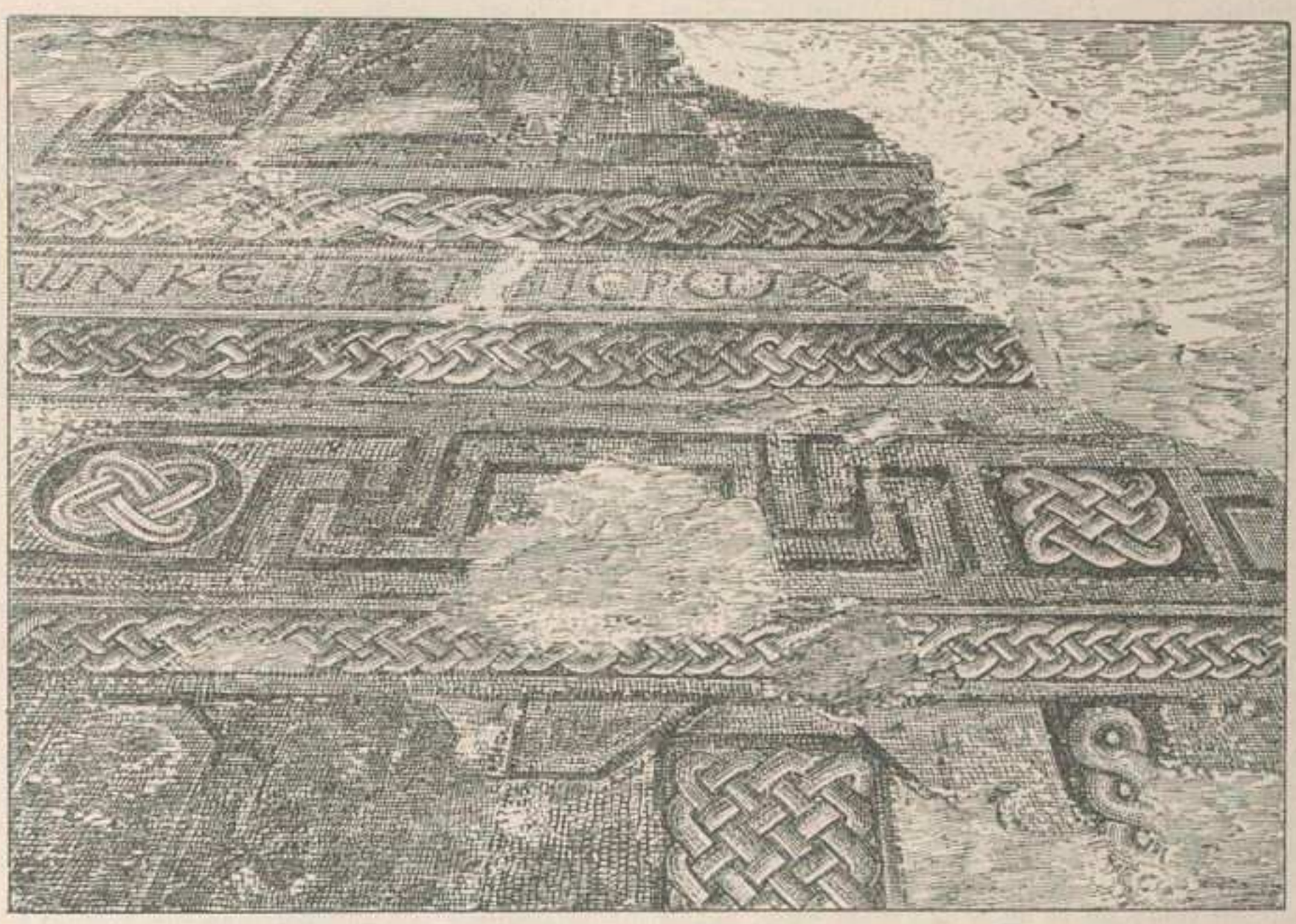
XIV. Manuscrit. — Le *codex Lugdunensis* ou Pentateuque d'Ashburnam (voir ce dernier mot) a été disputé par plusieurs pays. Son éditeur y voyait un produit africain. G. Paris le faisait écrire dans le midi de la Gaule, et le recueil de la *Paleographical Society* suppose qu'il a été copié dans l'Italie du nord. Les voyages qu'on lui infligeait continuèrent et S. Berger le fit venir d'Espagne.

Ce manuscrit, dit-il, est. à tous égards, en dehors de toutes les traditions connues. L'art étrange qui s'y révèle nous paraît, au premier abord, sans analogues. Comme le dit un critique, il y a là plus qu'un art différent, mais une civilisation à part, dans laquelle les éléments germaniques semblent se combiner avec le fond des mœurs romaines. Pour en chercher la patrie, il nous est possible de procéder par élimination. A l'époque où nous sommes, c'est-à-dire au VIIe ou au commencement du VIIIe siècle, la Germanie et l'Alémanie ne comptent pas, l'Afrique chrétienne est morte, l'Irlande et l'Anglo-Saxonie suivent de tout autres traditions, l'Italie demande ses modèles à la Grèce, et la Gaule mérovingienne cultive un art plus grossier, mais dont l'inspiration est, au fond, romaine. Un seul pays ne nous a rien appris de ses origines artistiques, c'est l'Espagne wisigothe, avec ses dépendances dans la France méridionale. Mais nous possédons de fort beaux monuments de l'art wisigoth, plus récents, il est vrai, de plusieurs siècles. Or, nous retrouvons dans les bibles de San Isidro de Léon et dans l'Apocalypse de Beatus (manuscrit de Saint-Sever-Cap-de-Gascogne), ces fonds à teintes plates, ces grands corps nus de géants attribués aux premiers hommes, ces yeux trop grands, ce mélange de raideur et de vie, qui sont les caractères des peintures du Pentateuque de Tours ou d'Ashburnam. Ces dix-neuf grandes peintures ont été exécutées dans un pays méridional et qui était en relation avec l'Afrique; on y voit des figures de nègres, des palmiers avec des régimes de dattes (fol. 6), des scorpions (fol. 10 v°), des lions très correctement dessinés et des chiens qui ressemblent à des chacals; les chameaux de somme et de course à une seule bosse, qui y sont figurés en plusieurs endroits, sont d'autant plus sûrement pris sur la nature que les selles et les bâts sont imités avec une exactitude parfaite (voir fol. 21, 30, 65). Les selles de mulets (selles de femme) (fol. 30) sont particulièrement remarquables par le bâti en bois qui leur sert de dossier et par le crochet qui remplace les arçons. Une de ces selles est marquée d'une croix. Ce détail suffirait, s'il était nécessaire, pour faire exclure la pensée d'une imitation des modèles antiques. Tous ces traits méridionaux peuvent à peine s'expliquer autrement que par la connaissance de l'Afrique et par le voisinage même de ce pays. Or, bien qu'il ne soit pas prouvé qu'avant 711 l'empire des Wisigoths se soit étendu sur la côte d'Afrique, il est certain que, de toute manière, il n'y a pas loin de la Bétique à la Maurétanie tingitane. Dans les rubriques de ces peintures, le bétacisme espagnol est fréquent; on remarque même deux fois *vincerna* pour *pincerna*. Passant à la paléographie, nous cherchons dans les recueils de fac-similés les analogues de l'écriture de notre manuscrit. Peu de manuscrits paraissent s'en approcher autant que le plus ancien manuscrit espagnol qui existe (à part un palimpseste découvert à Léon), le Saint-Augustin de l'Escurial [2]. La plume de notre copiste est plus molle et sa main beaucoup moins ferme, mais les caractères généraux de l'écriture sont les mêmes. Or, voici qui paraît décisif. Nous remarquons dans le Pentateuque, au fol. 49 v°, après la Genèse, la note d'un correcteur : *Contuli ut potui*. Dans le Saint-Augustin, les corrections sont accompagnées des mêmes formules : *Contuli ut potui*, *Contuli quantum mihi Dominus opitulatus est*. Nous en savons désormais assez pour pouvoir nous demander si le Pentateuque de Tours ne doit pas être mis en tête des documents de l'art espagnol [3].

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, 1878, n. 15, pl. VIII; *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 132, pl. LXVI, fig. 1. — [2] Ewald et Lœve, *Exempla scripturæ Wisigothicæ*, Heidelberg, 1883, pl. I, Escurial, *R. II*, 18; première moitié du VIIIe siècle. — [3] S. Berger, *Le Pentateuque à peintures de Tours appartient-il à l'art espagnol?* dans *Bull. de la Soc. des antiq.*, 1892, p. 165-167.

XV. Orfèvrerie. — Voir *Dictionn.*, au mot Guarrazar, pour les couronnes votives de Receswinthe, Suinthila et autres. Voir *Dictionn.*, t. iv, col. 1178, fig. 3776, au mot Disque, pour le bouclier d'Almendralejo.

XVI. Mosaïque. — Voir *Dictionn.*, au mot Baléares, t. ii, col. 161-164, fig. 1236-1237. Aucune autre mosaïque chrétienne en Espagne ne peut entrer en comparaison avec celle de Sainte-Marie de Palma, dans l'île Majorque; toutefois, en présence d'une semblable indigence, on n'a plus le droit de dédaigner le pavement d'une petite basilique située à Elche, *en la Loma de la Alcudia*, orientée de l'est à l'ouest, où se trouve l'entrée. Dans l'abside se trouve une base carrée qui a dû servir primitivement à porter l'autel. Le sol entier de l'église était pavé de mosaïque. Le sujet



4195. — Mosaïque d'Ampurias.
D'après J. Puig, *La arquitectura romanica en Cataluña*, p. 289, fig. 341.

est strictement ornemental : ce sont des nattés, des entrelacs, des grecques, des rosaces; les tons noir, blanc, rouge et jaune foncé sont assez ternes, la technique sans intérêt.

La mosaïque mesure 10 m. 90 sur 7 m. 55. On y remarque trois inscriptions en caractères grecs; celle du côté de l'évangile semble vouloir dire : « Lieu où se tiennent les prêtres »:

ΤΟΠΟΣΟΝΤΩΝΚΕΠΡΕΒΥΤΕΡΩΝ

celle du côté de l'épître peut s'entendre peut-être : « Lieu où prie le peuple »;

ΠΡ ΕΥΧΗΛΑΟ

enfin, au centre ces mots :

ΕΥΠΛΟΙΑCΥCΥΓ ΥΧΑ,

ce que les archéologues espagnols traduisent par *Buen viatje* (?) [1]. Ce seraient là, paraît-il, des formules juives et la chapelle serait une proseuque ou oratoire juif. On en peut douter (fig. 4195).

Une seule épitaphe chrétienne en mosaïque a été trouvée en Espagne, à Denia, en 1878, sur la tombe inviolée de Severina : on y lit ces mots (fig. 4196) :

SEVERINA
VIXIT AN
NOS XXXX
DECESSIT IN
PACE TERTI
VIDVS FEB

long. 2 m. 12, larg. 0 m. 85, hauteur des lettres 0 m. 005; du IVe ou du Ve siècle [2]. Severina mesurait 1 m. 60, elle avait été inhumée la tête au midi, les

[1] P. Ibarra y Ruiz, *El cristianismo en Illici*, dans *Revista de la Associacion artistico-arqueologica Barcelonesa*, 1905, t. iv, p. 911 sq.; E. Albertini, *Fouilles d'Elche*, dans *Bulletin hispanique*, avril-juin 1907; P. Ibarra y Ruiz, *Antigua basilica de Elche*, dans *Boletin de la real Acad. de la historia*, t. xlix, p. 119 sq.; J. Puig, etc., *La arquitectura*, p. 293, fig. 341, 344, 345; V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura cristiana española*, Madrid, 1908, t. i, p. 134, 168, fig. 47, 78. — [2] Roque Chabas, *El sepulcro de Severina*, dans *El archivo*, 1886, Denia, t. i, p. 2, 9, 17, 243, 249; Roque Chabas, dans *Memorias de la Sociedad arqueologica Valenciana*, 1879, p. 27 sq.; *Boletin de la Academia de la historia*, 1886, t. viii, p. 427; *Berliner philol. Wochenschrift*, 1886, t. vi, p. 733-766; *Los primitivos cristianos españoles*, dans *El archivo*, 1890, t. iv, p. 145-171, 193-202, 241-247; 1892, t. vi, p. 9; 1893, t. vii, p. 13; *Atti del secondo congresso*, in-8°, Roma, 1902, p. 149; Roque Chabas, *El sepulcro de Severina, mosaico de rubierto en Denia (España)*. A. Guerra et F. Fita, *Recuerdos de un viaje á Santiago*, Madrid, 1880, p. 72; F. Fita, dans *Boletin de la Acad.*, 1884, t. iv, p. 23; 1890, t. xvii, p. 272; E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan., Supplem.*, p. 83, n. 410; J. Puig, etc., *La arquitectura romanica en Cataluña*, 1909, p. 295, fig. 348, p. 296-297.

pieds au nord ; près de la tête se trouvait une fiole de verre haute de 0 m. 20, divisée à l'intérieur par une cloison, en sorte qu'on pouvait y introduire différents liquides; une monnaie indéchiffrable fut trouvée dans la tombe. Le type de cette tombe en mosaïque rappelle par sa simplicité et sa destination



4196. — Mosaïque de Denia.
D'après J. Puig, *op. cit.*, p. 295, fig. 348.

les mosaïques communes qui servaient à l'ornementation des tombes africaines de Thabraca; il est peu probable que celle-ci ait été apportée de bien loin.

XVII. Symboles. — Les inscriptions sont, pour l'Espagne, la principale source symbolique; on a vu que les sarcophages n'en usent guère; quant aux peintures et aux sculptures, il n'en est pas question. Ces symboles, une fois adoptés, n'ont guère subi de modification. Voici les principaux avec le renvoi aux numéros du recueil de Huebner.

☩ (au début de l'inscription), n. 1, 4, 10, 12, 13, 15, 20, 31, 32, 33, 42, 52, 54, 60, 63, 77, 88, 111, 116, 117, 120, 126, 138, 141, 147, 155, 159-163, 172, 181, 207.

✻ (associé à *in nomine Domini* ou à quelque formule analogue), n. 4, 88, 111, 116, 155, 160, 163, 172.

 n. 142.

 n. 176.

A+ω n. 9, 21, 73, 74, 86, 87, 91, 119, 304, 312, 419, 434, 534.

A+O n. 106.

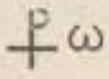
+A+ω+ n. 3.

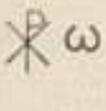
A✕ω n. 297.

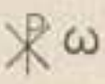
in ✝ n. 137.

✕ n. 174. ✕ n. 29.

A ✳ ω n. 23.

 n. 2, 14, 22, 28, 33, 44, 66, 67, 68, 98, 99, 125, 332, 333.

 n. 18, 60, 61, 72, 75, 78, 84, 95, 102, 103 127,180.

 (à la fin de l'inscription) n. 44, 71.

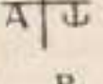
 n. 186.

 n. 95, 164, 193, 198, 203. n. 151.

A ω n. 92.

 n. 3, 21, 22*a*, 22*b*, 73, 74, 91, 106.

 n. 2, 9, 28, 33, 66, 67, 68, 125.

 n. 98-99.

 n. 186.

 n. 35, 45, 56, 72, 92, 95, 102, 103, 180.

 n. 317, 365.

 n. 35, 338.

 n. 309.

 n. 45.

 n. 11, 82, 158, 300, 305, 311, 313-318, 321.

 n. 30, 76, 82, 121, 169, 303, 394.

 n. 76.

 n. 306, 310.

 n. 407.

 n. 7, 27, 43, 81, 184, 185.

fidelis n. 182, 195, 196, 201.

 n. 7, 415.



n. 138.

n. 24, 340, 372.

n. 43.

n. 186.

n. 186.

XVIII. Conciles espagnols. — Au VII^e siècle, une collection générale de conciles, comprenant les conciles espagnols, acquit une autorité presque exclusive, supplanta les autres collections de ce pays; il ne subsista que l'*Epitome* d'une collection ancienne. En regard de cet *Epitome*, aucune autre collection ne put acquérir d'importance. La source la plus importante est celle qu'on désigne sous le nom de *Collectio hispana*. Auprès d'elle et, dans sa dépendance, la collection du manuscrit dit de Saint-Amand, d'origine franque, et la collection de Novare, indépendante de l'*Hispana*.

Concile d'Elvire, vers l'an 300 (voir *Diction.*, au mot Elvire) : *Epitome*, *Collectio hispana*, mss de Saint-Amand.

I^er concile de Saragosse, vers 380 : *Epitome*, *Collectio hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 633 sq.

I^er concile de Tolède, en 400 : *Epitome*, *Collectio hispana*, mss. de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 997 sq. La rétractation de l'hérésie priscillianiste par les évêques Dictinus et Symposius et la sentence du concile (*ibid.*, t. III, col. 1004 sq.) ne se rencontrent que dans l'*Hispana* du *codex Æmilianensis*. Du concile des provinces de Tarraconaise, Carthagénoise, Lusitanie et Bétique tenu par ordre de Léon I^er, après le 21 juillet 447 (*ibid.*, t. III, col. 1002 sq.), contre le priscillianisme, nous ne possédons que la *Regula fidei* avec dix-huit anathèmes. Ce document se trouve dans les deux collections qui donnent intégralement le I^er concile de Tolède : *Hispana* et ms. de Saint-Amand, et immédiatement après des canons faussement attribués à ce concile sous le titre de *Regula fidei catholicæ contra omnes hæreses et quam maxime contra priscillianos, quas episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani et Bætici fecerunt et cum pceploæ papæ Urbis Leonis ad Balconium episcopum Gallæciæ transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano.*

Concile de Tarragonne, 516 : *Epitome*, *Hispana*, mss de Novare et de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 541.

Concile de Girone, 517 : *Epitome*, *Hispana*, mss de Novare et de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 549.

II^e concile de Tolède, 527 (531) : *Epitome*, *Hispana*, mss. de Novare et de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 784.

I^er concile de Barcelone, vers 540 : *Epitome*, *Hispana* avec additions du *codex Æmilianensis;* Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 109.

Concile de Lerida, 546 : *Epitome*, *Hispana*, mss de Novare et de Saint-Amand: Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 612.

Concile de Valence, 546 : *Epitome*, *Hispana*, mss de Novare et de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 620.

I^er concile de Braga, 563 : *Epitome*, *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 773.

II^e concile de Braga, 572 : *Epitome*, *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 835.

III^e concile de Tolède, 589 : ms. de Saint-Maur, *Epitome*, *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 977.

Concile de Narbonne, 589 : *Epitome*, *Hispana* avec additions du *codex Æmilianensis;* Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1014.

I^er concile de Séville, 590 : *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 449.

II^e concile de Saragosse, 592 : *Epitome*, *Hispana* avec additions du *codex Æmilianensis;* Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 471.

Concile provincial de Tolède, 597 : *Hispana* avec additions du *codex Æmilianensis*; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 477.

Concile de Huesca, 598 : *Epitome*, *Hispana* avec additions du *codex Æmilianensis;* Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 479.

II^e concile de Barcelone, 599 : *Hispana* avec additions du *codex Æmilienensis;* Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 481.

Concile provincial de Tolède, 610 : *Hispana* avec additions des *codd. Æmilianensis* et *Alveldensis;* Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 507.

Concile d'Egara en Catalogne, 614 : *Hispana* avec additions du *codex Æmilianensis*; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 531.

II^e concile de Séville, 619 : *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 555.

IV^e concile de Tolède, 633 : *Hispana*, mss de Novare et de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 611.

V^e concile de Tolède, 636 : *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 662.

VI^e concile de Tolède, 638 : *Hispana*, mss de Novare et de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 659.

VII^e concile de Tolède, 646 : *Hispana*, mss de Saint-Amand (lat. Paris, *1455*); Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 763.

VIII^e concile de Tolède, 653 : *Hispana*, mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 1205 sq.

IX^e concile de Tolède, 655 : *Hispana* (sauf le *codex Escorialensis* 3; mss de Saint-Amand (lat. Paris, *1455*); Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 23.

X^e concile de Tolède, 656 : *Hispana*; mss de Saint-Amand (lat. Paris, *1455*); Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 31. Les deux décrets de ce concile : *Assumere poteramus* et *Vividis tractatibus* (Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 40) manquent dans le manuscrit de la forme la plus récente de l'*Hispana*. Le canon 7^e se trouve dans les manuscrits de cette forme.

Concile de Mérida, 666 : *Hispana*; Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 75.

XI^e concile de Tolède, 675 : *Hispana;* mss de Saint-Amand; Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 129.

III^e concile de Braga, vers 675 : *Hispana* (sauf le *codex Hispalensis*); Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 153.

XII^e concile de Tolède, 681 : *Hispana* (sauf le *codex Hispalensis)*; mss de Saint-Amand (lat. Paris, *1455*); Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1023.

XIII^e concile de Tolède, 683 : *Hispana* avec les additions du *codex Hispalensis*, de la forme franque du *codex Æmilianensis*, mss de Saint-Amand (lat. Paris, *1455*); Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1059. Dans la version franque de l'*Hispana* de même que dans le ms. lat. Paris, *1455*, la plus grande partie des canons manque. On n'y rencontre que les pièces qui précèdent les canons et le canon 1^er.

XIV^e concile de Tolède, 684 : *Hispana*; Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1086.

XV^e concile de Tolède, 688 : *Hispana*, avec additions du *codex Escorialensis 3*, du *codex Alveldensis* du *codex Æmilianensis*; Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 7.

III^e concile de Saragosse, 691 : *Hispana*, avec addition du *codex Alveldensis* et du *codex Æmilianensis;* mss de Saint-Amand (lat. Paris, *1455*); Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 42 sq.

XVI[e] concile de Tolède, 693 : *Hispana* avec additions du *codex Alveldensis*, du *codex Æmilianensis;* dans ces deux manuscrits, la préface et la conclusion manquent. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 59.

XVII[e] concile de Tolède, 694 : *Hispana*; Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 94.

XIX. BIBLIOGRAPHIE. — *Histoire.* — P. Allard, *La persécution en Espagne pendant les premiers siècles du christianisme*, dans *Revue des questions historiques*, 1886, t. XXXIX, p. 5-51. — B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 3 vol. en 5 part., Regensburg, 1862-1880. — F. Görres, *Zwei Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des 6 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1885, t. XXVIII, p. 319-332. — H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906. — M. Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos Españoles*, 3 vol. in-4°, Madrid, 1880. — J. Tailhan, *La ruine de l'Espagne gothique*, dans *Revue des questions historiques*, 1882, t. XXXI, p. 341-408: *Anonyme de Cordoue. Chronique réunie des derniers rois de Tolède et de la conquête de l'Espagne par les Arabes*, in-fol., Paris, 1885. — A. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 2 vol. in-12, Leyde, 1849; 2[e] édit., 1860. — K. Zeumer. *Die Chronologie der Westgothen Könige des Reiches von Toledo*, dans *Neues Archiv*, 1902, t. XXVII, p. 411-444. — Helfferich, *Die westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte*, in-8°, Berlin, 1860. — G. Cirot, *Un nouveau roi wisigoth*, dans *Bulletin hispanique*, 1899, p. 41-44 (Suniefred, vers 672-680). — R. Dykes Skan (chute du royaume wisigothique), dans *The English historical review*, avril 1906, p. 209 sq. — Aur. F. Guerra, *Caida y ruina del imperio visigótico español*, in-8°, Madrid, 1883. — Ch. de Smedt, *Anonymi libellus de vitis et miraculis Patrum Emeritensium, Paulo diacono Emeritensi vulgo inscriptus*, in-8°, Bruxellis, 1884. — F. Görres, *Ueber die Anfänge des Königs der Westgothen Leovigild*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1872, t. XII, p. 591 sq.; 1873, t. XIII, p. 633 sq.; *Ueber den Aufstand und das Martyrium Hermenegilds*, dans *Zeitschrift für histor. Theologie*, 1873,p. 1 sq. — Pérez Pujol, *Historia de instituciones sociales de España goda*, in-8°, Valencia, 1896. — P. Boissonnade, *L'Espagne chrétienne médiéviale, 711-1453*, dans *Revue de synthèse historique*, 1911, t. XXIII, p. 74-97; 1912, t. XXIV, p. 392-407.

Conciles. — J. S. de Aguirre, *Notitia conciliorum Hispaniæ*, Salmanticæ, 1686; addit. J. Catalani, Romæ, 1752, et S. Puego, Madrid, 1781. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1907-1911, t. I-IV.

Chronologie. — C. Cardinali, *Intorno all'era Ispanica ed ai marmi scritti che la ricordáno, ragionamento*, dans *Atti dell' accad. rom. pontif.*, 1840, t. IX, p. 215-271. — F. Fita, *Indicciones griegas en lapidas visigóticas*, dans *Boletin de la Academia de la historia*, 1892, t. XXI, p. 5-19. — J. Heller, *Ueber den Ursprung der sogenannten spanischen æra*, dans *Sybel's Historische Zeitschrift*, 1874, t. XXXI, p. 13-32. — A. Resende, *Epistola de æra Hispanorum*, in-8°, Coloniæ Agrippinæ, 1600; in-8°, *ibid.*, 1613. — E. Huebner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ, Supplementum*, Berolini, 1900, p. VII-IX. Voir *Dictionn.*, au mot ÈRE, t. V, col. 352.

Idiome. — A. Carnoy, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions. Étude phonétique et morphologique*, dans *Le Museon*, 1901, nouv. série, t. II, p. 74-116, 129-170; 1902, t. III, p. 5-39, 351-390; 1903, t. IV, p. 179-239; 1904, t. V, p. 338-369; 1905, t. VI, p. 324-355. — E. Fœrstermann, *Altdeutsche Namen aus Spanien*, dans *Zeitschrift für vergleichende Sprachsforschung*, 1872, t. XX, p. 433 sq.

Monuments. — E. Huebner, *La arqueologia de España*, in-8°, Barcelona, 1888; *Die antiken Bildwerke in Madrid, nebst einem Anhang enthaltend die übrigen antiken Bildwerke in Spanien und Portugal*, in-8°, Berlin, 1862. — *Monumentos arquitectónicos de España publicados... bajo la dirección de una Comisión*, in-fol., Madrid, 1859. — Juan de Dios de la Rada y Delgado, *Museo español de Antigüedades*, 11 vol. in-fol., Madrid, 1872-1880. — Boutelon et Passavant, *El arte cristiano en España*, in-12, Sevilla, 1877. — V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura cristiana española en la edad media segun el estudio de los elementos y los monumentos*, in-4°, Madrid, 1908, t. I, p. 1-191; *Bizantinismo en España*, dans *Bulletin hispanique*, 1904, p. 71-74; *El bizantinismo en la arquitectura cristiana española (sigles VI-XII)*, in-8°, Madrid, 1900. — De Monsalud, *Arqueologia romano-visigotica de Extramadura*, in-8°, Madrid, 1900. — Inocencia Redondo, *Iglesias primitivas de Asturias*, in-8°, Oviedo, 1904. — A. Marignan, *Les premières églises chrétiennes d'Espagne*, dans *Le moyen âge*, 1902, 2[e] série, t. VI, p. 69-97. — Quadrado, *Asturias y León. España sus monumentos*, in-8°, Barcelona, 1885. — C. M. Vigil, *Asturias monumental, epigraphica y diplomatica*, in-8°, Oveti, 1887. — A. G. Hill, *Some post-Visigothic Churches in Spain*, dans *The archæologia*, 1904, t. LIX, p. 39-56. — M. Dieulafoy, *Les monuments latino-byzantins des Asturies*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1907, p. 663-667; cf. 1910, p. 49-50. — J. Puig y Cadafach, Antoni de Falguera, J. Goday y Casals, *L'arquitectura romanica a Catalunya*, in-8°, Barcelona, 1909, t. I, p. 257-419. — F. Fita, *Monumentos romano-visigoticos de Cordoba, Nuevo estudio*, dans *Boletin de la Acad. de la historia*, 1910, t. LVI, p. 138-148.

Épigraphie. — E. Huebner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871; *Inscriptionum Hispaniæ christianarum Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900; *Epigraphische Reiseberichte*, in-8°, Berlin, 1862. — De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II *a*; *Anthologia hispana vetus*, p. 292 sq. — A partir de 1901, voir, dans le *Boletin de la Academia de la historia*, les publications épigraphiques du P. F. Fita, à mesure des découvertes : *Iscripciónes visigoticas e suevicas*, 1902, t. XLI, p. 476-511; *Nuevas iscripciónes*, 1903, t. XLII, p. 130-155, 240, 250, 392-400, 453-462, 528-546; 1904, etc., etc., *passim*. — J. Puig, *op. cit.*, 1909, t. I, p. 264, 288, 310, 322, 358; *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1907, p. 247. — A. F. Guerra, *Arqueologia cristiana, inscripción y basilica del siglo V, recien descubiertas en el termino de Loja*, dans *Ciencia cristiana*, 1878, p. 399-414.

Numismatique. — H. Florez, *Monedas y medallas de las colonias, municipio y pueblos de España*, in-4°, Madrid, 1773. — L. J. Velasquez, *Conjeturas sobre las medallas de los reyes godos y suevos de España*, in-4°, Malaga, 1759. — Florez, *Medallas de las colonias, municipios y pueblos antiguos de España*, 3 vol. in-4°, Madrid, 1757-1773, t. III. — Aloys Heiss, *Description générale des monnaies des rois wisigoths d'Espagne*, in-4°, Paris, 1872; cf. Dahn, *Bausteine*, in-8°, Berlin, 1880, t. II, p. 296-301; *Die politisch Geschichte der Westgothen*, in-8°, Würzburg, 1880. — *Journal des savants*, 1867, p. 584-592. — J. Caveda, dans *Memorias de la r. Acad. de la historia*, 1879, t. IX, p. 16 sq. — E. Fernandez y Lopez, *El tesoro visigotico de la Capilla*, in-4°, Sevilla, 1895; cf. E. Huebner, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1897, p. 498; *Revista critica*, 1897, t. II, p. 93-97. — A. Engel, dans *Gazette numismatique*, 1898, p. 125 sq. — G. Cirot, dans *Revue des études anciennes*, 1899, t. I, p. 168; *Bulletin hispanique*, 1899, p. 102 sq.

Droit. — A. F. Guerra, *Historia general del derecho español*, in-8°, Madrid, 1887, t. I, p. 354-362; *Historia*

de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda, in-8°, Madrid, 1897, t. I, p. 27 sq.; *Lex romana Wisigothorum ad LXXXVI librorum manu scriptorum fidem*, éd. Hœnel, in-8°, Lipsiæ, 1848. — Ch. Lécrivain, *Remarques sur l'interprétation de la Lex romana Wisigothorum*, dans *Annales du Midi*, 1889, p. 145-182. — Fr. de Cardeñas, *Una ley de Teudis desconoscida*, dans *Boletin de la real Acad. de la historia*, 1889. — K. Zeumer, *Leges Wisigothorum antiquiores*, in-8°, Hannoveræ, 1894; *Breviarium Alaricianum. Römisches Recht in frankischen Reich*, in-8°, Leipzig, 1903. — C. Cohn, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mittelalter*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 277-284. — Cardenas, *Noticia de una compilación de leges romanas y visigodas recientemiente descubiertas in Inglaterra* in-8°, Madrid, 1887; *Legis Romanæ Wisigothorum fragmenta*, in-fol., Matriti, 1896, édit. P. Cardenas et F. Fita.

Formules. — *Formulæ Wisigothorum*, édit. K. Zeumer, in-4°, Hannoveræ, 1886.

Sarcophages. — J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke in Museum des Laterans*, in-8°, Leipzig, 1890. — E. de Molins, *Catalógo de Museo provincial de antigüedades de Barcelona*, in-8°, Barcelona, 1888. — J. Botet y Siso, *Sarcofagos romano-cristianos esculturados que se conservan en Cataluñya*, in-8°, Barcelona, 1895. — Aur. F. Guerra, *Monumento Saragozano del año 312 que representa la ascención de la Virgen*, in-8°, Madrid, 1870. — J. Botet y Siso, *Noticia historica y arqueológica de la antigua ciudad de Emporion*, in-8°, Madrid, 1879, p. 118 sq. — F. Fita, *Inscripciónes romanas de Talavera*, n. 52 : *Sarcofago cristiano*, dans *Boletin de la real Acad. de la historia*, 1883, p. 287-298; *Fragmento central de un sarcofago cristiano, hollado en Denia*, dans même recueil, 1890, t. XVII, p. 521, fig. ; *ibid.*, 1887, t. X, p. 267 sq.; *Piedra gnostica de Astorga*, dans même reuceil, 1887, t. X, p. 242; *Sobre tres lapidas cristianas del epoca visigotha, halladas en Merida*, dans même recueil, 1886, t. IX, p. 396 sq. — *Sepulcros del primitivo arte cristiano existentes en la cripta de Santa Eugracia de Zaragoza*, dans *Atti del II Congresso internazionale*, Roma, 1902, p. 79-84. — E. Bonnet, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1911.

Sculpture. — J. R. Melida, *La escultura hispano-cristiana de los primeros siglos de la era*, in-8°, Madrid, 1908, En ce qui concerne une statue de saint Jean-Baptiste conservée à Baños, c'est un ouvrage du XV^e^ siècle.

Poésie. — E. Huebner, *Los mas antiguos poetas de la peninsula*, dans *Homaje* à Menendez y Pelayo, 1899, t. II, p. 341-365. — G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. II. — A. Puech, *Prudence, Étude sur la poésie latine chrétienne au IV^e^ siècle*, in-8°, Paris, 1888.

Liturgie. — Voir *Dictionn.*, au mot MOZARABE.

H. LECLERCQ.

ESPRIT DE VIN. On a cru longtemps que le plus ancien témoignage connu sur l'esprit de vin se trouvait dans un ouvrage intitulé *Mappæ clavicula* ou « Clef de la peinture », réputé originaire d'Italie et contemporain de Charlemagne. La recette est présentée sous une allure mystérieuse et transcrite partiellement en chiffres. Voici cette recette (les mots en italique sont en chiffres dans le texte) : « Mélangez du *vin* pur et très fort avec une troisième *partie de sel* et chauffez dans des vases convenables à cette opération *(in ejus negocii vasis)*. Ainsi se produit une eau, qui, allumée, flambe sans brûler la matière *(flammans incombustam servat materiam)*. » Or cette mention ne paraît que dans la dernière rédaction du recueil, rédaction faite en Angleterre; en outre, le caractère de la langue oblige de ramener l'auteur d'Italie en France et cet écrivain nouveau venu dans notre *Histoire littéraire* traduisait ou, du moins, utilisait pour son ouvrage des textes grecs. Un des chapitres est intitulé : *oxiporfironto aporodinis*, ce qui est obscur, mais cesse de l'être quand on transcrit : ὀξυπόρφυρον τὸ ἀπὸ ῥοδινης. Ou bien encore : « Comment nettoyer les vases d'argent sans les endommager? » *Argentea vasa tergere sine abusia;* il faut les frotter avec une pièce d'étoffe imbibée d'eau salée, et alors *nullam aposiam facit.* Mettez ἀπουσία et traduisez *detrimentum.*

Mais le rédacteur de la *Mappæ clavicula* semble simplement transcrire, sans trop les comprendre lui-même, ces mots grecs habillés à la mode latine et paraît faire usage de recueils déjà traduits, ce qui reporte assez avant l'époque de Charlemagne, au VII^e^ siècle au moins. Les originaux grecs nous dirigent tout naturellement vers Alexandrie où, à cette date, l'alchimie restait prospère et cultivée (voir ALCHIMIE). La notice relative à l'esprit de vin, quoique insérée dans une rédaction faite en Angleterre tardivement, remonte elle aussi à une source ancienne alexandrine.

La *Mappæ clavicula* parle, sans plus préciser, d'une *eau*, à laquelle, beaucoup plus tard, on donnera le nom *d'eau de vie*, ou *eau de feu*. Or il existe sur la préparation de l'*aqua ardens* un texte curieux d'Hippolyte de Porto, contemporain et rival du pape Calliste (voir ce mot), évêque, antipape et martyr, personnage d'une curiosité sans limites, qui a touché à tout, dont les connaissances ne semblent trouver de comparaison qu'avec Origène, mais à qui les circonstances d'une vie accidentée et probablement les rancunes tenaces du clergé romain n'ont pas fait la place qui lui appartient légitimement dans l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.Hippolyte s'est intéressé aux supercheries des prêtres païens et dans ses *Refutationes omnium hæresium*, plus communément désignées sous le nom de *Philosophumena*, l. IV, c. XXXI, on lit : « La recette du sel marin aussi est très utile. On cuit de l'écume de mer dans un pot de terre avec du vin doux. Si, du mélange en ébullition, on approche une lampe allumée, à l'instant il prend feu et flambe et, si on le répand sur la tête, il ne la brûle absolument pas. Si, pendant l'ébullition, on verse dans le liquide des grains d'encens, il flambe beaucoup plus fort. L'effet est meilleur encore si on ajoute un peu de soufre. »

Sel marin, encens, soufre renforçaient le phénomène; le soufre attire l'eau, ce qui exerce un phénomène favorable à la combustion; les Arabes le savaient, le moyen âge aussi : mais on voit que les anciens le savaient avant eux. Pline écrit dans son *Historia naturalis*, l. XXXV, ch. CLXXVII : *sentitur vis ejus* (du soufre) *et in aquis ferventibus neque alia res facilius accenditur : quo apparet ignis vim magnam ei inesse.* Pline écrit *aquis ferventibus*, « eaux thermales », mais certains ont lu *aquis ardentibus*, « esprit de vin ».

Pour Hippolyte, pour le texte dont il a fait usage dans les *Philosophumena* et pour le rédacteur de la *Mappæ clavicula*, le côté extraordinaire du phénomène consiste dans le fait que l'esprit de vin obtenu par distillation peut flamber sans brûler la surface sur laquelle il est répandu : καταχυθὲν τῆς κεφαλῆς οὐ καίει τὸ σύνολον... *flammans incombustam servat materiam.* L'esprit de vin qu'obtenaient les anciens était probablement d'un faible coefficient, en sorte que sa combustion ne risquait pas d'endommager la surface humectée par lui : ainsi on obtenait le prodige et on trompait le spectateur sans avoir à trop souffrir. Hippolyte nous dit : « Si on le répand sur la tête, il ne la brûle absolument pas, » c'est que, en effet, les mages répandaient l'esprit de vin sur la tête et y mettaient le feu. Comme ils étaient — en Égypte — rigoureusement tonsurés et même pelés et qu'en outre, ils pou-

vaient bien s'enduire au préalable le crâne d'un onguent, ils avaient ainsi un nimbe lumineux qui flambait sans les rôtir. On lit dans l'*Énéide*, II, 682, ces mots : *Ecce levis summo de vertice visus Iuli fundere lumen apex tactuque innoxia mollis lambere flamma comas.*

Dans les temples païens, les prêtres des idoles se livraient ainsi à des prestiges qui reposent au fond sur des observations physiques. Si on ajoute à l'esprit de vin enflammé du sel ou du soufre, on obtient des effets renforcés qui, on le voit par le texte d'Hippolyte, ont été connus et pratiqués dès le début de notre ère. C'est ce que nous apprend aussi un texte de Pline, *Historia naturalis*, l. XXXV, c. CLXXV : *Lusit et Anaxilans eo* (du soufre), *addens in calicem vini prunaque subdita circumferens, exardescentis repercussu pallorem dirum velut defunctorum effundente convivis;* mais ceci n'était, sous Auguste, qu'un jeu de société.

C'est une scène de ce genre qui fait partie de l'initiation païenne à laquelle se prêta le futur empereur Julien. Elle nous est racontée par saint Grégoire de Nazianze [1], par Sozomène [2] et par Théodoret [3] et encore dans un roman syriaque [4] :

Julien descend dans un sanctuaire interdit au vulgaire et effrayant (κατήει μὲν εἴς τι τῶν ἀδύτων τῶν τοῖς πολλοῖς ἀβάτων καὶ φοβερῶν, Grégoire); il s'agit de consulter là, dans l'obscurité, les démons des enfers (ζόφῳ τινὶ καὶ ὑποχθονίοις δαίμοσι... συγγίνεσθαι. Grégoire). Soudain les prêtres, usant de leurs prestiges ordinaires, font apparaître devant lui les démons (ἐξαπίνης δὲ προσβαλλόντων αὐτῷ τῶν ἐπὶ τούτοις μεμηχανευμένων καὶ γόητείαις παραφαινομένων φασμάτων, Sozomène; τοὺς ἅπα τεῶνας ἐκάλεσε δαίμονας. Ἐκείνων δὲ μετὰ τῆς συνήθους φαντασίας ἐπιφανέντων, Théodoret). Ils sont toujours plus nombreux et plus épouvantables, poussent des cris étranges, exhalent des odeurs infectes; ce sont des spectres flamboyants (...τὰ δείματα, καὶ ἀεὶ πλείω καὶ φωβερώτερα, ἤχους τινάς φασιν ἀήθεις καὶ ὀδμὰς τῶν ἀηδῶν καὶ πυραυγῆ φάσματα, Grégoire). Julien, glacé d'épouvante, tremble comme un enfant; par un effet que l'on appellerait aujourd'hui un réflexe, il a peur du diable et fait instinctivement le signe de la croix. Le geste met à l'instant en fuite tous les démons. On peut s'étonner et regretter aussi cette conclusion, qui montre que Grégoire de Nazianze et les autres croyaient fermement que Julien avait vu des démons, alors qu'on lui donna une inoffensive représentation assaisonnée de flots d'esprit de vin, dans laquelle des imposteurs jouaient une fantasmagorie dont le signe de croix n'a pas dû vraisemblablement troubler beaucoup l'ordonnance. Il n'y a pas que Julien qui ait été dupe dans cette affaire [5].

H. LECLERCQ.

ESPRIT (LE SAINT-). La colombe a été adoptée par toute l'antiquité chrétienne pour figurer l'Esprit-Saint. Deux récits bibliques avaient, dès la fin du 1er siècle et le début du siècle suivant, familiarisé les imaginations avec le sens de ce symbole. La colombe rapportant à Noé le rameau verdoyant annonçait la paix divine apportée à la terre par l'Esprit de Dieu. La colombe voletant au-dessus du Sauveur pendant son baptême dans le Jourdain renforçait cette interprétation. C'est ce que Tertullien exposait quand il rendait compte du choix de cet *animal simplicitatis et innocentiæ, quod etiam corporaliter ipso felle careat,* et ajoutait : *Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem cælestis iræ præco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea reversa, quod signum etiam apud nationes paci prætenditur, eadem dispositione spiritalis effectus terræ, id est carni nostræ emergenti de lavacro post vetera delicta columba Sancti Spiritus advolat pacem Dei adferens, emissa de cælo, ubi Ecclesia est arca figurata* [6].

Non seulement sur les images du baptême de Notre-Seigneur le Saint-Esprit est représenté sous forme de colombe [7], mais encore on le voit intervenir sous cette même forme lors du baptême des simples fidèles (fig. 871, 1115). Sur la mosaïque de l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure, à l'instant où l'ange vient annoncer l'incarnation, le Saint-Esprit descend sur la Vierge sous forme de colombe [8]. Dans l'évangéliaire de Rabulas, œuvre originale composée en Mésopotamie en 586, le miniaturiste travaillait probablement d'après un original grec; ayant à représenter la Pentecôte, il figure le Saint-Esprit par une colombe [9]. Un groupe symbolique inspiré par le baptême du Christ nous montre l'Agneau divin [10] ou encore, la croix [11], et le Saint-Esprit sous l'image d'une colombe qui descend, tandis que des rayons lumineux ou des ondes s'échappent de son bec. Plusieurs lampes chrétiennes en bronze nous font voir une colombe perchée sur la croix ou sur le chrisme; il est à peine douteux qu'elle figure le Saint-Esprit [12].

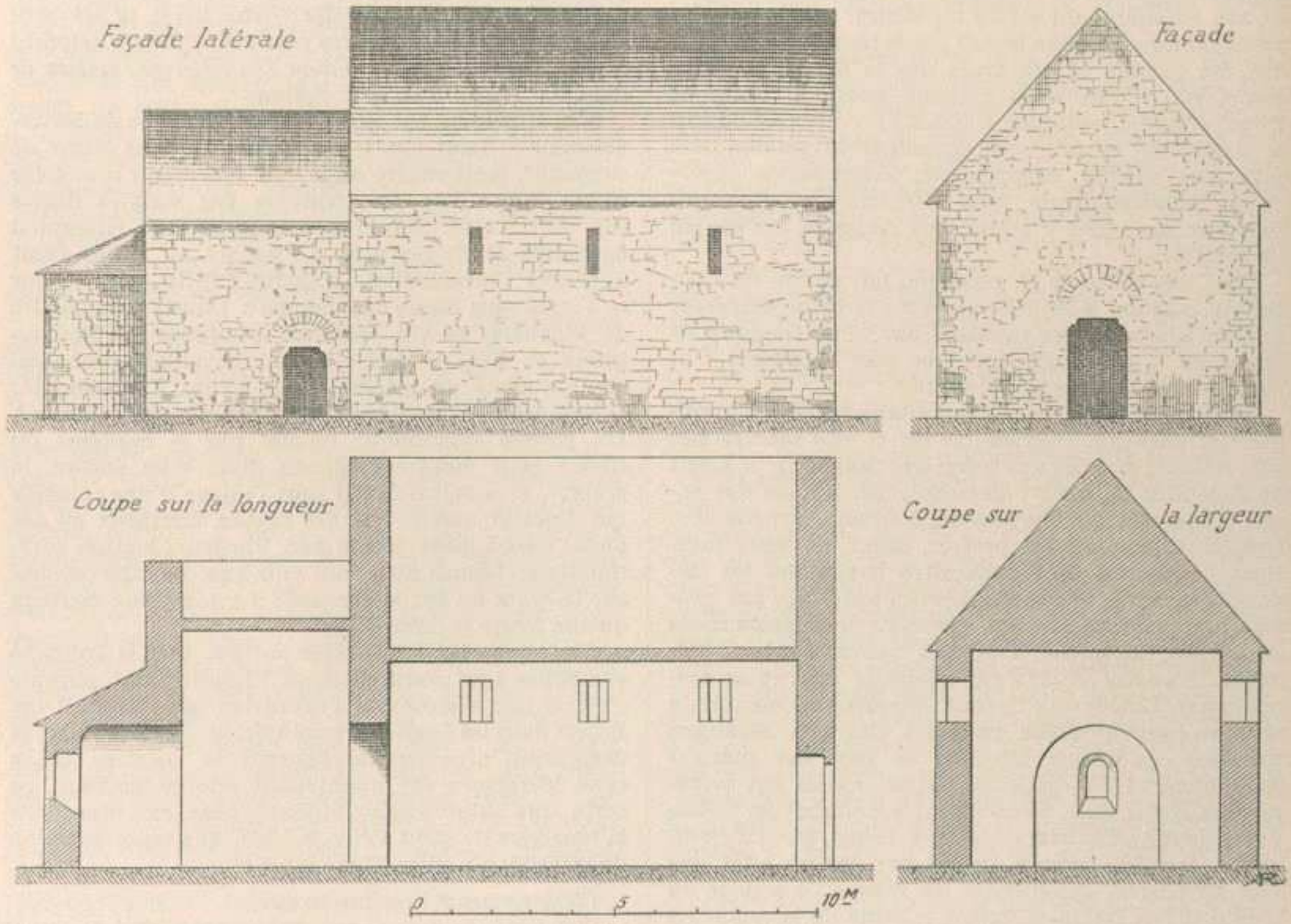
C'est dans les baptistères surtout que la colombe symbolise tout naturellement l'Esprit-Saint, puisque c'est là que s'accomplit l'opération qui introduit cet Esprit dans les âmes. Le baptême du Christ ou bien la décoration ornementale figurent la colombe et ce type hiératique est maintenant adopté partout, en sorte que saint Paulin, voulant faire exécuter dans la basilique de saint Félix, à Nole, une représentation de la Trinité, s'en explique ainsi [13] :

Pleno coruscat Trinitas mysterio :
Stat Christus agno : vox Patris cælo tonat
Et per columbam Spiritus Sanctus fluit.

Le même symbolisme a encore déterminé le choix de la colombe, figure du Saint-Esprit, comme représentation de l'inspiration divine. Nous rencontrons déjà cette conception dans les récits de l'antiquité sur le choix d'évêques provoqué par l'apparition d'une colombe. Par exemple, le pape Fabien est élevé sur le siège épiscopal de Rome à la suite de l'apparition d'une colombe, laquelle vint se poser sur sa tête pendant que les clercs et les fidèles se trouvaient assemblés pour procéder à l'élection d'un évêque [14]. Le pape Grégoire Ier reçut de bonne heure comme attribut la colombe, symbole de l'assistance spéciale et des dons de l'Esprit-Saint. Son biographe, le diacre Jean, qui écrivait pendant le dernier quart du IXe siècle, raconte qu'à cette époque saint Grégoire était communément représenté avec la colombe, et la légende de l'apparition d'une colombe auprès de la tête du

[1] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* IV, n. 55-56, *P. G.*, t. XXXV, col. 577. — [2] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. V, c. II, 5-6, *P. G.*, t. LXVII, col. 1213. — [3] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1092. — [4] Nöldeke, *Ein zweiter syrischer Julianus roman.*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenland. Gesellschaft*, 1874, t. XXVIII, p. 664. — [5] H. Diels, *Die Entdeckung des Alkohols*, dans *Abhandlungen des Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Philos. hist. Classe*, 1913, fasc. 3; L. Parmentier, *La découverte de l'alcool*, dans *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1913, t. LVI, p. 175-182. — [6] Tertullien, *De baptismo*, c. VIII. — [7] Voir *Dictionn.*, au mot BAPTÊME, t. II, col. 351 sq. — [8] De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, pl. V. — [9] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, fig. 392. — [10] De Rossi, *Musaici*, pl. XXXVII : abside du Latran. — [11] *Ibid.* : abside Sainte-Pudentienne. — [12] Voir *Dictionn.*, au mot *Colombe* t. III, col. 2229, note 4. — [13] S. Paulin, *Epistolæ*, XXXII, 10, *P. L.*, t. LXI, col. 336. — [14] Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, l. VI, c. XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 588.

saint pendant qu'il dictait ses écrits se rattache probablement à une représentation ancienne [1] Une miniature d'un psautier grec du x[e] siècle (Paris, Bibl. nat., n. *139*), représente Daniel et une colombe symbolisant l'inspiration du Saint-Esprit [2]. Enfin Severano trouva, dans les ruines du mausolée de sainte Hélène, une pierre sur laquelle était représentée une chaire épiscopale placée en un lieu d'honneur, entre



4197. — Église d'Esquelines.
D'après *Bulletin de la Soc. hist. et littér. de Tournai*, 1851, t. II p. 150.

des courtines et, sur le sommet de la chaire, une colombe nimbée qui représente, on n'en peut douter, l'assistance du Saint-Esprit donnée à l'épiscopat. Ce monument a disparu, mais le dessin de Severano est conservé dans le ms. *Vallicell. G. 17*, que nous donnons ici (voir *Dictionn.*, t. III, col. 68, fig. 2415); c'était évidemment un dessin au trait et qui pourrait ne pas être postérieur à la première moitié du v[e] siècle [3].

Dans l'épigraphie peut-être rencontrons-nous — en dehors des mentions de la Trinité — une inscription qui emploie encore la colombe, tandis qu'elle désigne la personne divine en propres termes. L'inscription de Césarée de Maurétanie (Cherchel) s'exprime ainsi (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 175; t. III, col. 1275) : *Evelpius vos (salutat) salos Sancto Spiritu* et, tout à côté de ces mots, une colombe est représentée [4]. Toutefois la présence d'une branche dans le bec de cette colombe indique que c'est la colombe de l'arche de Noé plutôt que celle du baptême qui est représentée.

Enfin nous trouvons encore la représentation du Saint-Esprit sur le sarcophage du Latran qui représente les trois personnes divines figurées par trois adultes de même âge, dont un assis et deux autres debout, occupés à la création d'Ève (voir *Dictionn.*, t. III, col. 3020, fig. 3342).

Quelques inscriptions font mention de la sainte Trinité (voir ce mot), nous n'en dirons rien pour ne parler que de celles qui nomment le Saint-Esprit.

Un marbre romain, qui est peut-être de la fin du II[e] siècle [5] :

ΙΟΥΛΕΙΑC ΕΥΑΡΕCΤΑC
ΤΗC ΘΕΟΦΙΛΕCΤΑΤΗC
Η CΑΡΞ ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
ΨΥΧΗ ΔΑΙ ΑΝΑΚΑΙΝΙΙCΘΕΙC
ΤΩ $\overline{\text{ΠΝΙ}}$ $\overline{\text{ΧΥ}}$
ΚΑΙ ΑΓΓΕΛΙΚΟΝ CΩΜΑ
ΛΑΒΟΥCΑ ΙC ΟΥΡΑΝΙΟΝ $\overline{\text{ΧΥ}}$
ΒΑCΕΙΛΕΙΑΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ
ΑΓΕΙΩΝ ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ

Ἰουλίας Εὐαρέστας, τῆς θεοφιλεστάτης ἡ σὰρξ ἐνθάδε κεῖται· Ψυχὴ δὲ ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι Χριστοῦ... ἀγγελικὸν καὶ σῶμα λαβοῦσα εἰς βασιλείαν οὐράνιον Χριστοῦ μετὰ τῶν ἁγίων ἀνελέμφθη.

Juliæ Evaristæ, Deo amantissimæ, caro heic jacet; anima vero renovata Spiritu Christi, sumptoque corpore angelico in regnum Christi cæleste cum sanctis adsumpta est. Et ici encore la colombe avec le rameau verdoyant.

Une inscription du cimetière de Saint-Hermès,

[1] H. Grisar, *La colomba di San Gregorio Magno*, dans *Rassegna Gregoriana*, 1903, t. II, col. 125-136. — [2] Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin*, in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 35. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1872, p. 134-135, pl. IX, n. 2; dans Bosio, *Roma sotterranea*, p. 327 (on se rappelle que l'édition posthume de 1632 fut procurée par les soins de Severano); le dessinateur a ajouté des ombres qui donnent à tort l'apparence d'un bas-relief. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9589. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, proleg., p. CXVI.

conservée au musée Kircher, porte cette formule [1] :

ΠΡΩΤΟC
ΕΝ ΑΓΙΩ
ΠΝΕΥΜΑ
ΤΙ ΘΕΟΝ
ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΑΙ
ΦΙΙΜΙΛΑ
ΑΔΕΛΦΗ
ΜΝΗΜΗ
ΕΧΑΡΙΝ

Πρῶτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι θεοῦ ἐνθάδε κεῖται. Φιρμίλλα ἀδελφὴ μνήμης χάριν

Primus in sancto spiritu Dei heic jacet. Firmilla soror in memoriam.

L'acclamation *vivas in Spiritu Sancto* se lit sur une épitaphe du cimetière de Calliste, aujourd'hui au Latran [2] :

CAR KYRIACO
FIL DVLCISSIMO
VIBAS (*i*)N SPIRITO SAN(*cto*)

L'inscription du cubicule élevé à sa sœur par Sévère, diacre du pape Marcellin, à la limite du IIIe et du IVe siècle, s'exprime ainsi [3] :

Quique animam rapuit Spiritu Sancto suo.

Enfin à Bordeaux une épitaphe connue, que nous avons déjà donnée (voir *Dictionn.*, t. I, col. 259, fig. 53) [4] :

CPAV AIIIA AVCILIA PASCASIA AIVTIT SPIRTVS S

[Hi]c pau[s]at i[n p]a[ce] Aucilia Pascasia, aiutit (= adjutet) Spir(i)tus S(anctus).

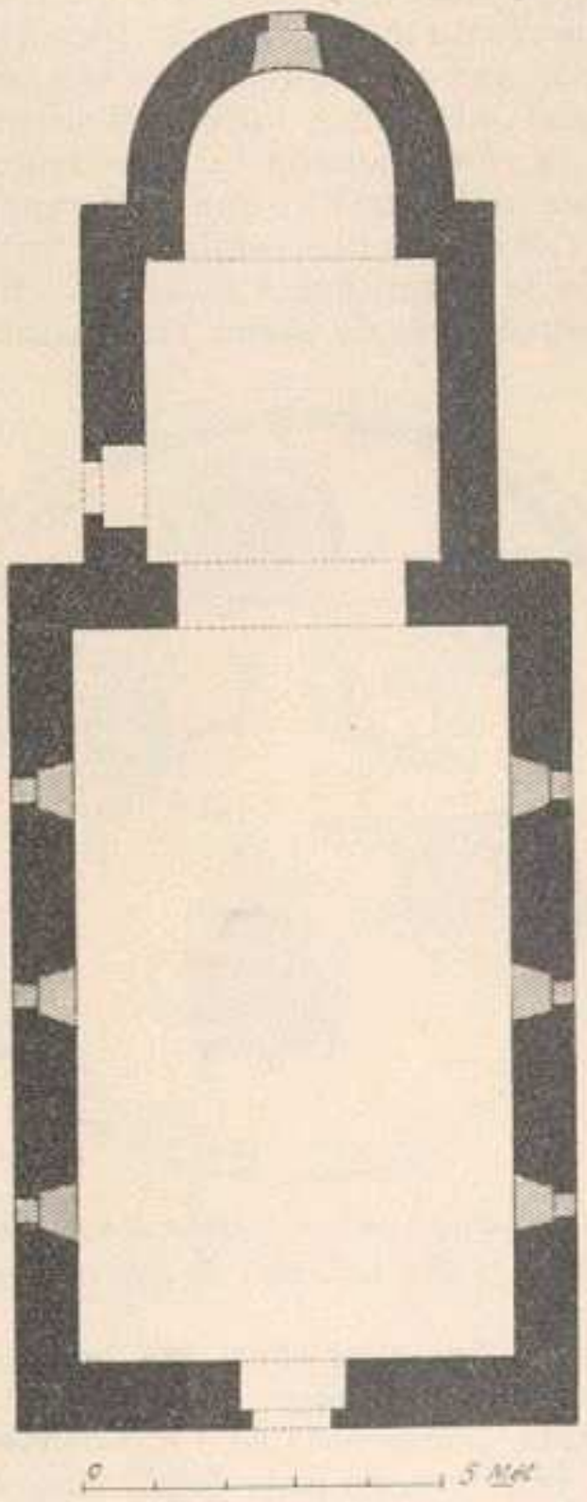
H. Leclercq.

ESQUELINES. A peu de distance de Tournai, en Belgique, le village d'Esquelines conserve une église digne d'attention. Aucune architecture, des pierres d'inégale grosseur, non taillées, appareillées au hasard, point d'ornements. L'édifice (fig. 4197) mesure 79 mètres carrés de surface et se compose d'une nef de 10 mètres de longueur sur 6 de largeur, d'un chœur de 3 m. 75 sur 4 m. 10 de largeur et d'une niche absidale de 3 mètres de largeur sur 2 m. 50 de profondeur. Le plan (fig. 4198) se compose donc de deux rectangles terminés par une demi-lune, distincts à l'extérieur ainsi qu'à l'intérieur et de hauteurs différentes. La façade est un simple mur à pignon avec une porte d'entrée à linteau, des plus modestes. La nef n'était éclairée que par six barbacanes hautes de 0 m. 90 et larges de 0 m. 25. Sur les parois existent de larges arcatures plein-cintre prises dans l'épaisseur de la muraille, et au-dessus desquelles s'ouvrent les très étroites fenêtres en forme de meurtrières ébrasées à l'intérieur. Le chœur n'avait point de fenêtres; une porte à linteau avait été pratiquée dans le mur du sud. Au fond de l'abside voûtée en cul-de-four, s'ouvre une fenêtre de 1 m. 10 de haut sur 0 m. 60 de largeur; à droite, une petite piscine sans aucun ornement et, au fond, une niche dans laquelle se voyait le siège de l'officiant.

Plus tard, à différentes époques, on perça des fenêtres de dimensions différentes, dont les entourages sont garnis en briques ordinaires. L'ogive qui sépare la nef du sanctuaire est moderne par rapport au reste de l'édifice : elle est en pierres de taille appareillées en voussoirs. La nef est couverte par un plafond de bois. Le sanctuaire, dont le niveau est relevé, est voûté en berceau, en briques, ainsi que le cul-de-four de l'abside.

A l'extrémité de la nef sont deux autels de chaque côté de la baie, il n'y a pas lieu de s'y arrêter. L'autel primitif se trouve au centre de l'hémicycle, il est en briques avec deux caveaux superposés; la pierre d'autel fut, au XVIIIe siècle, repoussée vers le sanctuaire et porta désormais à faux sur des supports de bois. L'abside, regardée comme superflue, fut masquée par une toile brossée d'un mauvais badigeon et servit de débarras; on ne prit même pas la peine de retirer de sa niche l'antique fauteuil de l'officiant.

Les matériaux sont grossiers : pierres, briques, cailloux, tuileaux, et dans un des angles, à l'est, une grande tuile entière, pareille à celles qui ont été déterrées sur la place de Tournai, en 1821, et qui entouraient des urnes en forme de sarcophage.



4198. — Plan de l'église d'Esquelines.
D'après *Bull. de la Soc. hist. de Tournai*, t. II, p. 150.

Cette petite église rurale a été heureusement préservée du vandalisme restaurateur. Si on peut passer légèrement sur la tradition locale qui fait prêcher saint Éleuthère dans cette chapelle, il n'en reste pas moins que la disposition de l'autel indique la présence de corps saints et un culte local très antique. Esquelines n'est distant de Blandain que de deux kilomètres et nous savons qu'il y avait à Blandain « beaucoup de corps de martyrs ». On ne peut dire avec certitude à quelle date remonte cette humble bâtisse, on ne risque guère de se tromper en la faisant remonter entre le VIe et le VIIIe siècle [5].

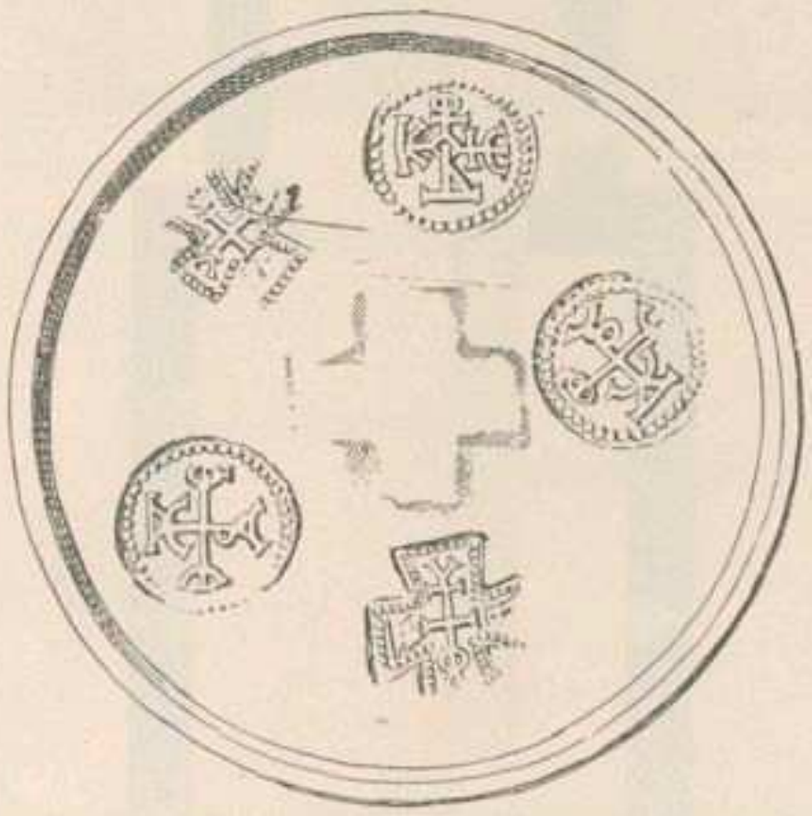
H. Leclercq.

[1] Marchi, *Monumenti della arte crist. prim.*, 1844, t. I, p. 198; Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. I, n. 29. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLI-XLII, n. 20. — [3] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV. — [4] Voir la bibliographie dans *Dictionn.*, t. II, col. 1070, note 4. — [5] Ch. Peeters, *Rapport sur l'église d'Esquelines*, dans *Bulletin de la Société historique et littéraire de Tournai*, 1851, t. II, p. 17-19; voir p. 32-34, 49; Br. Renard, *L'église d'Esquelines*, p. 151-152; B. C. Dumortier, dans même revue, p. 152-153.

ESSÉNIENS. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3058-3063 [1].

ESTAMPILLES. Beaucoup de pièces d'orfèvrerie ancienne portent au revers des estampilles ou contremarques. Les musées du Louvre, de Pétrograd, de Londres, de Vienne en offrent des exemples. Au cabinet impérial de Vienne, se voit un vase d'argent faisant partie d'un trésor découvert en 1814, orné extérieurement de six figures de divinités en relief. Sous le fond, on remarque *cinq* estampilles, dont quatre sont disposées circulairement autour de la cinquième (une cruciforme avec monogramme en lettres grecques; une circulaire avec tête nimbée de face, entourée du mot ΑΝΔΡΕΑC; une à base rectangulaire et sommet arqué avec tête nimbée et monogramme; une quatrième incomplètement venue et qui paraît la répétition de la précédente; une cinquième assez mal venue et qui a du rapport avec la troisième). Ces estampilles seraient du VII[e] siècle [2].

Au musée de l'Ermitage, à Pétrograd, une casserole d'argent trouvée près de Perm. Trois estampilles (une



4199. — Estampilles du grand vase de Valdonne.
D'après *Bull. de la Soc. nat. ant. de France*, 1910, p. 251.

circulaire avec buste nimbé; une hexagonale; une triangulaire) sont appliquées sur le fond [3].

Même musée : coupe décorée d'une chasse au lièvre, trouvée en Russie [4]; sous le fond, cinq estampilles (une cruciforme deux fois répétée; une rectangulaire deux fois répétée; une hexagonale avec buste nimbé) [5].

Cabinet Obolensky : casserole mesurant 0 m. 27 de diamètre. Sur le manche, Neptune debout, le pied sur un dauphin; autour de la panse, se développe une scène de pêche [6]. Sous le fond, *cinq* estampilles (une cruciforme avec monogramme en lettres grecques, deux fois répétée; une rectangulaire avec le nom ΘΕΟΦΑΝΩ; une circulaire peu lisible; une hexagonale avec un buste nimbé et le nom ΙΩΑΝΝΟΥ) [7].

Musée de l'Ermitage, à Pétrograd : vase trouvé en 1878, dans le gouvernement de Perm; au revers, cinq estampilles (une cruciforme; une avec sommet arqué renfermant un buste nimbé et un monogramme; deux circulaires remplies par un buste de face; une rectangulaire). Au-dessus de ces contremarques, le mot ΑΝΔΡΕΟΥ gravé à la pointe [8].

Même musée; même trouvaille : un plat avec croix niellée, dont les branches se terminent par de petits anneaux; au revers, *cinq* estampilles imparfaites [9].

Même musée; même trouvaille : autre plat avec croix niellée à branches annelées; au revers, *cinq* estampilles mal venues [10].

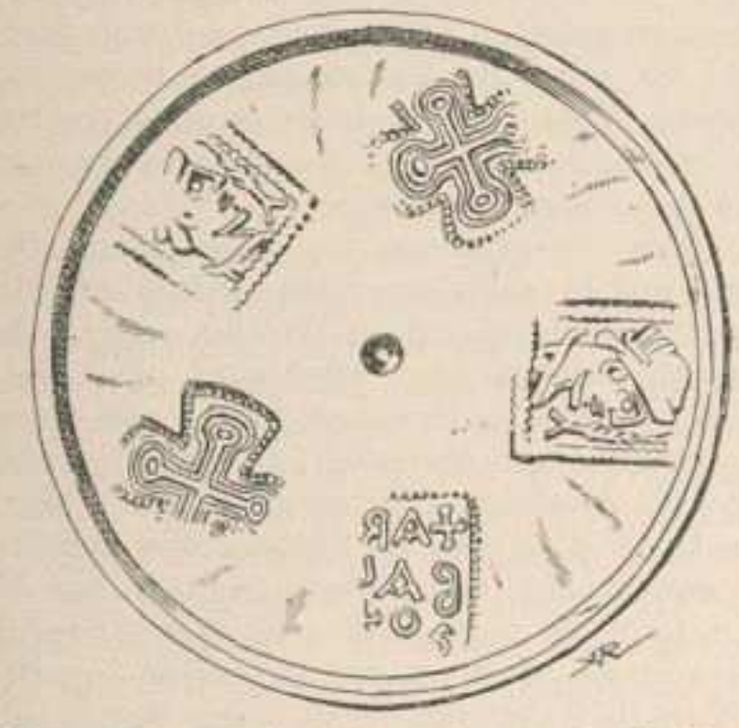
Musée du Louvre : casserole de Cherchel [11], représentant Neptune et des scènes de pêche; comparer avec la casserole Obolensky. Au revers, quatre estampilles (cruciforme avec le mot ΑΝΔΡΕΟΥ et le monogramme ΕΥΒΙΟΥ; ovale avec buste nimbé et le mot ΚΟCΜΑ; rectangulaire, buste nimbé avec ΙΩ[ΑΝ]ΟΥ et monogramme de ΕΥΒΙΟΥ; hexagonale, sous le manche et paraît renfermer le nom de Justinien [ΙΟΥCΤΙ]ΝΙΑΝΟΥ) [12].

Musée du Louvre : grande coupe de Valdonne [13], découverte en mars 1900 (Bouches-du-Rhône), diamètre : 0 m. 175, poids : 409 grammes; motif central et cercles concentriques en creux exécutés autour. D'abord un groupe de cinq cercles concentriques sur le bourrelet du bord; un peu au-dessous, un groupe de deux cercles; plus près du centre, un nouveau groupe de deux cercles; enfin un dernier groupe de deux cercles, onze en tout, entourant une croix dont chaque branche se termine par deux annelets. Cette croix est aussi en argent, mais teinté gris-bleu, incrustée sans aucun relief. Au revers, *cinq* estampilles disposées circulairement sous le fond et entourées par la bordure saillante qui constitue le pied : deux croix et trois monogrammes [14] chargés de lettres grecques; l'un des monogrammes a été deux fois poinçonné, ainsi que la croix (fig. 4199).

Musée du Louvre : petite coupe de Valdonne, même trouvaille, diamètre : 0 m. 17; poids : 296 grammes, ornementation presque identique, quatre groupes de cercles concentriques disposés de la même façon; au milieu du dernier groupe de trois cercles, du point central du plateau se détachent quatre traits creux en croix qui aboutissent dans un cercle dentelé. Au revers, estampilles mérovingiennes : deux croix (même poinçon) et deux textes de profil en relief (même poinçon), inscription en trois lignes, *Arbaldo*. Le buste [15] rappelle les bustes gravés sur les monnaies mérovingiennes. Tête diadémée, mais diadème effacé par l'usure ou mal frappé; il devait être perlé ou bien un bandeau fait de deux traits

[1] Outre la bibliographie donnée déjà, nous indiquerons encore : E. Renan, *L'essénisme*, dans le *Journal des savants*, 1892, p. 83-93; réimprimé dans *Hist. du peuple d'Israël*, 1894, t. V, p. 55-77; Marc Dédié, *Les Esséniens dans leurs rapports avec le judaïsme et le christianisme*, in-8°, Montauban, 1896; R. Treplin, *Die Essenerquellen, gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, t. LXXIII, p. 28-92; P. Chapuis, *L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes*, dans *Revue de théologie protestante*, 1903, t. XXXVI, p. 193-228; E. Stapfer, *Les origines de l'essénisme*, dans même revue, 1902, t. XXXV, p. 385-398; D. Plooy, *De bronnen voor onze kennis van de Esseners*, Leyde, 1902. — [2] J. Arneth, *Die antiken Gold und Silber Monumente des k.k. Munz- und Antiken-Cabinettes in Wien*, p. 78-79, n. 90, pl. VII; reproduites par O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian East*, p. 186. — [3] L. Stefani, *Compte rendu de la Commission impériale archéologique pour l'année 1867*, p. 48-50; *Atlas*, pl. II, n. 1. — [4] *Ibid.*, p. 50. Stefani la compare à celle du comte Stroganoff; il les tient pour deux produits du même atelier. — [5] *Ibid.*, p. 52, fig., pl. II, n. 4. — [6] *Ibid.*, p. 209. — [7] *Ibid.*, p. 211. — [8] *Ibid, pour l'année 1878-1879*, p. 148; *Atlas*, pl. VII. — [9] *Ibid.*, p. 156, fig. — [10] *Ibid.*, p. 158, fig. — [11] V. Waille, *Note sur une patère d'argent découverte en Algérie*, dans *Bulletin d'archéologie*, 1893, p. 83-90, pl. X. — [12] *Ibid.*, p. 88-89. — [13] A. Héron de Villefosse, *Coupes d'argent de basse époque découvertes à Valdonne (Bouches-du-Rhône)*, dans *Bulletin de la Société des antiq. de France*, 1910, p. 246-256. — [14] Reproduite avec une insuffisante précision par H. de Gerin-Ricard, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1901, p. 27-31, pl. II. — [15] M. Prou, *Contremarques mérovingiennes des coupes d'argent de Valdonne*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1910, p. 253-256.

minces. Les cheveux dépassaient sur le front, les tempes et la nuque, au-dessous du diadème, formant deux masses, l'une au sommet du front, au-dessus du nez, l'autre sous la nuque, sous les rubans du diadème. Le dessin de cette tête est analogue au dessin de la tête des monnaies de Marseille, ce qui permet de lui donner une date approximative, puisque l'atelier de Marseille a émis des monnaies à noms d'empereurs ou de rois. Une de ces effigies présente les caractères relevés sur notre estampille, c'est celle de l'empereur Maurice Tibère, qui régua de 582 à 602; mais il ne faut pas se hâter de conclure que l'effigie est la sienne et remonte à cette date, parce que le monnayage de cet empereur s'est continué longtemps après sa mort, l'altération des légendes en est la preuve. En outre, les monnaies de Clotaire II (613-629) ont les mêmes caractères que celles de Maurice Tibère; on les retrouve encore sur les monnaies marseillaises de Dagobert (629-634) et de Sigebert III (634-656), mais pour ce dernier prince le dessin s'altère. Le poinçon à l'aide duquel on a frappé ou repoussé la contremarque du plat a été gravé entre 600 et 654. M. Prou incline à fixer la date du poinçon entre 613 (Clotaire II) et 640 environ. Il faut remarquer la



4200. — Estampilles du petit vase de Valdonne.
D'après *Bull. de la Soc. nat. antiq. de France*, 1910, p. 255.

différence qui existe entre le buste et celui qui, sur les monnaies de Marseille, soutient la tête. A Marseille, ce buste est en forme de trapèze, drapé, avec les plis du *paludamentum* d'abord courbes et rappelant bien les plis de l'étoffe, puis passant à des lignes à peine courbes et parallèles. Ici, nous n'apercevons que l'extrémité supérieure du vêtement, le col, qui a l'aspect d'un col d'étoffe souple, échancré sur le devant. C'est une disposition exceptionnelle, mais qui se retrouve cependant sur un triens d'Autun du VII^e^ siècle. Quant à la palmette, on la rencontre aussi sur des monnaies de Banassac (Lozère) et elle aussi nous ramène vers le deuxième quart du VII^e^ siècle (fig. 4200).

Musée Britannique : trépied du trésor de Lampsaque, avec deux estampilles cruciformes et lettres grecques formant le nom CЄCTOC [1].

Musée Britannique : disque du même trésor, avec quatre estampilles toutes imparfaites (une cruciforme) deux fois répétée, où a été lu le nom CICINNHC; une rectangulaire; une à sommet arqué [2].

Musée Britannique : plat du trésor de Chypre (voir *Dictionnaire*, t. III, col. 1581, fig. 2913), cinq estampilles : deux circulaires, deux à sommet arqué et à base rectangulaire, une cruciforme [3].

Musée Britannique : vase hexogonal du même trésor, avec, sous le pied, trois estampilles semblables à celles qui se voient sous le vase précédent (marque cruciforme deux fois répétée).

« De cette énumération, on peut essayer de tirer un enseignement. En comptant les deux plats de la Valdonne, elle comprend quatorze pièces d'argenterie portant des marques byzantines. Il y en a neuf sur lesquelles les estampilles sont au nombre de *cinq:* c'est là un fait assez significatif. Des marques cruciformes sont répétées deux fois sur cinq pièces, d'autres marques le sont également. Plusieurs d'entre elles présentent des bustes de face entourés d'un nimbe, quelquefois placés sous une arcade et accompagnés de noms dans lesquels on a cru reconnaître des noms de saints. Enfin, il faut observer qu'on y relève le nom de l'empereur Justinien, celui de l'impératrice Théophano et que le nom de Jean peut également convenir à un empereur. Malheureusement, la plupart de ces marques sont imparfaitement venues; elles ont été détériorées par l'usage et le frottement, de sorte qu'il est difficile aujourd'hui de les reconnaître avec certitude ou d'en saisir tous les détails. De plus, les monogrammes présentent de grandes difficultés d'interprétation. D'après M. G. Schlumberger, le style de ceux de Valdonne nous reporterait au VII^e^ siècle. C'est aussi l'époque à laquelle certains spécialistes font remonter la plupart des autres. Peut-être retrouverait-on dans la législation contemporaine des prescriptions relatives au contrôle officiel des objets d'argent [4] ? »

H. LECLERCQ.

ESTAMPILLES DOLIAIRES. Gaetano Marini était, dans les dernières années du XVIII^e^ siècle, à la fois custode de la Bibliothèque et des Archives Vaticanes [5]. Ami de l'abbé Lanzi [6], de Paul-Louis Courier [7], de Seroux d'Agincourt, homme de science ingénieuse et patiente, il pouvait passer pour un des meilleurs représentants de cette école italienne qui produit encore de si fins érudits. Ses ouvrages les plus connus, *Les inscriptions des villas et palais Albani*, *Les actes et monuments des frères Arvales*, *Les papyrus de Ravenne*, sont d'une science touffue et assez peu ordonnée mais de bon aloi, et qui multiplie comme à plaisir les preuves inattendues, les informations inédites, les conclusions utiles. Marini raconte que, pour se distraire des maux qu'il voyait fondre sur Rome et le Saint-Siège pendant les années 1798 et 1799, il chercha quel genre d'études serait de nature à captiver son attention par l'attrait du détail, sans exiger de son esprit chagrin de trop pénibles efforts. Désertant ce qu'il appelle la grande épigraphie, c'est-à-dire les textes gravés sur marbre et sur pierre, beaux sujets de travaux auxquels convenait, suivant lui, une intelligence alerte et libre, il s'enferma dans l'observation d'un autre genre d'épigraphie, dans l'étude de ces petits textes inscrits sur les ouvrages céramiques, vases grossiers, amphores, tuiles et briques, travail obscur, assurait-il, et bien conforme à ce qui lui restait de courage et de force. Il se réfugiait, comme il dit, sous la protection de ce dieu *Lateranus*, génie familier du foyer construit en briques [8]; il s'abaissait à l'humble vaisselle noire de Numa, *sympuvium Numæ nigrumque catinum* [9]. Mais, à vrai dire, son calcul était trop modeste. Avec son sûr coup d'œil, sa critique aiguisée, sa constante application en présence du très grand nombre de ces petits monuments que Rome lui offrait, et que, malgré les tentatives de

[1] Dalton, *op. cit.*, p. 81, n. 376. — [2] *Ibid.*, p. 82, n. 379. — [3] *Ibid.*, p. 86, n. 397. — [4] Prou, *loc. cit.* — [5] Sur Marini, voir ce mot; cf. Coppi, dans *Annales encyclopédiques*, in-8°, Paris, 1817, t. II. — [6] *Mio singolarissimo e dilettissimo amico.* — [7] *L'amicissimo M. Courier, illustre colonello di cavalleria francese.* — [8] Arnobe, *Adv. gentes*, l. IV, c. VI. — [9] Juvénal, VI, vs. 344.

Gruter [1], de Ciampini [2], de Fabretti [3] et de Muratori [4], on n'avait pas encore appréciés à leur juste valeur ni même su interpréter et lire, il a presque créé une branche nouvelle de cette science épigraphique qui s'est développée seulement de nos jours. Ses indications et son exemple ont introduit l'étude de l'épigraphie doliaire. Il a réuni, expliqué et classé un grand nombre de ces inscriptions qui paraissaient énigmatiques, et son ouvrage, conservé à la Vaticane sans être publié (ms. n. *9110*), était devenu une source importante où depuis plus d'un demi-siècle les érudits venaient puiser [5], quand J.-B .De Rossi se décida à le publier [6].

J.-B. De Rossi, dès le commencement de ses propres travaux, y trouva un si fréquent secours qu'il finit par copier tout entier de sa main ce gros manuscrit, difficile à lire, hérissé de ratures, d'additions et de surcharges. De Rossi avait, en tête de sa transcription, écrit les lignes suivantes, fort exacte description du manuscrit qu'il n'eût pas été donné au premier venu de savoir copier, *J(ohannes) B(aptista) D(e) R(ossi). Exscripsi summa diligentia et labore improbo ex autographo in Bibliotheca Vaticana, cujus scriptura minuta, implicata, perpetuis emendationibus, additamentis et schedulis quæ suis locis inserendæ erant interpolata, sine rerum intelligentia excipi non potuisset. Describi cœptum anno MDCCC XLVIII, absolutum IV kal. IVL. MDCCCLI.* Cette copie a seule rendu possible l'impression du volume.

Les anciens Romains désignaient par cette expression générale : *opus doliare de figlinis, opus doliare figlinum*, tout ce qui est fabriqué avec la terre séchée au soleil ou cuite au feu. Ce fut une des premières conquêtes de l'homme sur la matière que de faire servir à ses besoins ce même limon dont ses traditions religieuses lui disaient qu'il était issu. Il en tira d'abord et il en façonna les matériaux nécessaires à la protection de son existence; en même temps, il modelait les représentations symboliques de son premier culte ou les figures agréables à ses yeux. Il déployait de la sorte les ressources de son ingénieuse industrie et bientôt il créait des merveilles plastiques auxquelles, par la puissance de l'art, il donnait le caractère de la force, le prestige de la beauté, et comme une sorte de vie. La même matière lui a suffi, diversement préparée et traitée, pour des ouvrages de volume et de dimensions considérables et pour de petits et délicats objets, capables les uns et les autres de braver l'injure des siècles. Avec l'argile, les anciens peuples ont commencé à construire les sarcophages de leurs morts [7], à former la brique et la tuile qui devaient servir à leurs immenses tombeaux et à leurs pyramides, aux toits de leurs habitations, aux murs de leurs maisons et de leurs villes. Ils en ont fait plus tard les tuyaux de drainage pour le sol et d'asséchement pour les maisons, les conduites de chaleur ou d'eau, les amphores et *dolia* quelquefois énormes pour le transport et le commerce des liquides ou des grains. Ciampini cite un *dolium* si haut et si vaste que, pour en atteindre l'orifice, il fallait une échelle de dix à onze échelons [8]. Lucien raconte qu'un *dolium* servait de refuge à Diogène [9], et de pareils récipients, sans parler des urnes pour les cendres et les ossements des morts, ont servi á la sépulture des corps mêmes : un bas-relief de la cathédrale de Reims en offre la représentation dans un *Jugement dernier*. Avec l'argile, les premiers habitants de l'Italie ont fabriqué en quantité innombrable ces humbles poteries qu'on retrouve aujourd'hui dans leurs tombeaux; les Grecs ont modelé les élégantes figurines et les vases magnifiques qu'un autre art devait orner; l'Étrusque a élevé ce quadrige destiné à surmonter le temple de Jupiter Capitolin [10]; les Romains ont façonné beaucoup de statues et d'antéfixes, et le potier des champs Vaticans, ce plat immense offert à Vitellius, qui prit le nom de *Bouclier de Minerve* [11]. Les débris des menus ouvrages en terre nous ont conservé, les pénétrantes recherches d'Albert Dumont l'attestent [12], quelques-uns des témoignages les plus reculés que l'historien de l'Orient et de la Grèce puisse recueillir. Ce qu'on retrouve de fragments qui trahissent les origines de l'ornementation et du dessin sur les vases remonte à des époques relativement primitives. Les restes de ce que quelques savants croient avoir été la Tour de Babel n'ont pas encore entièrement disparu; et l'on sait que, si les murs de Ninive, construits en briques desséchées au soleil, n'ont laissé, peu s'en faut, que poussière, les murs de Babylone, en briques cuites, ont subsisté [13]. Enfin, ce qu'on appelle en Italie la vaisselle noire de Numa dépasse probablement en antiquité les origines romaines.

Les œuvres céramiques ne nous intruisent pas seulement par la manière dont elles sont formées, par le genre de fabrication, par les représentations dessinées ou peintes dont elles sont revêtues. Elles ont reçu en outre d'utiles inscriptions, soit des signes, des caractères, des mots isolés, soit des formules entières et très diverses. L'intelligence de tout ce langage constitue la science de l'épigraphie doliaire. Nos musées conservent des spécimens de ces briques cuites au four, et portant en signes cunéiformes les légendes royales dont parle Hérodote lorsqu'il décrit les murs de Babylone. Neus avons de ces tablettes d'argile cuite, ὀπταὶ πλίνθοι, sur lesquelles les Assyriens, puis les Égyptiens, à leur exemple, gravaient leurs calculs astronomiques. De pareilles tablettes servaient chez ces peuples pour les contrats, et des sceaux apposés sur la terre encore fraîche y tenaient lieu de signatures [14]. Quelquefois, une enveloppe de terre cuite y sauvegardait le premier texte et le répétait pour plus d'authenticité. Les prêtres égyptiens, nous dit Hérodote [15], désignaient par des marques sur des morceaux d'argile attachés aux cornes des victimes celles qu'ils avaient choisies pour les sacrifices. Peut-être étaient-ce également des sceaux apposés aux contrats civils, ces curieux fragments de terre cuite qu'on a retrouvés naguère en grand nombre sur les marches du grand temple de Sélinonte : on y voit, avec la trace des attaches aux feuilles des papyrus, les empreintes accompagnées quelquefois d'inscriptions qu'y ont laissées les pierres gravées. Salinas a étudié et commenté avec beaucoup de

[1] *Inscriptiones antiquæ totius orbis romani*, 2 vol. in-fol., Heidelbergæ, 1601; 4 vol. in-fol., Amstelodami, 1707. — [2] *De sacris ædificiis Constantino magno constructis*, in-fol., Roma, 1693. — [3] *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1702. — [4] *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, 4 in-fol., Mediolani, 1739-1740. — [5] La préface seule avait été publiée par A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Roma, 1831, t. VII, p. 163-168. — [6] G. Marini, *Iscrizioni antiche doliari, pubblicate per cura dell' Academia di conferenze storico-giuridiche dal Comm.* G.-B. de Rossi, *con annotazioni del dott.* Enrico Dressel, in-4°, Roma, 1884. — [7] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, c. XII. — *De sacris ædificiis*, c. IX, p. 128; cf. *Recueil de l'Acad. des inscript.*, 1736, t. X, p. 459. — [8] Juvénal, XIV, 308 :... *Dolia nudi* || *Non ardent Cynici; si fregeris, altera fiet* || *Cras domus...* — [10] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, c. XLV. — [11] Suétone, *Vitellius*, c. XIII; Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, c. XLVI. — [12] *Céramiques de la Grèce propre*, 1881, 1883. — [13] *Latere cocto, quo Semiramis longam Babylona cinxit :* Martial, IX, 76. — [14] J. Oppert, *Un traité babylonien sur brique*, dans *Revue archéologique*, 1866; J. Menant, *Empreintes de cachets assyro-chaldéens relevées au Musée Britannique sur des contrats d'intérêt privé*, dans *Archives des missions scientifiques*, 1882, t. IX. — [15] Hérodote, II, XXXVIII.

finesse ces diverses images [1]. Diogène Laërce [2] raconte que Cléanthe le philosophe était réduit par la pauvreté à graver avec une pointe d'os sur les ὄστρακα de terre cuite les enseignements de son maître Zénon. On a vu les fouilles romaines rendre à la science deux petits vases de terre noire sur les flancs desquels étaient gravées avec la pointe des inscriptions précieuses [3]. On lit sur l'un d'eux (le vase Chigi) des alphabets grecs et des mots étrusques remontant peut-être au VI^e^ siècle, et sur l'autre (le vase de Duenos) une inscription latine, écrite de droite à gauche, antérieure aux plus anciennes que l'on connût jusqu'alors. Outre les *graffiti*, des inscriptions au pinceau se rencontrent fréquemment sur les vases grecs ou italiques et sur les amphores commerciales. Sur les vases, elles font connaître les vainqueurs des jeux, les artistes, les héros et les dieux représentés; sur les amphores, elles donnent des indications diverses qu'il n'est pas toujours facile d'interpréter avec succès.

Mais ce qui constitue plus spécialement encore l'épigraphie doliaire, ce sont les marques, les formules, les noms inscrits à l'aide de timbres, soit en creux, soit en relief, sur l'anse ou le col des amphores, sur le plat des briques et des tuiles servant à la construction. Les Grecs ont beaucoup pratiqué cet usage. Le prince de Torremuzza n'a pas manqué de comprendre dans son recueil des *Inscriptions grecques de la Sicile* ces marques de briques, qui nous apprennent, avec les noms des mois, ceux des magistrats des villes siciliennes. Albert Dumont surtout, dans son précieux livre sur les *Inscriptions céramiques de la Grèce* (1872), a tracé d'une main ferme le cadre d'une telle étude, signalant les nombreux problèmes qu'elle suscite, et indiquant déjà quelques-unes des solutions principales. Plus de six mille de ces textes épigraphiques, à ne parler que de la seule époque classique, ont passé sous ses yeux; il énumère, outre cela, de nombreuses collections qui sollicitent et attendent l'examen. L'antiquité romaine, elle aussi, nous a laissé beaucoup de ces petits monuments, que l'on s'est mis enfin à classer en les interprétant.

Marini n'a compris dans son recueil, peu s'en faut, que ce qu'il rencontrait autour de lui sans beaucoup de recherches; presque tous ses documents proviennent d'Italie ou spécialement de Rome, et se rapportent à la période impériale. Mais on en a réuni beaucoup d'autres depuis lors. Borghesi a étudié tout un groupe, de Velleia, qui remonte à l'époque républicaine. Descemet, pour l'empire même [4], a su réunir d'abondantes séries que Marini n'a pas connues, et il a commencé de les expliquer. Marini a joint aux quinze cents textes environ qu'il a tirés des briques et des tuiles, et qu'il a commentés, 227 inscriptions recueillies sur les vases, *dolia*, amphores, etc., 324 inscriptions de lampes en terre cuite, et 191 marques de ces tuyaux de plomb qui distribuaient les eaux dans Rome ou la campagne romaine. Il y aurait certainement ajouté, s'il les avait connues en grand nombre, les marques inscrites sur les marbres, telles que celles qu'on a, depuis, retrouvées à l'*emporium* romain; car ces deux dernières catégories de textes, sur plombs et sur marbres, sans se confondre avec l'épigraphie purement doliaire, s'y rattachent cependant comme d'utiles annexes et offrent des renseignements de même nature, relativement au commerce et à l'administration de l'ancienne Rome.

Tout le monde sait qu'on voit encore de nos jours à Rome, dans cette partie de la ville qu'entourent la pyramide de Cestius, la porte Saint-Paul, les beaux cyprès du cimetière protestant et le fleuve, une assez haute colline (elle a jusqu'à trente-cinq mètres) formée tout entière d'anses et de débris d'amphores et de *dolia* antiques, avec des inscriptions de diverses sortes sur beaucoup de ces fragments. Il suffit, pour recueillir quelque butin, de gratter le sol après un jour de pluie sur ce *monte Testaccio* ou bien alentour; pendant des siècles, nombre de visiteurs, pour leur seul plaisir et par simple curiosité, ont renouvelé cette recherche. Marini lui-même raconte qu'il a réuni de cette manière un assez grand nombre d'inscriptions, pendant ses promenades d'automne. Bien que de pareils amas de poteries brisées se retrouvent en d'autres lieux du monde classique, à Tarente, à Alexandrie d'Égypte, aux portes du Caire, on n'en sait pas encore l'origine ni l'explication précise. On a voulu voir dans le *Testaccio* de Rome soit les rebuts d'une fabrication locale qui aurait persisté pendant plusieurs siècles, puisque Tarquin l'Ancien avait assigné déjà ce même emplacement au collège des *figuli*, soit un gigantesque amas de décombres accumulés par ordre après l'incendie de Néron, soit un vaste dépôt d'urnes cinéraires et de vases à libations datant d'Aurélien et de l'invasion des barbares. Le moyen âge croyait, parce que sur ces fragments le lieu de provenance est assez souvent marqué, que ces amphores apportaient à Rome les tributs en nature des provinces sujettes. Ce qui est sûr, c'est que la population romaine n'a pas cessé, jusqu'à nos jours, d'être attirée vers ces lieux comme par une habitude héréditaire. Pendant tout le moyen âge et une partie des temps modernes, des jeux bizarres, dont on expliquerait probablement le sens réel par la tradition de quelque culte antique, y étaient célébrés en grande fête; et aujourd'hui encore, c'est là que, durant le bel octobre, le menu peuple de Rome s'en va festoyer et boire. Des *osterie*, dont l'architecture rudimentaire et l'humble appareil rappellent les cabanes de pêcheurs dans les îles du golfe de Naples, ont creusé au sein de cette mine épigraphique, sans nul souci des archéologues, des magasins d'une fraîcheur proverbiale, que l'amoncellement de la terre cuite préserve de toute humidité. Ce concours ininterrompu suffirait à démontrer qu'il y a eu de ce côté, dans l'ancienne Rome, un centre d'activité tout à fait principal. Là se trouvait en effet, ou dans le voisinage immédiat, le grand port intérieur de la ville; là on débarquait les denrées contenues en de vastes *dolia*, et ceux-ci, pour un débit plus facile et après les octrois payés, étaient vidés immédiatement sans doute dans les amphores que recevaient de nombreux magasins ou *horrea* construits tout auprès. On brisait ces *dolia*, soit parce qu'il fallait en extraire les grains, soit pour parer à un encombrement fâcheux, soit quand certaines denrées, comme les huiles par exemple, en avaient rendu l'usage difficile, soit enfin peut-être pour qu'ils ne servissent pas à frauder le trésor, une fois marqués comme ayant acquitté l'*ansarium*, c'est-à-dire la taxe sur les marchandises apportées dans les vases à anses [5].

Le mont *Testaccio* n'a commencé d'être sérieusement exploré, avec méthode et critique, que par le P. Bruzza, le savant barnabite, et par H. Dressel. Ils ont obtenu de tout nouveaux indices en étudiant, non pas seule-

[1] *Attid ella reale accademia dei Lincei*, t. XI. — [2] Diogène Laërce, VII, VII, 174. — [3] Publiés et commentés dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1881, t. I. — [4] Ch. Descemet, *Inscriptions doliaires latines. Marques de briques relatives à une partie de la gens Domitia, avec une étude sur les briques romaines du Louvre*, par A. Héron de Villefosse, in-8°, Paris, 1880. — [5] Voir cette constitution de l'octroi dans De Rossi, *Piante icnographiche e prospettiche di Roma*, in-4°, Roma, 1879, p. 47; cf. Mommsen, *Epigraphische Analekten*, dans *Berichte ueber die Verhandl. der kön. sächsischen Gesells.*, 1850, p. 309; G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de palazzi Albani*, in-4°, Roma, 1775, p. 28.

ment les timbres des anses, mais aussi d'autres séries d'inscriptions, tracées au pinceau, qui se trouvent sur les débris de ces mêmes amphores, et que, jusqu'à nos jours, on avait à peine aperçues, presque effacées qu'elles sont. H. Dressel, après avoir noté soigneusement la place occupée par chaque morceau qu'il enlevait à la mystérieuse colline, a pu établir qu'elle s'est formée peu à peu, en une série considérable d'années, et non pas subitement, comme au lendemain d'une grande catastrophe. Il a montré le *Testaccio* s'élevant d'abord vers le côté septentrional; il a pu retracer presque pas à pas le progrès de sa formation en signalant aux diverses hauteurs des fragments revêtus de dates consulaires.

Au sommet il a trouvé des morceaux datés du règne de trois Augustes, soit les fils de Constantin en 340, soit Valérien, Gallien et Saloninus vers 255, soit Septime-Sévère, Caracalla et Géta de 209 à 211. Dans les couches inférieures, sans toutefois qu'il ait pu pénétrer jusqu'à la base de la colline, il a recueilli des marques consulaires du commencement du IIe siècle. Il a donc pu conclure que le *Testaccio* s'était accru lentement pendant toute la durée de l'empire. Quant aux inscriptions, Dressel les a su distinguer. Il y a d'abord, sur ces énormes *dolia* dont se servait le commerce antique, des timbres imposés avant la cuisson et le plus souvent sur les anses. Ces textes-là, composés de quelques mots seulement ou même de quelques lettres, paraissent indiquer d'ordinaire le nom du propriétaire des fourneaux où l'amphore a été cuite, et celui de l'affranchi ou de l'esclave chargé de l'opération. Quelquefois le lieu de provenance est marqué. Le *Testaccio* et d'autres quartiers de Rome ont fourni, par exemple, le texte suivant en plusieurs variantes dont la comparaison a permis un déchiffrement certain : EX O*(fficina)* IVLI*(i)* HONOR*(ati)* P*(rovinciæ)* (Mauretaniæ) C*(æsariensis)* TVB*(usuctu)*. Tubusuctu est une ancienne ville d'Afrique, en ruines aujourd'hui, sous le nom de Tiklat [1]. L'indication est utile pour l'histoire du commerce romain.

Mais il y a bien autre chose encore sur les fragments céramiques dont se compose le *Testaccio*. Dressel y a découvert en plus grand nombre qu'on ne le soupçonnait naguère et des *graffiti* tracés évidemment dans l'officine du *figulus* sur la terre encore humide et des inscriptions au pinceau, tantôt en écriture cursive, tantôt en lettres allongées, à peu près de forme onciale, tantôt en caractères offrant l'apparence des notes musicales du moyen âge. Si des exemples toujours plus nombreux viennent confirmer ses conjectures, on se convaincra que ces inscriptions diverses n'affectent pas arbitrairement sur les flancs du *dolium* telle place ou telle forme. Très souvent il y en a une en caractères cursifs aux attaches d'une des anses; il y en a une en caractères bizarres, non encore expliqués, au col même, avec cette forme de neumes, une en lettres majuscules, un peu plus bas, une enfin sur la panse. La première, apposée peut-être au départ, débute d'ordinaire par un sigle qui équivaut au mot *Rationis* ou *Rationis fisci*. On aurait ensuite l'indication du lieu de provenance et quelquefois la date consulaire; les consulats notés jusqu'à ce jour vont du milieu du IIe siècle au milieu du siècle suivant. L'inscription en majuscules paraît donner les noms du locataire ou fermier de la fabrique ou *figlina* qui a fait l'envoi : *C. Antoni Balbi, T. Aureli Sperati, Q. Cæsi Senecionis*, etc. Enfin, la dernière indiquerait par des chiffres le poids du contenu. Il ne sera sans doute pas impossible de jauger de pareilles amphores, et de contrôler ainsi la valeur de cette conjecture. Les fragments dont se compose le *Testaccio* proviennent à peu près exclusivement, à en croire les inscriptions dont ils sont revêtus, de la Gaule, de l'Espagne et de l'Afrique. Dressel incline à penser que les denrées qui étaient apportées représentaient, en grande partie, les contributions dues au patrimoine de l'empereur de la part des fermiers impériaux dans ces provinces. Si telle autre province ne figure pas, ce peut être parce que ses produits n'étaient pas de nature à être contenus dans les *dolia*, comme les pelleteries, les étoffes, les bois.

Les travaux du P. Bruzza, au sujet des marbres de l'*emporium*, ont donné des résultats analogues [2]. Tous ceux qui ont visité Rome ont parcouru la route qui mène entre Santa Maria *in Cosmedin*, le temple de Vesta, la maison de Rienzi et le *Ponte rotto*, par l'ancienne *Porta trigemina*, aux pieds de l'Aventin et à l'ancien port de Rome. Au lieu nommé aujourd'hui la *Marmorata*, on débarquait les marbres venus des carrières lointaines d'Asie, d'Afrique et de Grèce. Des fouilles bien dirigées ont retrouvé et déblayé le sol, dégagé les anneaux d'ancrage creusés dans la pierre et signalé, dans le lit même, comme à la gauche du fleuve, des blocs et des fûts de colonnes gisant depuis des siècles. Épigraphiste ingénieux et expérimenté, le P. Bruzza s'est appliqué à la tâche difficile de lire et d'interpréter les chiffres, sigles ou formules qu'on trouve sur ces blocs. Ses observations ont confirmé les conjectures que Marini lui-même avait commencé d'exprimer [3], à savoir qu'ici, comme sur les amphores certaines marques venaient soit des régisseurs et employés impériaux chargés de l'expédition, pour faire reconnaître leurs envois et prévenir toute erreur au débarquement, soit des contrôleurs et fonctionnaires spéciaux chargés de la réception. Les marbres qui appartenaient au domaine impérial (c'était le plus grand nombre) portaient le nom même de l'empereur, ou des formules comme *Cæsaris nostri*, *Cæsaris Augusti*, *Rationis dominicæ Augustæ*... Quelques-uns de ces textes indiquent en outre les divers agents de cette vaste administration, les désignent par leurs titres officiels, et, sans donner expressément les consulats, permettent cependant de retrouver les dates.

Marini a joint à son recueil un certain nombre d'inscriptions recueillies sur les lampes antiques. Ces petits monuments, dont une grande quantité a été conservée, doivent compter assurément parmi les plus intéressants produits de l'industrie figuline; mais il semble que ce soit surtout à cause des représentations figurées qu'ils nous offrent. Lorsqu'ils portent des inscriptions, ce sont ou les légendes jointes aux sujets représentés ou le plus souvent de simples noms propres, les noms des *figuli* qui les ont fabriqués. Il n'est pas inutile de noter ces noms, il est vrai, et de les comparer entre eux, car on les rencontre sur des produits différents en plusieurs pays d'Europe et c'est la preuve d'une grande dispersion de ces objets par le commerce. Tout le monde connaît cette marque : ANNISER, abrégé des nom et surnom d'un *figulus* qui travaillait également pour les chrétiens et pour les païens : les lampes ainsi marquées se trouvent partout [4].

Au contraire, les conduites de plomb, avec leurs marques inscrites, offrent à l'érudit plusieurs sortes de renseignements précieux. Elles désignent souvent par leurs noms les propriétaires des villas ou des domaines dont elles traversent le sol [5], et donnent ainsi

[1] *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1878, p. 134. — [2] *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1870. — [3] *Iscrizioni antiche delle ville e de palazzi Albani*, p. 34. — [4] Voir *Dict.*, t. I, au mot ANNISER. — [5] Léon Renier, dans *Revue archéologique*, nouv. série, t. XXI, p. 328; Lanciani, dans *Atti della r. accad. dei Lincei*, 1880, n. 167. *domus Cilonis*.

d'excellents points de repère pour la topographie; elles portent des dates consulaires et des noms historiques; par les chiffres de concessions et de débit, elles permettent de se faire une idée de ce qu'était dans Rome l'administration si importante des eaux; elles aident à la lecture du traité précieux que nous a laissé Frontin et dont R. Lanciani a donné un savant commentaire.

Marini a souvent noté l'analogie des inscriptions qui se trouvent sur les conduites de plomb avec celles des tuiles et des briques; il s'en est servi pour l'interprétation des textes doliaires. Nous verrons, après avoir étendu la comparaison instituée par lui-même, quelles ressemblances rapprochent en effet ces divers systèmes de notations épigraphiques, sur les *dolia* du *Testaccio*, sur les marbres de l'*emporium*, sur les conduites des eaux, sur les tuiles et les briques destinées à la construction [1].

Nous allons maintenant énumérer et décrire quelques titres, non sans avoir préalablement renvoyé à ce que nous avons dit sur ce sujet dans le *Dictionnaire* aux mots : AMPHORES, ANNISER et BRIQUE.

Un fragment de tuile trouvé sur le sol de l'*emporium* est empreint d'un sceau où on lit, autour du monogramme constantinien, l'inscription circulaire : XMΓ·KACCIOY·

On pourrait penser à une fabrique grecque établie à Rome, mais l'exemplaire est unique, ce qui ne s'accorde guère avec une production locale; en outre le sigle XMΓ n'est pas occidental, mais nous savons qu'il est chrétien. Par contre, il faut écarter l'inscription suivante d'un sceau circulaire imprimé sur une tuile vue autrefois dans la catacombe de Saint-Hermès : † FIG PLOTINAE AVG †

Les croix intiale et finale ne sont pas des marques de croyance religieuse, mais de simples obèles. Et en effet, pour trouver sur les tuiles de semblables empreintes, faites pour représenter avec une intention évidente le signe de la rédemption, il faut descendre à une époque bien postérieure à celle de l'impératrice Plotine.

La même observation s'applique à une tuile du musée de Wiesbaden où se lit l'inscription :

SEMPERON
LEG XXII PF

la disposition cruciforme de cette légende, si souvent publiée, a fait croire à plusieurs qu'elle pouvait être un monument des premiers fidèles; cette manière de voir ne semble pas fondée et c'est à bon droit qu'E. Le Blant et J.-B. De Rossi ont refusé de l'admettre parmi les monuments chrétiens. Sempronius Héron travaillait pour la 22e légion, cantonnée dans la Germanie supérieure, n'avait ni l'intention ni la simple idée de confesser la foi d'une légion romaine à son corps défendant. Les monuments païens élevés par les soldats de cette légion suffiraient, si c'était nécessaire, à lui en donner le démenti. On a voulu interpréter l'inscription : *Legio XXII primigenia pia fidelis* par *Legio vigesima secunda primitiva fidelis* en changeant les sigles PPF en PRF. Mais ces sigles, pas plus que le dauphin sur lequel ils sont imprimés, ne doivent être regardés comme des signes de religion [2].

Nous rencontrons le monogramme ✳ sur le sceau de Cn. Domitius Evaristus; celui de Ti. Claudius Sanibus, dont les exemplaires se trouvent même dans les catacombes de Rome; celui de C. Julius Fortunatus, vu sur le Palatin par C. Descemet.

Viennent ensuite ces quatre empreintes évidemment chrétiennes [3] :

a) IANOYAPIA EN Θ(εω)
b) IN DEO
c) *Spes i‖n Deo* (fig. 4201)
d) VIVAS IN DEO

qui par la forme ancienne de cette acclamation, peuvent remonter à une époque reculée [4].

L'âge de la paix nous met, pour la première fois, en présence d'un monument que l'on peut admettre sans hésiter sur sa date ni sur son caractère. C'est le sceau de l'officine Claudiana, CLAVDIANA, dont le nom est toujours imprimé en cercle autour du monogramme constantinien. Boldetti a relevé ce type assez répandu dans les dernières galeries des catacombes,



4201. — Estampille sur col d'amphore.

sur les tombeaux, les monuments postérieurs au triomphe de l'Église [5].

La classification des monuments épigraphiques à date certaine laissés par les premiers fidèles a permis de reconnaître exactement l'ordre successif dans lequel se présentent les signes voilés, tels que le monogramme ✳, puis le monogramme constantinien et enfin la croix. Les empreintes des tuiles suivent la loi révélée par les inscriptions, et nous voyons seulement à la dernière époque apparaître le signe du salut. La croix ne se montre, en effet, que sur les sceaux de ces officines des bas temps où se lisent les noms des rois ostrogoths, ainsi que le montre l'inscription suivante, dont les exemplaires sont nombreux [6] :

+ REG $\overline{DN}$ THEODE
RICO BONO ROME

et d'autres monuments de même nature qui portent le nom d'Athalaric.

Un texte nous intéresse particulièrement par une allusion à un établissement doliaire situé sur la voie Salaria [7] : IVLIVS FELIX DE VIA SALARIA EX F(*rædiis*), etc. Le *Liber pontificalis* signale, sous le pontificat de Silvestre (314-335) et par ces mots *Civitas Figlinas* ou *Figlina*, un lieu situé sur la même route, à deux ou trois kilomètres de Rome, près d'un cimetière chrétien connu [8]. On lit dans la passion des saints

[1] A. Geffroy, dans le *Journal des savants*, 1886, p. 163-175, 239-251, 361-370, 425-435. — [2] E. Le Blant, *Archéologie chrétienne*, dans *Revue archéologique*, 1872, p. 126-131; R. Garrucci, *Des signes qui se trouvent sur les monnaies de Constantin et de ses fils*, dans *Revue archéologique*, 1866, p. 90-91. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 606; *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 62; 1870, p. 13; C. Descemet, *op. cit.*, p. XVII; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 3550. — [4] Boldetti, *Osservazioni*, p. 419, empreinte d'un sceau pédiforme sur une brique fermant le *loculus* de Januaria, au cimetière de Calliste, on y lit : IN DEO; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 12, croit que cette estampille est une fantaisie de potier et non la marque habituelle d'une officine doliaire. — [5] Boldetti, *op. cit.*, p. 337; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 30-32; 1870, p. 14. — [6] Aringhi, *Roma subterranea*, édit. Paris, t. II, p. 172. — [7] Marini, *Iscrizioni antiche doliari*, n. 947. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 197.

Marius, Marthe et ses compagnons, que l'empereur Claude le Gothique fit enfermer dans les *figlinæ* de la voie Salaria, en dehors de la porte du même nom, deux cent soixante chrétiens condamnés aux travaux publics [1]. Ils furent conduits de là vers l'amphithéâtre, où ils devaient être tués à coups de flèches. Ces diverses indications se rapportent évidemment à un même lieu, à une grande tuilerie, qui, avec les maisons de ses nombreux ouvriers, devait avoir l'apparence d'une petite ville. A Strasbourg, on trouva en 1767, sur la montagne Saint-Michel, au lieu de la sépulture de saint Arbogast († 679), évêque de Strasbourg, des fragments de tuiles frappées en creux de cette légende [2] :

ARBOASTIS EPS FICET

On peut espérer qu'avec le temps et les investigations méthodiques « on finira par reconnaître que, entre les œuvres et les personnages des trois premiers siècles de notre ère, il y en a bien plus qu'on ne suppose qui appartiennent au christianisme [3]. » Des estampilles



4202. — Sceau de Comiso.

D'après *Archivio storico siciliano*, 1909, t. XXXIII, p. 461.

nouvelles pourront nous faire connaître des briquetiers et des potiers chrétiens. Les textes nous permettent, en attendant, de suppléer dans une certaine mesure à la pénurie des monuments. Le procès-verbal d'une perquisition judiciaire pratiquée à Cirta (Constantine) sous Dioclétien, le 19 mai 303, nous apprend que l'église de cette ville possédait des magasins de vêtements et de comestibles pour les pauvres; dans la salle à manger, on trouva quatre tonneaux et sept vaisseaux en terre; les premiers contenaient le vin, les autres l'huile [4]. A Abtughi, en Afrique, un document relatif à la même persécution nous apprend que l'on gardait l'huile et le blé dans la maison où se réunissaient les frères [5]. Il est très probable que ces récipients de grande taille, dans lesquels on décantait les liquides et les denrées et qui appartenaient en propre à un particulier ou à une association, recevaient au moment de leur fabrication sur commande une estampille gravée ou peinte désignant leur propriétaire [6].

Les estampilles se retrouvent parfois bien loin du lieu de l'office qui en timbrait ses produits [7]. L'usage de marquer les ouvrages en terre cuite d'une empreinte était si généralement suivi qu'on ne pourrait désigner une catégorie d'objets qui y échappât. Nous avons déjà mentionné l'*officina Claudiana* [8] qui fait usage du monogramme; hors de Rome, ce même monogramme constantinien se répand pour le même usage et on le retrouve sur des tuiles en Espagne [9], à Plaisance [10], à Syracuse [11], etc., parfois, il est flanqué des lettres A et ω [12]. Le toit de la basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, était recouvert de tuiles parmi lesquelles on en a retrouvé soixante-six bien entières, munies d'une même estampille doliaire, dont la date probable, à en juger par le sigle XMΓ, est post-constantinienne [13]. Mais ces tuiles sont mélangées à d'autres, qui sont, pour la plupart, sorties d'officines existant dès la fin du IIe siècle [14].

Les sceaux employés par les potiers ne sont pas rares, nous en possédons de païens [15] et de chrétiens. Celui-ci a été trouvé dans les environs de Comiso en Sicile. Il est en bronze; il mesure 0 m. 06 sur 0 m. 03 et 0 m. 003 d'épaisseur. D'un côté, un anneau servant à le saisir en guise de poignée; de l'autre, cette légende [16] (fig. 4202) :

XPICTO
CNIKA

Χριστὸς νικά; l'empreinte étant faite au droit, on devait la lire à l'envers sur les objets timbrés.

A Palerme, un autre timbre provenant de Caltanisetta avec ce mot [17] :

ΣΩΤΗΡ

A Smyrne, un timbre en bronze ayant dû servir à un briquetier; on y lit ces mots [18] (fig. 4203) :

CTЄΦAVC
ΠPЄCBCT

ce qu'il faut lire : Στεφάνου πρεσβύτ(ερου) [σφραγίς]. Largeur 0 m. 11, hauteur 0 m. 06, hauteur des lettres 0 m. 015. Le signe en zigzag qui surmonte l'avant-dernière lettre, à la deuxième ligne, paraît devoir servir d'amorce à l'abréviation.

Après ces indications sur des estampilles et des sceaux principalement originaires de l'Occident, nous donnerons encore quelques renseignements au sujet des estampilles doliaires byzantines qu'on a retrouvées principalement sur des briques.

Comparés aux monuments épigraphiques du monde hellénique et de l'empire romain, ceux du bas empire sont très rares. Ici aussi, nous rencontrons les estampilles doliaires. Comme la brique romaine, la brique byzantine est cuite; la couleur en est brun-rouge, le grain assez fin et compact. Elle mesure ordinairement 0 m. 37 de largeur et de longueur sur 0 m. 035 d'épais-

[1] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 216. — [2] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 463, n. 350, pl. n. 233; F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, n. 16. — [3] Descemet, *op. cit.*, p. XVII; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 3. — [4] *Gesta purgationis Cæciliani*, dans *S. Optati opera*, in-8°, Vindobonæ, 1893, p. 187. — [5] *Gesta purgationis Felicis*, *P. L.*, t. VIII, col. 722. — [6] Germano di S. Stanislao, *La casa celimontana dei SS. Martiri Giovanni e Paolo, scoperta ed illustrata*, in-8°, Roma, 1894, p. 135 : *Di alcuni avanzi di suppellettile domestica trovati nella casa dei SS. Giovanni e Paolo*; p. 500 : *Iscrizioni doliari della casa dei SS. Giovanni e Paolo*. — [7] Héron de Villefosse, *Estampilles de briques romaines relatives à la gens Domitia trouvées à Carthage*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1885, p. 119. — [8] Boldetti, *Osservazioni*, p. 337; De Rossi, *Bullettino*, 1867, p. 30-32; 1870, p. 14; Marini, *Iscrizioni antiche doliari*, p. 251, n. 715. — [9] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 14. — [10] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1870, p. 15 sq., pl. II, n. 2, p. 32. — [11] C. Cavedoni, *Annotazioni al fascicolo del Corpus inscr. græc. continente le iscrizioni cristiane*, in-8°, Modena, 1860, p. 18. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. II, n. 2, p. 15. — [13] Crostarosa, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1896, p. 55-56; 1901, p. 119-144. — [14] J. P. Richter et A. Cameroun Taylor, *The golden age of classic art*, in-4°, London, 1904, en ont induit que la basilique libérienne avait été construite au IIe siècle. — [15] Am. de Caix de Saint-Amour, *Un sceau de potier antique*, dans *Musée archéologique*, 1877, t. II, p. 225 sq. — [16] B. Pace, *Di un antico timbro cristiano*, dans *Archivio storico siciliano*, 1909, nouv. série, t. XXXIII, p. 460-461. — [17] *Ibid.*, p. 461. — [18] R. Mowat, *Sceau byzantin en bronze*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1891, p. 137-138.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F.

seur. La densité varie selon les époques, de 1,12 à 2,31. Plus légère au commencement du bas empire, elle acquiert son maximum de densité sous les Paléologues. Sur l'une des faces de la brique, dans un encadrement circulaire ou rectangulaire, se trouve imprimé en relief le nom du donateur. Pour la construction des coupoles et des murs des édifices publics, les architectes byzantins se servaient presque exclusivement de briques que fournissait la générosité de l'empereur, du clergé et des patriciens.

Sous Constantin et ses fils, le nom du souverain est écrit en toutes lettres sur les briques impériales. Après Théodose II, les empereurs y imprimèrent leurs monogrammes. Ces monogrammes diffèrent de ceux que l'on trouve sur les monnaies byzantines. Presque tous sont formés de lettres grecques, tandis que sur la monnaie ils sont en lettres latines jusqu'au milieu du VI[e] siècle. Sous le règne de Justinien on commença à ne plus se servir de monogrammes. Le nom de l'empereur, écrit en caractères grecs, est précédé de ΒΑ(σιλέως). On introduisit sous ce prince l'usage de marquer sur la brique l'année de l'indiction. Jamais le mot ἰνδικτιῶνος n'est complet; le plus souvent il est écrit ΙΝΔ ou ΙΝ. Ordinairement, quand un mot est écrit en abrégé, les graveurs byzantins l'ont fait suivre



4203. — Sceau de Smyrne.
D'après *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1891, p. 137.

d'une apostrophe (ʹ). Ce signe est bientôt devenu un trait vertical, qui lui-même s'est changé en S ou en ς.

Au titre de βασιλεύς, les empereurs macédoniens firent ajouter celui de κύριος, que l'on écrivit ΚΥΡ ou ΚΥ. Nous n'avons pas à pousser plus loin que cette dynastie.

Voici quelques spécimens d'estampilles impériales :

1° DDNN■, fragment de brique trouvé à Makri-Keuï, côte européenne de la mer de Marmara, à quatre kilomètres de Constantinople. L'usage des lettres latines ayant pris fin vers le commencement du V[e] siècle, il faut attribuer cette marque soit à Valentinien et Valens (364-375), soit à Gratien et Valentinien II (375-378).

2° Fragment de monogramme de Justinien I[er]; cf. *Rev. archéol.*, 1876, pl. XIV, n. 1.

3° ΜΑΥΡΙΤ·ΙΝΔΙ, Μαυριτίου ἰνδικτιῶνοϊ. De l'empereur Maurice, 10[e] année de l'indiction. Au centre, étoile à six branches.

4° ΙΝΙΑΒΑΦΜ, ἰνδικτιῶνος ια' βασιλέως Φωκα; 11[e] année de l'indiction de l'empereur Phocas (607-608).

5° Brique trouvée dans les constructions de l'ancien port Sophien à Constantinople. Dans un cercle :

\+
ΛΕΟΝ
ΤΙΟΥ

Λεοντίου; il y a eu deux empereurs de ce nom; c'est le second, qui seul fut proclamé et reconnu à Constantinople, où il régna de 695 à 698.

6° ΙΝΙΦΙΛΒΑ, ἰνδικτιῶνος ι' Φιλιππικοῦ βασιλέως La 10[e] année de l'indiction de Philippique est 711-712.

7° ΙΝΚΒΑΘΕΟ, ἰνδικτιῶνος κ' βασιλεῶς Θεοφίλου, trouvé dans les murailles situées sur la Corne d'Or. Théophile était fils de Michel II; son père l'associa à l'empire en 821; il mourut en 842.

Voici quelques spécimens d'estampilles du clergé :

8° Briques trouvées dans les restes d'une galerie faisant communiquer Sainte-Irène avec la Grande-Église :

\+ Δ Ο	\+ ΓΑ +	\+ ΛΟΥ
ΜΗΟΥ	ΙΟΥ +	Κ Α Δ Ι
		ΑΚΟΝS

Domnus est le nom d'un patriarche d'Antioche qui mourut en 558; Gaius fut patriarche d'Alexandrie en 540. Le diacre Luc ne peut être identifié.

9° ΠΑΥΛΟ. Il y a eu à Constantinople quatre patriarches nommés Paul, en 340, en 641-654, en 686-693, en 780; trouvée à Makri-Keuï, dans les ruines d'une église byzantine; ainsi que les suivantes :

ΑΝΔΡΕΟΥ	ΑΝΔ
ΗΓΟΥΜΕΝ	ΡΕΟ
	ΗΓΟ
Ἀνδρέου ἡγουμέν(ου)	Ἀνδρέου ἡγου
ΚΥRΥΑ	+ ΗΑΓ
ΚΟΠΡΕS	ΠΡΕS
Κυριακοῦ πρεσ	Μάγνου πρεσ

10° Dans la galerie déjà mentionnée de Sainte-Irène :

ϬϤΤƎΠ +
Η ΑΜ

Πέτρου, μαρτίριος ἡγουμένου. « Église Saint-Pierre. Martyrios étant curé. » Or, nous savons par Du Cange que Martyrios, de l'église de Saint-Pierre, a signé au concile sous Ménas en 547-548. Cette année correspond à la 11[e] année de l'indiction sous Justinien. Sous ce prince, la construction de Sainte-Sophie fit adopter pour les briques de cette église fameuse la marque suivante [1] :

\+ ΜΕΓS
ΕΚΚΛS

Μεγάλης ἐκκλησίας.

H. LECLERCQ.

ÉTAIN. L'étain est un des métaux dont la mention se rencontre le plus rarement dans l'archéologie chrétienne. Cependant la poterie d'étain était d'un usage répandu à Rome et chez les barbares; mais les auteurs de l'antiquité nous ont laissé peu de textes à son sujet, aussi bien qu'au sujet de l'orfèvrerie d'étain; à tout prendre, ils ont parlé de préférence de l'usage de l'étain pour les objets communs [2]. C'est là, en effet, à toutes les époques, le véritable usage de l'étain, qui, par sa ressemblance avec l'argent et par ses propriétés saines, offre un métal utile, peu luxueux et peu résistant. Au dire de Pline, ce furent les Bituriges qui découvrirent l'art d'étamer les autres métaux [3]. Plaute décrit un festin de son époque où les mets sont servis dans des bassins d'étain [4] :

Muriatica autem video in vasis stagneis :
Bonam naritam, et camarum et tagenia :
Echinos farlos, conchas piscinarias.

On en fait usage comme ustensile de cuisine, comme

[1] A. Sorlin-Dorigny, *Lettre*, dans *Revue archéologique*, 1874 *b*, p. 129-130; le même, *Inscriptions céramiques byzantines*, dans même revue, 1876 *b*, p. 82-95, pl. XIV; *Marque de brique d'un empereur français de Constantinople*, p. 315-317; E. Germer-Durand, dans même revue, p. 348-349. — [2] J. Labarte, *Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la Renaissance*, in-4°, Paris, 1873, t. II, p. 142-143. — [3] Pline, *Hist. nat.*, XXXIV, 17 : *Album stannum incoquitur æris operibus, Galliarum invento, ita ut discerni queat ab argento*; G. Bapst, *Mémoire sur la provenance de l'étain dans la haute antiquité*, in-8°, Bruxelles, 1888. — [4] Plaute, *Fragments*, édit. Dubochet, 1844, p. 540, n. 19.

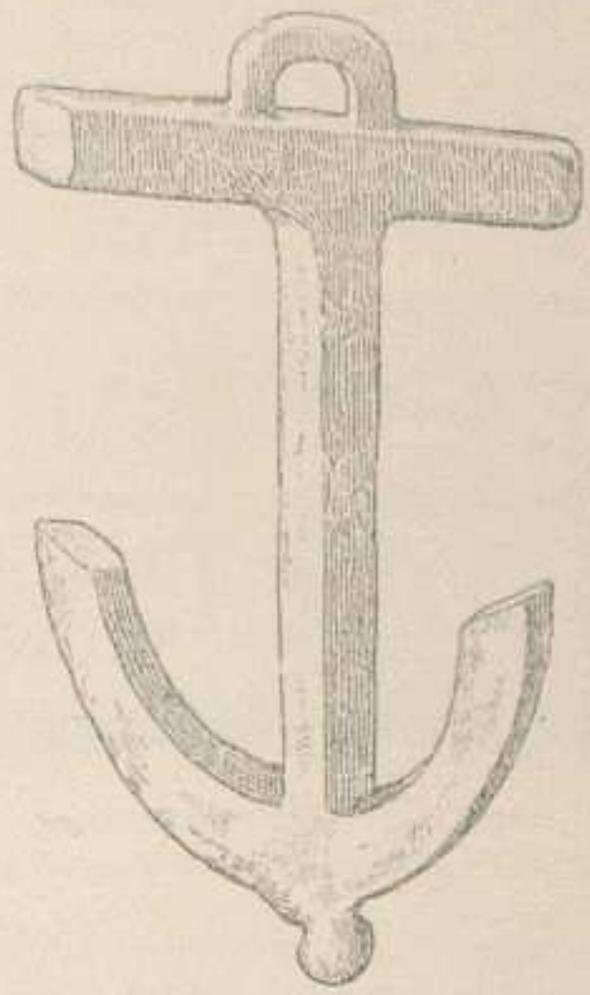
vase, comme récipient. Galien recommande de mettre les antidotes dans des vases de verre, de corne, d'argent ou d'étain [1]. Pline en fait usage pour des onguents, des pastilles [2]; Scribonius Largus, Plinius Valerianus, Columelle prescrivent l'usage de l'étain, qui ne produit pas de vert-de-gris pendant la cuisson [3]. De la théorie on passait à la pratique, puisqu'on a découvert à Belricourt, dans l'Artois, une marmite qui devait être celle des légionnaires en campagne. « C'est un petit plat en étain dont le fond se relève au milieu en bosse circulaire. Ce plat a deux protubérances ovoïdes placées près l'une de l'autre, portant crochets, et qui semblent avoir servi à le suspendre à la ceinture ou à quelqu'un des vêtements d'un guerrier [4]. » Cet objet serait du IVe siècle. Ajoutons à cette marmite des boutons d'étain unis découverts à Vézelise (Meurthe) [5], et un petit plat décoré trouvé dans l'Artois, au pied d'un cadavre enterré debout. Il est semblable aux patènes de calice, large de 0 m. 14, avec renflement circulaire au milieu, et les côtés sont légèrement rabattus; il contenait un style à écrire [6].

L'étain est un métal sain et peu résistant à la durée des siècles; le plomb au contraire est malsain, mais il a résisté au temps et beaucoup de spécimens en sont parvenus jusqu'à nous. Tandis que l'étain servait à contenir la nourriture et les remèdes et à confectionner les objets usuels, le plomb avait presque toujours un usage funéraire [7]. Les textes sont presque les seuls témoins que nous puissions invoquer au sujet de l'étain, à cause du peu de résistance du métal. Au contraire, l'histoire du plomb peut s'écrire sur les monuments mêmes qui remplissent les musées. Le plomb servait à fabriquer des jouets d'enfants, et l'étain aussi, mais plus rarement. Au XVIIIe siècle, Olivieri découvrit à Pesaro, dans un tombeau, tout un lararie d'enfant, *larario puerile* [8]. Il y avait trois statuettes : une Vénus, une Minerve, un César à cheval; en outre, un trépied, un candélabre, un préféricule, une aiguière, six petits bassins à anse, trois patères, trois plats ovales, le tout en étain fin, très délicatement travaillé et très mince.

Il serait bien possible que les figurines composant l'arche de Noé que nous avons déjà fait connaître (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2726-2732, fig. 926, 927), et pour laquelle il est question de métal sans autre indication, fussent en étain. A l'époque chrétienne, l'étain était, en effet, d'un usage très répandu. Dans les fouilles d'Akhmin (voir ce mot), on a rencontré, parmi les tombes qui s'échelonnent entre le IIIe et le VIIIe siècle, des jouets, des symboles, des bijoux de plomb ou d'étain, déposés avec le défunt comme un hommage et une attestation de sa croyance. Nous avons déjà figuré une statuette de Lazare au tombeau (fig. 260), un coq en étain (fig. 3294); parfois c'est une rondelle cruciforme ou bien une ancre (fig. 4204) [9].

Les Gaulois exploitaient des mines d'étain au centre de la France. On sait que l'étain se présente plus communément à l'état d'oxyde, c'est-à-dire sous la forme de petits résidus noirâtres, qui ne rappellent aucune substance métallique [10]. Il a donc fallu une science profonde de la minéralogie pour le découvrir, pour calculer ses gisements et les mettre en valeur. En outre, les peuples du centre de la France découvrirent l'étamage et c'est encore sur les mêmes territoires qu'il se pratique aujourd'hui. L'avaient-ils inventé, nous l'ignorons. Une opinion vraisemblable fait venir l'étamage de l'Orient. Quoi qu'il en soit, les fibules étamées que contiennent les cimetières des tribus venues en Occident, au moment de l'invasion des barbares, indiquent que l'étamage était connu des peuples germaniques. Les fouilles de Kertch montrent, au milieu de la collection provenant de cette nécropole et conservée au musée de l'Ermitage de Pétrograd, un grand nombre de fibules étamées, dorées et argentées, semblables à celles qui se rencontrent dans les tombes franques.

Les tribus qui, au IIIe siècle, fabriquaient ces fibules continuèrent deux siècles plus tard, lorsqu'elles se trouvèrent établies sur le sol de la Gaule, et tout porte à croire que des fouilles futures permettront de



4204. — Ancre en étain d'Akhmin.
D'après une photographie.

mettre à jour des exemplaires antérieurs au IIIe siècle, à mesure qu'on retrouvera les étapes des migrations dans la direction de l'Oural et au delà. L'étamage ne s'employait pas seulement pour les bijoux. Dioscoride, l'éditeur des œuvres d'Hippocrate, cite à plusieurs reprises des bassins ou des coupes étamés et Bœckh signale une inscription trouvée dans la citadelle d'Athènes sur une table de magistrats; il y est question d'objets étamés ou recouverts de plaques d'étain [11] :

τιττερινα ἐνώτια πέντε ταῦτα θαυμαρέτη ἀνέθηκεν

ce devaient être, d'après le texte, des oiseaux en métal et recouverts d'étain brillant et imitant l'argent. Sept siècles plus tard, saint Isidore de Séville men-

[1] *Medicorum græcorum opera quæ exstant*, 1827, t. XIV, p. 99. — [2] Pline, *Hist. nat.*, XXIX, 10; XXX, 12; XXX, 19. — [3] Columelle, *De re rustica*, 1845, l. XII, p. 224-225. — [4] A. Terninck, *L'Artois souterrain*, in-8°, Arras, 1880, t. III, p. 78, tombes gallo-romaines. — [5] Botting, *Tombeaux antiques découverts en 1809, 1815 et 1816, à Vézelise (Meurthe)*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1821, t. III, p. 459. — [6] *Essai sur l'industrie gallo-romaine en Atrebatie*, in-8°, Arras, 1874, p. 85. — [7] Cochet, *Des sépultures romaines et des sépultures mérovingiennes*, dans *Bulletin monumental*, t. XIX, p. 462. — [8] Olivieri, *Delle figline Pesaresi e di un larario puerile trovato in Pesaro*, p. 19; Olivieri, *Memorie per la storia della chiesa Pesarese nel secolo XIII*, in-4°, Pesaro, 1779. — [9] R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Graberfelde von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, pl. XIII, fig. 19; *Les étains de la collection Alfred Ritleng, à Strasbourg, avec une introduction historique sur l'orfévrerie d'étain*, Strasbourg, 1905, p. X. — [10] Daubrée, *Aperçu historique sur l'exploitation des métaux dans la Gaule*, dans *Revue archéologique*, 1867, p. 51; Mongez, *Mémoire sur l'étain des Romains*, dans *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, 1818, t. III, p. 23. — [11] *Corp. inscr. græc.*, t. I, p. 233, ligne 28.

tionne l'étamage comme une opération sanitaire et utile [1]. L'abbé Cochet découvrit en 1856, dans l'arrondissement de Dieppe, trois plats étamés et placés l'un dans l'autre; le premier et le plus petit des trois mesure 0 m. 04 de profondeur sur 0 m. 24 de diamètre; les parois, assez épaisses, sont étamées à l'intérieur, ce vase était destiné à être exposé au feu [2].

Tous les cimetières mérovingiens contiennent des objets étamés. Il est probable que les barbares des premiers temps de la conquête ne connaissaient pas l'étamage, car leurs objets et surtout les boucles et les plaques de leurs ceinturons ne sont jamais étamés. Quand la plaque de bronze se rencontre, ce qui est rare, elle est très sobre de dessins et parfois même en est totalement privée. Les Francs apprirent sans doute le procédé de l'étamage des Gallo-Romains; aussi n'est-ce qu'après la première période d'invasion que l'on constate l'abondance de ces grandes plaques de ceinturon, auxquelles l'étamage donne un éclat tout particulier [3]. Telle n'est pas l'opinion qu'on semble fondé à admettre [4], si on observe que les cimetières saxons d'Angleterre présentent, eux aussi, un grand nombre d'objets étamés [5]. Cette coïncidence montre que l'étamage était pratiqué en Germanie par les Francs « et les autres tribus établies plus au nord; car si les Mérovingiens avaient attendu d'avoir pris contact avec les Gaulois pour apprendre l'art d'étamer, de qui les Saxons, débarquant dans l'île de Bretagne après avoir quitté le nord de l'Elbe, l'eussent-ils appris? Ces tribus germaniques appliquaient l'étamage à des objets très divers, mais plus particulièrement aux boucles et aux ardillons de ceinturons. Dans les cimetières mérovingiens, la proportion de ces boucles parmi les objets étamés est de vingt contre un. Les fibules sont souvent en or ou en argent; quand elles sont en bronze, elles sont presque toujours dorées ou argentées; dans quelques fouilles on en a trouvé plusieurs qui sont étamées [7]. L'abbé Cochet en a rencontré quelques-unes particulièrement belles. Leur forme varie comme celle des fibules en or, en argent ou en bronze; mais celles qui sont étamées sont généralement d'un module assez réduit. Presque toutes celles qui ont été rencontrées l'ont été dans le nord de la France. « Les plus ordinaires sont allongées, courbes, étroites, s'élargissant dans le haut en un ornement plus ou moins riche sous lequel s'attache l'épingle en s'insérant dans un petit crochet. Ces sortes de fibules sont historiées; les unes ont leur surface large, étamée, découpée et ciselée; d'autres se redressent vers le milieu, se décorent de disques annelés et argentés [8]. » Deux des plus curieuses ont été trouvées en Normandie, l'une près de Dieppe, à Ouville-la-Rivière, l'autre à Blangy, près de Neufchâtel [9]. Le motif central de la première est une croix grecque inscrite dans un cercle rehaussé de pois. L'autre était de cuivre, de forme ronde et d'un diamètre de 0 m. 03. Sa surface se compose d'un cercle large de 3 millimètres, orné de deux rangs de raies gravées en creux. Le milieu, qui est évidé, devait être rempli d'émail ou plaqué d'un métal plus précieux. Quatre trous indiquent la place des clous qui fixaient la plaque décorative. La charnière subsiste encore, ainsi que le crochet, mais l'ardillon a disparu. Cette fibule a été trouvée sur la poitrine du mort.

Les rapports archéologiques signalent fréquemment des fibules et boucles argentées. N'y a-t-il pas là une erreur? On peut le soupçonner. L'argent s'oxyde à l'air et par conséquent dans la cavité d'un tombeau. Il se forme alors une décomposition de couleur noire. L'étain, au contraire, ne s'oxydant que très difficilement, reste brillant. Aussi a-t-on pu souvent indiquer comme argentés des objets recouverts d'une couche brillante, lorsque ce seul fait aurait dû faire écarter toute idée d'argenture. M. G. Bapst assure qu'« il est à noter que les fouilles d'Italie n'ont mis au jour qu'un très petit nombre d'objets étamés ou argentés, » tandis que M. C. Barrière-Flavy avertit que, « dans le midi de la Gaule, de même qu'en Italie, où l'industrie gallo-romaine a persisté plus longtemps qu'ailleurs, les plaques étamées ont été recueillies en grande quantité, et remontent vraisemblablement à des époques où elles n'étaient pas encore pratiquées dans le Nord [10]. »

Nous nous bornerons, pour notre part, à énumérer quelques exemplaires d'objets étamés. Dans la Seine-Inférieure, des bracelets en bronze étamés [11]; des boucles de sandales [12]; un ardillon portant une tête d'homme ciselée [13]. Dans le Boulonnois, nombreux boucliers incrustés d'argent ou recouverts d'étain [14]. Dans la Loire-Inférieure, aux environs de Nantes, un éperon à pointe quadrangulaire à base carrée, dont la branche gauche était étamée; cet objet se trouvait à côté d'une framée du VII[e] siècle [15]. En Belgique [16], en Bourgogne [17], en Normandie [18], de petites plaques ayant pu servir à orner le vêtement ou le ceinturon; tantôt circulaires, tantôt rectangulaires ou terminées en pointe. Des montures de bourses ont été rencontrées en assez grand nombre [19]; enfin il faut signaler le reliquaire de Saint-Maudry [20], coffret quadrangulaire de l'époque mérovingienne, formé de bandes d'os gravées de rosaces, de frettes, etc., et garni de ferrures étamées; il est vrai que ces ferrures peuvent être d'époque postérieure. On peut voir au Louvre, dans la vitrine centrale de la salle des bronzes antiques, une fibule dont les pierres ou verres embâtés ont été brisés; au-dessous, l'on aperçoit les paillons d'étain qui se sont conservés intacts et sans oxydation. Ces paillons ont dû être battus et amincis au

[1] S. Isidore, *Orig.*, l. VI, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 590. — [2] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, in-8°, Paris, 1857, p. 55. — [3] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, 1901, t. I, p. 183; E. Galy, *L'art du placage et de l'étamage chez les Gaulois*, dans *Bull. de la Soc. hist. et archéol. du Périgord*, 1874, t. I, p. 236. — [4] Exposée et soutenue par G. Bapst, *L'étain. Les métaux dans l'antiquité et au moyen âge*, 1884, p. 63. — [5] J. Akerman, *Remains of pagan Saxondom*, in-4°, London, 1855, p. 57, 58, 62, 71, 72; *A catalogue of the antiquities and works of art exhibited at Ironmonger's Hall, London, in the month of march 1861*, in-fol., London, 1863, p. 435. — [6] Rigollot, *Recherches historiques sur les peuples de la race teutonique qui envahirent les Gaules au V[e] siècle et sur le caractère des armes, des boucles et des ornements recueillis dans leurs tombeaux, particulièrement en Picardie*, dans *Mém. de la Soc. des antiq. de Picardie*, t. X, p. 121 sq. — [7] G. Hagemans, *Rapport sur un cimetière franc-mérovingien*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, 1854, t. II, p. 459; H. Baudot, *Mémoires sur les sépultures des barbares de l'époque mérovingienne découvertes en Bourgogne*, in-8°, Dijon, 1860. — [8] A. Terninck, *Artois souterrain*, 1880, t. III. — [9] De Morgan, *Fouille du camp Sainte-Marie à Nesle-Normandeuse et du cimetière franc de Blangy*, dans *Bulletin de la Commission des antiquités de la Seine-Inférieure*, 1873, p. 66 sq. — [10] *Op. cit.*, t. I, p. 184; le même, *Études sur les sépultures barbares du Midi et de l'Ouest de la France*, 1893, p. 89, *passim*. — [11] Cochet, *Des sépultures romaines et des sépultures mérovingiennes*, dans *Bulletin monumental*, t. XIX, p. 462. — [12] *Bulletin de la Commission des antiquités de la Seine-Inférieure*, Rouen, 1874, t. III, p. 66 sq. — [13] Cochet, *La Seine-Inférieure historique et archéologique*, in-8°, Paris, 1866, p. 445, 446. — [14] Haigneré, *Quatre cimetières mérovingiens du Boulonnais*, 1866. — [15] *Bulletin de la Soc. archéol. de Nantes*, 1859-1861, p. 459. — [16] Limelette, dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. VIII, p. 327. — [17] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures des barbares découvertes en Bourgogne*, p. 71 sq., pl. XI. — [18] Cochet, *Normandie souterraine*, p. 342, pl. XI, fig. 44, pl. XIII, fig. 22. — [19] Beaudot, *op. cit.*, p. 74-78. — [20] *Bulletin de la Société archéologique du Vendômois*, 1867, t. VI, p. 241.

marteau, puis appliqués avec des mixtions dans le fond des bâtes, après avoir été préalablement percés de quantité de petits trous pour laisser échapper l'air existant entre le paillon et la plaque du fond, afin d'obtenir une adhésion complète [1].

Les Saxons, eux aussi, se servaient de boucles étamées pour leurs ceinturons et le Musée Britannique en possède un certain nombre. L'Angleterre a fourni autant de monuments pour la période saxonne que la France pour les temps mérovingiens. Tantôt les fibules portent des ornements en spirale [2], tantôt ce sont de simples agrafes, ou bien une rondelle de bronze étamé [3]. A Brighthampton, près de Witney, on a trouvé dans une tombe une fibule en forme de rondelle avec, au centre, un cercle gravé et perforé; autour, cinq autres cercles avec des perforations qui servaient sans doute à river des ornements [4]. Des



4205. — Calice en étain.
D'après G. Bapst, *L'étain*, 1884, pl. III.

trouvailles analogues ont été faites dans le Gloucestershire, le Suffolk, le Norfolk, le Kent.

L'étain étendu sur ces différents objets a été préparé avec grand soin, de manière à ne pas empâter les détails de gravure. Il n'en pouvait être ainsi que si on employait une couche légère, à une température beaucoup plus élevée que de nos jours. Il importe de se bien assurer si c'est vraiment un étamage qu'on a sous les yeux, parce que les Francs employaient beaucoup un métal grossier que nous avons appelé *potin* et dans la composition duquel entrait une assez grande quantité de plomb et d'étain. Malgré l'oxydation de couleur verte qui les recouvre, les objets réellement étamés ont encore un brillant provenant de l'étain [5].

Les barbares ne paraissent pas s'être servis de vaisselle d'étain. L'or et l'argent qu'ils pillaient servaient dans les festins des chefs, tandis que les écuelles de bois ou de terre étaient à l'usage des soldats qui n'avaient point obtenu dans le partage du butin quelque grande pièce d'orfèvrerie. Le bronze étamé dut être cependant usuel chez eux. En Bourgogne, on a découvert plusieurs bassins circulaires en bronze étamé. Quelques-uns de ces objets possédaient des anses d'une forme gracieuse. L'un d'entre eux est même muni d'un rebord renversé orné de perles repoussées [6].

En ce qui concerne le mobilier liturgique en étain, il y a peu de chose à dire. Le P. François Mathias, de Moulins, signalait à Montfaucon deux calices en étain conservés à l'abbaye de Saint-Josse-aux-Bois et à Dommartin et remontant au VIIIe siècle : « Les deux calices sont fort anciens. La matière paroit estre d'un estain fort affiné. Le fond de la coupe est traversé et meslé de petites rayes jaunes qui donnent à croire qu'il y a de l'or dans la composition; la coupe peut contenir trois demi-setiers de Paris. Ils portent tous deux une légende. Voici celle qui est sur celui de Dommartin : *Sumitur hic Christi sanguis protectio mundi*. Ils servoient tous deux, l'un pour la consécration, l'autre pour l'administration du précieux sang [7] » (fig. 4205). La *Vie* de saint Benoît d'Aniane lui fait un sujet de louange d'avoir célébré la messe avec un calice d'étain (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1644).

Signalons une burette d'étain dans l'inventaire des objets du culte de Stephanswert, en 812, et une autre en 813, *canna ex stanno* dans le trésor de Saint-Riquier [8]. Grégoire de Tours parle d'un toit en étain recouvrant une basilique [9]; Venance Fortunat mentionne un baldaquin d'étain sur une tombe sainte [10].

H. LECLERCQ.

ETHERIA. — I. Découverte. II. Contenu. III. Journal de route. IV. L'auteur. V. Le nom de l'auteur. VI. Le titre de l'ouvrage. VII. La patrie de l'auteur. VIII. La qualité de l'auteur. IX. La date de l'*Itinerarium*. X. Les lacunes de l'*Itinerarium*. XI. La langue de l'*Itinerarium*.

I. DÉCOUVERTE. — En 1884, un érudit italien, J. F. Gamurrini, découvrit, dans la bibliothèque Sainte-Marie d'Arezzo, une relation incomplète mais très importante d'un pèlerinage en Terre Sainte [11]. Elle fut publiée en 1887, sous le titre de *Sanctæ Silviæ Aquitaniæ peregrinatio ad loca sancta* [12], et revisée l'année suivante [13]. Un an plus tard, paraissait à Pétrograd une traduction russe, accompagnée du texte latin revu à nouveau sur le manuscrit [14], ensuite une traduction italienne [15], une traduction anglaise [16], une

[1] Bostelaer, *Cimetière belgo-romano-franc de Strée*, Charleroi, 1882. — [2] J. Akerman, *Remains of pagan Saxondom*, in-4°, London, 1855, p. 71. — [3] Musée de South-Kensington; *Catalogue*, époque anglo-saxonne, p. 750, n. 18. — [4] G. Bapst, *op. cit.*, p. 72. — [5] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures des barbares*, 1860, p. 83, pl. XX, n. 5. — [6] Bibl. nat., fonds latin *11907*, Papiers de Montfaucon; G. Bapst, *op. cit.*, p. 88. — [7] *Capitulare Aquisgranense*, 812, dans *Mon. Germ. hist.*, in-fol., *Leges*, t. I, p. 176. — [8] D'Achery, *Spicilegium*, 1723, t. II, p. 310, *Chronicon Centulensis*, ch. III. — [9] *Historia Francorum*, l. X, c. XVIII, édit. Ruinart, 1699, p. 536. — [10] *Carmina*, l. I, n. V. — [11] Le texte fut donné pour la première fois dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1884, t. V, p. 81 sq.; 1885, t. VI, p. 145 sq. — [12] F. Gamurrini, *S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviæ Aquitanæ peregrinatio ad loca sancta. Accedit Petri Diaconi liber de locis sanctis*, dans *Bibioteca dell' Accademia storico-giuridica*, in-4°, Romæ, 1887, t. IV; Mommsen, dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der wissenschaften zu Berlin*, 1887, t. XXIII, p. 327-364; L. Couture, *Sainte Silvie, vierge élusate*, dans *Revue de Gascogne*, mai 1891, t. XXXII, p. 213; Laurent de Saint-Aignan, *Le pèlerinage de sainte Silvie aux Lieux saints en 385*, dans *Académie de Sainte-Croix d'Orléans. Lectures et mémoires*, 1891, t. VI, p. 213-233; A. Bludeau, *Die Verfasserin der Peregrinato Silviæ*, dans *Der Katholik*, 1904, 3e série, t. XXX, p. 61-74, 81-98, 167-179. — [13] Dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1883, t. IX, p. 97-174. — [14] *Peregrinatio ad loca sancta sæculi IV exeuntis edita, rossice versa, notis illustrata ab* Johanne Ponialowsky, in-8°, Pétersbourg, 1889. La collation faite par Cholodniak. — [15] G. Marinoni, *Il Pellegrinaggio di S. Silvia Aquitana... volgarizzato*, in-8°, Milano, 1890; les notes ne valent guère. — [16] *The pilgrimage of saint Silvia of Aquitania to the holy places, circa 385 A. D. Translated with introduction and notes by* J. H. Bernard. *With an appendix by colonel sir C. W. Wilson*, in-8°, London, 1891; publication de la *Palestine pilgrims text Society*.

étude française approfondie [1]; enfin, en 1898, P. Geyer donna une édition qui peut être considérée comme définitive [2].

Le manuscrit d'Arezzo, catalogué *VI. 3*, est sur parchemin, date du XI^e^ siècle et fut écrit en caractères lombardo-cassinésiens. Il mesure 0 m. 262 sur 0 m. 171 et contient trente-sept feuillets, parmi lesquels la *Peregrinatio* en occupe vingt-deux, soit les pages numérotées 31 à 74. Le début et la fin manquent et au cours du récit on signale deux lacunes. L'*Itinerarium* est, on le voit, très mutilé. Un écrit de Pierre Diacre, le *Liber de locis sanctis* peut, jusqu'à un certain point, suppléer au début manquant. Les recherches entreprises en Espagne et en France pour découvrir un manuscrit complet de la relation de voyage sont demeurées infructueuses. Depuis, on a signalé à la *Biblioteca nacional* de Madrid neuf feuillets dans le manuscrit de Tolède *14,24*, provenant d'un autre manuscrit du IX^e^ siècle. Le feuillet huitième donne une série de notes topographiques évidemment empruntées à l'*Itinerarium*. De part et d'autre, c'est le même ordre, ce sont parfois les mêmes mots, les mêmes phrases. Le mérite principal de ces courtes notes aura été d'établir l'existence d'un manuscrit de l'*Itinerarium* au IX^e^ siècle [3].

Tel est l'état dans lequel se présente à nous le texte qui a profité de quelques lectures ingénieuses et vraisemblables des éditions plus récentes de 1902 [4] et 1908 [5].

II. Contenu [6]. — L'auteur inconnu est une grande dame, originaire d'une province occidentale de l'empire romain, province que rien ne désigne positivement dans le texte, mais qui doit avoir l'océan pour extrême frontière. La première phrase de la relation nous montre l'intrépide voyageuse déjà bien loin de son pays d'origine, dans la péninsule arabique, au pied de la montagne du Sinaï. Dans un latin vulgaire plein de simplicité, mais qui ne manque pas de charme et où déborde à chaque page un saint enthousiasme pour les souvenirs bibliques, elle nous fait l'histoire de son aventureux pèlerinage. Partout où elle passe, et aucun obstacle ne l'arrête, elle veut tout contempler de ses propres yeux. Elle est avide aussi de tout savoir, de tout entendre de ce qui peut alimenter sa dévotion. Sa curiosité sous ce rapport est insatiable. Elle en fait naïvement l'aveu : « Je suis très curieuse », dit-elle, et ses nombreuses questions nous confirment qu'elle n'a pas exagéré [7]. Depuis les passages des Écritures qui ont trait aux lieux saints qu'elle visite, jusqu'aux récits parfois bien naïfs des solitaires, qui lui font les honneurs de leurs modestes églises et la comblent de bénédictions et d'eulogies, tout est matière à édification pour la pieuse pèlerine.

Cette sainte ardeur l'accompagne partout : dans la terre de Gessen, dont elle admire l'extrême fertilité et où moines et évêque rivalisent pour lui faire bon accueil; au mont Nébo, qu'elle visite peu après son retour à Jérusalem et du sommet duquel elle contemple à son tour la terre promise; au delà du Jourdain, où l'appelle le souvenir du saint homme Job; à Édesse, où elle voit de ses yeux les tombeaux de l'apôtre Thomas et du roi Abgar; à Carrhes, enfin, où elle va vénérer, sous la conduite de l'évêque, les vestiges du patriarche Abraham. Elle avait atteint les dernières limites de l'empire. A quelque distance au delà de sa dernière étape, là-bas en face d'elle, commençait le vaste royaume des Perses. L'accès, nous dit-elle, en est interdit aux Romains : tout cela est aujourd'hui aux Perses : *modo ibi accessus Romanorum non est; totum enim illud Persæ tenent*. Elle se résigne à finir là le cours de ses pérégrinations et reprend la route de Constantinople, par où elle avait abordé pour la première fois la Terre Sainte, environ quatre années auparavant. C'est dans cette disposition que l'auteur a entrepris et soutenu cette longue expédition dont il est nécessaire d'exposer, avec quelque détail, les péripéties.

III. Journal de route. — La voyageuse fit une première excursion en Égypte et dans la Thébaïde, après avoir visité Jérusalem, Bethléem, Hébron et la Galilée. C'est par là que s'ouvrait son journal de route, malheureusement perdu pour nous avec les premiers feuillets du manuscrit. Il est vrai, comme nous l'avons dit, que cette perte est en partie réparée par le récit de Pierre Diacre, qui a fait des emprunts continuels à la *Peregrinatio*, et par des allusions de celle-ci à un voyage antérieur. Au moment où son récit commence, la voyageuse est parvenue dans la presqu'île sinaïtique et se dispose à faire l'ascension de la « sainte montagne de Dieu ». Ses guides, gens édifiants, l'avertissent que la coutume des pèlerins est de réciter une prière dès que le Sinaï se laisse apercevoir. Elle n'a garde d'y manquer.

Avant d'arriver au Sinaï, on traverse une grande vallée, probablement celle d'El Rahah. C'est là que Moïse, gardant les troupeaux de son père, eut la vision du buisson ardent. Mais la caravane continue sa marche, pour ne s'arrêter qu'au retour dans ces lieux sanctifiés.

L'auteur décrit très minutieusement l'aspect du pays. La « montagne de Dieu » comprend un groupe de collines très élevées, plus hautes, dit-elle, qu'aucune de celles que j'ai vues jusqu'ici. Au milieu se dresse le sommet sur lequel Dieu s'est révélé à son serviteur Moïse, et qui domine de beaucoup toute la chaîne des montagnes. C'est ce point qui est proprement appelé le Sinaï, encore que ce nom soit donné par extension à tout le groupe.

Le samedi soir, on arriva au pied de la montagne. Il y avait là un monastère et une église desservie par un prêtre; nos voyageurs y furent reçus avec beaucoup d'empressement et y passèrent la nuit (début du mois de janvier).

Le lendemain, dimanche, au petit jour, on se mit en marche avec le prêtre et les moines qui s'étaient joints au cortège. L'ascension ne fut rien moins que facile. Il fallut escalader toutes les collines l'une après l'autre. Or, remarque la voyageuse, on ne les monte pas en suivant des courbes, ou, « comme nous disons, en colimaçon », mais en ligne droite, par des chemins escarpés, et on les descend de même jusqu'à ce qu'on

[1] F. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e^ siècle*, in-8°, Paris, 1895; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889, p. 469 sq.; 2^e^ édit., 1898, p. 475-503, donnait le texte latin de toute la dernière partie de la *Peregrinatio*, consacrée à la liturgie de Jérusalem. — [2] *Itinera Hierosolymitana sæc. IV-VIII*, rec. P. Geyer, dans *Corpus scriptor. eccles. lat.*, Vindobonæ, 1898, t. XXXIX, p. 35-101. — [3] De Bruyne, *Nouveaux fragments de l'Itinerarium Eucheriæ*, dans *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 481-483. — [4] *Sanctæ Silviæ Peregrinatio. The text and a study of the latinity, by* Edw. A. Bechtel, dans *Studies in classical philology*, Chicago, 1902, t. IV. — [5] W. Heræus, *Silviæ vel potius Ætheriæ Peregrinatio ad loca sacra*, dans *Sammlung vulgärlateinischer Texte*, in-12, Heidelberg, 1908, t. I; W. Heræus, *Zur sogenannten Peregrinatio Silviæ*, dans *Archiv. für lateinische Lexikographie und Grammatik*, Leipzig, 1908, t. XV, p. 548-559; Ch. Clermont-Ganneau, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1904, p. 116. — [6] Je transcrirai, chaque fois que cela sera possible, l'étude de mon regretté confrère et ami dom Férotin; mais on a beaucoup raisonné et déraisonné au sujet de la voyageuse dont nous lui devons l'identification, aussi est-il nécessaire de remanier un peu son travail paru dans la *Revue des questions historiques*, 1903, t. LXXIV, p. 367-397. — [7] *Ego, ut sum satis curiosa*. Dans ce récit *satis* est presque toujours synonyme de *valde*.

arrive au Sinaï, qui occupe le centre [1]. Notez qu'il a fallu laisser les montures dans la plaine. Enfin, « avec le secours du Christ, notre Dieu », et aidée par les prières des saints qui l'accompagnaient, elle arriva, son ardent désir de voir la montagne où était descendue la majesté de Dieu lui faisant oublier la fatigue. Il était onze heures du matin.

Nos pèlerins trouvèrent une église assez petite, car le sommet de la montagne était lui-même trop étroit pour permettre une grande construction. Le prêtre qui la desservait accourut aussitôt au-devant d'eux. C'était un vieillard vénérable qui avait d'abord mené la vie de moine ou, comme on disait dans le pays, d'ascète. D'autres prêtres et des moines qui habitaient sur les flancs de la montagne vinrent se joindre à eux. On ouvrit le Pentateuque et on lut tout ce qui a trait à Moïse dans le lieu même où ces événements merveilleux s'étaient accomplis. On fit ensuite la prière et il y eut le sacrifice et la communion. Avant de sortir de l'église, les prêtres lui donnèrent des eulogies ou présents, qui consistaient en fruits recueillis par eux-mêmes. Le Sinaï présentait partout un sol rocailleux sur lequel aucun arbre ne poussait; mais au pied de la montagne et dans les environs coulait un petit ruisseau, qui arrosait les jardins formés auprès du monastère, et cultivés avec beaucoup de soin par les moines.

On sortit alors de l'église et on fit le tour des murs pour contempler le paysage sous tous ses aspects. L'air était d'une transparence parfaite: un immense panorama se déroulait sous les yeux des pèlerins ravis. Les collines que l'on avait gravies le matin avec tant de peine n'apparaissaient plus maintenant que comme de petits monticules. Au loin, l'Égypte, la Palestine, la mer Rouge, le pays des Sarrasins et même Alexandrie et la Méditerranée. C'est du moins ce qu'affirmaient ceux qui entouraient notre voyageuse, mais elle semble avoir quelque peine à le croire.

Les pèlerins, qu'aucune fatigue ne rebutait, redescendirent le Sinaï pour gravir l'Horeb. Là s'était retiré le prophète Élie, lorsqu'il fuyait la présence du roi Achab. Il y avait une église près de la caverne où avait vécu l'homme de Dieu et de l'autel de pierre sur lequel il avait offert un sacrifice. On fit l'oblation, et après une longue prière on lut les chapitres du livre des Rois qui se rapportaient à ces événements. Car les pèlerins ne manquèrent jamais, dans tous les lieux qu'ils visitèrent, de lire les passages de l'Écriture correspondants.

L'heure avançait; il fallait songer au retour, d'autant plus que l'on devait visiter, en descendant, d'autres lieux sanctifiés auprès desquels on avait passé le matin. Après avoir prié à l'endroit où Aaron se tenait avec les soixante-dix vieillards lorsque Moïse reçut la loi de Dieu, nos voyageurs descendirent l'Horeb.

Le buisson du sein duquel Dieu parla à Moïse était situé au milieu d'un jardin devant une église. Quand les pèlerins y arrivèrent, il était trop tard pour faire l'oblation. Aussi, après les prières d'usage, moines et pèlerins s'établirent dans le jardin et y passèrent la nuit. Le lendemain, de grand matin, on pria les prêtres de faire l'oblation, et l'on repartit, toujours escortés par les moines, qui montrèrent à la pieuse femme et à ses compagnons l'endroit où les Hébreux campèrent pendant que Moïse était sur la montagne; celui où fut élevé le veau d'or, encore marqué par une grande pierre; sur un rocher non loin de là, Moïse avait brisé les tables de la Loi; ici le veau d'or fut brûlé; ce torrent est celui que Moïse fit couler miraculeusement pour abreuver le peuple; voici la place où la manne et les cailles tombèrent pour la première fois, et celle où fut célébrée la Pâque. Partout s'élevaient des monastères construits pour conserver et vénérer ces précieux souvenirs. La voyageuse y fut toujours reçue avec honneur par les moines, qui s'empressaient de satisfaire à sa pieuse curiosité. Plusieurs d'entre eux, que leur âge ou leurs infirmités avaient retenus la veille, s'excusèrent de ne l'avoir pas accompagnée jusqu'au Sinaï.

Il fallut enfin quitter cette vallée toute pleine de souvenirs bibliques. On se reposa deux jours à Pharan, puis on prit la route qui traverse le désert en côtoyant la mer Rouge jusqu'à Clysma (Suez). Cette route s'écartait quelquefois dans l'intérieur des terres, d'autres fois elle passait si près du rivage que les flots de la mer venaient mouiller les pieds des montures.

De Suez, la voyageuse se dirigea sur Péluse pour prendre la route de Jérusalem; elle traversait ainsi l'antique terre de Gessen (aujourd'hui Ouâdi Toumilât), prenant à rebours le chemin que les Israélites avaient suivi dans leur fuite. La contrée, absolument déserte, était infestée par les Arabes, qui pillaient et massacraient sans pitié les voyageurs. Rufin et Mélanie, quelques années auparavant, avaient été attaqués par ces brigands et ne leur avaient échappé qu'à grand'peine. On ne rencontrait plus de monastères qu'auprès des étapes romaines, *mansiones*, où les moines se trouvaient sous la protection des soldats et de leurs officiers. Aussi, à partir de Clysma jusqu'à Arabia, l'auteur dut se faire accompagner d'étape en étape par un détachement de soldats romains : des clercs et des moines qui étaient avec elle lui indiquaient la route suivie par les Israélites. Quoiqu'elle eût déjà parcouru ces lieux à deux reprises, elle ne pouvait se lasser de les étudier encore, s'enquérant des moindres détails, comparant les renseignements qu'on lui fournissait avec le texte sacré de l'Exode et notant soigneusement ses propres observations. Ainsi elle nous fait remarquer que la marche des Hébreux ne fut pas en ligne droite, mais qu'ils obliquèrent tantôt à droite, tantôt à gauche, jusqu'à la mer Rouge.

Arabia, où les pèlerins arrivèrent la veille de l'Épiphanie, avait pour évêque un vieillard vénérable, très versé dans les Écritures, et que la voyageuse avait rencontré en Thébaïde dans son précédent voyage, car il avait été élevé dans un monastère dès l'âge le plus tendre. Il fit conduite aux voyageurs jusqu'à la plaine où était autrefois Ramessé et qui n'était plus maintenant qu'un désert couvert de ruines. Il leur montra un rocher dans lequel étaient sculptées deux grandes statues qu'il leur dit être celles de Moïse et d'Aaron, faites par les Israélites eux-mêmes: il y avait aussi un sycomore que l'on croyait planté par les patriarches. On l'appelait, nous dit l'auteur, *dendros alethiæ*, c'est-à-dire l'arbre de vérité. Le bon vieillard lui donna quelques autres détails, qu'elle consigne dans son journal.

On demeura deux jours à Arabia, pour y célébrer avec l'évêque la fête de l'Épiphanie. Au moment du départ, l'escorte de soldats fut congédiée, car d'Arabia à Péluse passait la grande route publique de l'Égypte, très fréquentée par les voyageurs et les gens de négoce, en sorte qu'on n'y avait plus rien à craindre. L'ancien pays de Gessen qu'on traversait parut plus beau qu'aucun de ceux visités jusqu'à ce moment. La route court sur les bords du Nil (proba-

[1] A peu près vers la même époque, un moine gaulois, Postumien, dont le voyage, nous est connu grâce à Sulpice Sévère, *Dial.*, l. I, c. III, XVII, etc., offre plusieurs points de comparaison avec celui de notre voyageuse, avait reculé devant l'ascension du mont Sinaï considérée comme impossible.

blement la branche Bahr-san-el-Hagar), entre des vignobles et des jardins d'une riche culture, pleins de verdure et de fraîcheur. En deux jours on fut à Péluse et là on continua d'étape en étape jusqu'à Jérusalem par la route qui réunissait la Palestine à l'Égypte.

Après un temps de séjour à Jérusalem, la pèlerine conçut le dessein d'un pèlerinage à l'est de la mer Morte, afin de visiter le mont Nébo ou Nabau, comme elle l'appelle, du sommet duquel Dieu fit contempler à Moïse la terre promise, où il ne devait pas entrer. « Notre Dieu Jésus, dit-elle, qui n'abandonne pas ceux qui espèrent en lui, a daigné me permettre d'accomplir ce dessein. »

Elle prit, cette fois, pour l'accompagner, un prêtre, des diacres et quelques frères moines. Elle traversa le Jourdain à l'endroit où s'était accompli le prodige qui permit aux Israélites de le passer à gué. On lui montra les vestiges de leurs campements, la place où Moïse écrivait le Deutéronome et celle où le saint patriarche, avant de mourir, bénit une dernière fois son peuple. De même que pour le pèlerinage du Sinaï, après les prières d'usage, on lisait les passages correspondants du Deutéronome, on récitait les psaumes se rapportant à la circonstance et on faisait ensuite une dernière prière. « Avec la permission de Dieu, dit la sainte femme, on ne s'est jamais départi de cette coutume. » Du reste, le récit de ce pèlerinage est moins circonstancié que le précédent. A Libiade, petite ville que les voyageurs rencontrèrent au delà du Jourdain, le prêtre de ce lieu, très instruit de toutes les traditions bibliques, se décida à les accompagner, sur la prière de la voyageuse.

Avant d'arriver au Nébo, on trouva un monastère où les ascètes, très nombreux, menaient une vie sainte et mortifiée. Ils offrirent une large hospitalité aux pèlerins, leur accordèrent l'entrée du monastère et leur donnèrent des eulogies, « comme c'est l'usage pour ceux que l'on veut recevoir honorablement. » L'église était séparée du monastère par un ruisseau assez large, d'une eau limpide et fraîche. Cette eau sortait du rocher voisin; d'après la tradition des moines, c'était une des sources miraculeusement créées par Moïse.

Plusieurs de ces moines firent, avec les pèlerins, l'ascension du Nébo (le Djebel Nébâ). L'évêque de Ségor, ville au sud de cette montagne, s'était aussi joint à eux. Quoique la hauteur du Nébo soit bien inférieure à celle du Sinaï, les rochers en sont très escarpés et nos voyageurs ne les gravirent pas sans peine. On dut laisser les ânes dans la plaine et s'aider des pieds et des mains pour atteindre le sommet. Là, se dressait encore une petite église. A l'endroit de l'ambon, on remarquait une élévation de terre de la hauteur d'un tombeau ordinaire (*memoria*). Les moines dirent à la pèlerine que ce n'était pas la sépulture de Moïse, car ce lieu est ignoré par tous les hommes, mais les anges y avaient reposé un moment le corps du serviteur de Dieu. Ils affirmaient savoir cela de leurs anciens, qui le tenaient à leur tour de plus anciens qu'eux.

Après avoir fait dans l'église les prières et les lectures accoutumées, on sortit pour contempler la contrée parcourue par les Israélites avant leur entrée dans la terre de Chanaan. Les prêtres et les moines qui vivaient de ces souvenirs sacrés se faisaient un plaisir de mettre leurs connaissances au service de leurs hôtes. Ici on voyait le Jourdain se jeter dans la mer Morte; plus au nord, Libiade, que l'on avait quittée le matin; sur l'autre rive du Jourdain, la ville de Jéricho, et, plus loin, la terre promise que Moïse avait contemplée de cet endroit même, quelque deux mille ans auparavant! A gauche, sur les rives de la mer Morte, s'étendait le pays des Sodomites et Ségor, la seule des cinq villes qui n'eût pas été engloutie; quant aux autres, c'est à peine si l'on croyait en apercevoir quelques ruines. On fit voir aussi à la voyageuse l'endroit où la femme de Loth fut changée en statue de sel.

En passant à droite de l'église, les pèlerins avaient devant eux la contrée des Amorréens et Esebon, capitale de Séon, leur roi; Fogor, capitale des Édomites; et Sasdra, capitale de Og, roi de Basan, que les Israélites eurent à combattre. Entre le Nébo et la mer Morte s'élevait, dans la contrée occupée autrefois par les Moabites, un sommet appelé *agri specula*, d'où le « devin Balaam » bénit les campements d'Israël. Après avoir longuement contemplé tout le pays, les pèlerins descendirent le Nébo et reprirent la route de Jérusalem par Jéricho.

A l'est encore du Jourdain, mais en tirant vers le nord, s'étend l'Idumée et le pays de Hus, célèbres dans l'histoire biblique par le souvenir du bienheureux patriarche Job. Il y avait là des monastères nombreux dont les habitants venaient fréquemment à Jérusalem. Toujours empressée à recueillir les renseignements géographiques et topographiques qui pouvaient l'éclairer dans l'intelligence des saintes Lettres, la voyageuse se mit en rapport avec eux et elle ne tarda pas, dans ces conversations, à concevoir le désir d'aller, elle aussi, visiter le tombeau du saint homme. Elle eut bientôt réuni autour d'elle une nouvelle troupe de moines, heureux de s'unir à son pieux projet. Nous savons peu de chose de ce pèlerinage, à cause d'une lacune de deux pages qui se rencontre à cet endroit du manuscrit.

De Jérusalem, on s'achemina vers le nord, du côté de la Samarie. Salem ou Sédimâ se rencontra sur la route. Nos voyageurs ne manquèrent pas d'y vénérer l'endroit où Melchisédech offrit à Dieu son sacrifice symbolique. Le prêtre du lieu accourut au-devant d'eux avec ses clercs et les fit entrer dans l'église. C'était un ancien moine, savant dans les Écritures et dont les évêques voisins rendaient le meilleur témoignage.

Il fit visiter aux voyageurs les ruines du palais de Melchisédech : au milieu des décombres, on venait encore chercher des matériaux pour les constructions, des pierres, des vieux fers, et on trouvait même quelquefois quelques parcelles d'argent. Quand on eut admiré ces restes vénérables, la pieuse dame cita au prêtre un passage de l'évangile (Joh., III, 23), dans lequel il est dit de saint Jean-Baptiste, qu'il baptisait à Aennon près de Salim. Connaissait-on encore cet endroit? Le prêtre conduisit alors les pèlerins le long d'un petit ruisseau, à travers une vallée très fertile, jusqu'à un verger, au milieu duquel se trouvait une source d'eau douce. Elle se déversait dans un lac où, disait-on, saint Jean administrait le baptême. Cet endroit s'appelait *copos tu agiu Johanni* (κῆπος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου), d'un mot grec qui signifie « jardin de Saint-Jean ». Le prêtre leur apprit que c'était un lieu de pèlerinage très fréquenté, que les moines venaient de tous les pays pour se laver dans les eaux du lac. Il ajouta que, vers la fête de Pâques, tous ceux qui, dans le bourg de Salem, sont admis au baptême, viennent à cette fontaine pour le recevoir; le soir, après la cérémonie, on les reconduit, à la lumière des flambeaux, avec les moines et les clercs qui disent des psaumes et des antiennes, jusqu'à l'église de Saint-Melchisédech. Le prêtre et les moines qui avaient leurs cellules dans le « jardin de Saint-Jean » ne voulurent pas laisser partir les pèlerins sans leur offrir en eulogie des fruits cueillis dans le « jardin de Saint-Jean ».

Au delà du Jourdain, que durent encore traverser les voyageurs, ils vénérèrent les lieux sanctifiés par

la présence du saint homme Élie de Thesbé et la caverne où il habita. Il y avait non loin de là un monastère qu'un moine s'était construit et dont il semblait être l'unique habitant. La voyageuse pensa que ce n'était pas sans raison qu'il avait choisi ce lieu : car, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, il paraît bien certain que, du moins dans ces pays, l'emplacement d'un monastère devait toujours être consacré par un souvenir biblique. Elle demanda donc à ceux qui l'accompagnaient quelle cause avait porté ce moine à se retirer en ce lieu. On lui répondit que c'était là l'endroit où Élie, au temps de la famine, était nourri par les corbeaux et buvait l'eau du Chorra. La dame en rendit grâces à Dieu, ainsi que de toutes les merveilles qu'il daignait montrer aux yeux avides de sa servante.

C'est à Carnéas, but de son pèlerinage, qu'elle trouva le tombeau du saint homme Job. On lui raconta, qu'un solitaire avait un jour quitté son désert et qu'il était venu trouver l'évêque et les clercs, leur enjoignant, d'après une vision céleste, de creuser la terre à un certain endroit. On y trouva, en effet, une pierre sur laquelle était gravé le mot Job. Une église fut construite aux frais d'un tribun à cette place, de façon que l'autel reposât sur les restes du bienheureux. Le lendemain matin, à la prière de la sainte femme, l'évêque fit l'oblation, tous les pèlerins s'unissant au sacrifice. Ils partirent ensuite, munis de la bénédiction de l'évêque, et rentrèrent à Jérusalem par la même voie, rendant grâces à Dieu.

Trois ans s'étaient écoulés depuis le jour où l'intrépide voyageuse avait quitté sa patrie pour se rendre à Jérusalem, trois ans pendant lesquels elle avait visité tous les saints lieux de l'Orient, surmontant toutes les fatigues, et guidée par la foi et l'amour du Christ et de ses saints. Maintenant, elle avait le projet de regagner son pays, auprès de ses sœurs bien aimées. Suivant l'itinéraire des pèlerins des Gaules, elle devait prendre sa route vers le nord-ouest en longeant les côtes de la Méditerranée jusqu'à Tarse et en traversant l'Asie Mineure pour arriver à Constantinople, et de là revenir en Gaule par la Thrace, la Dacie, la Mysie, la Pannonie et les Alpes. Mais, parvenue à Antioche, la dame voulut voir Édesse, qui n'est séparée de cette ville que par sept étapes. La pensée de visiter les saints moines de Syrie et de Mésopotamie, dont on lui avait raconté la vie admirable, de prier sur la tombe de l'apôtre Thomas, enfin, de voir la lettre que l'on disait avoir été écrite à Abgar, roi d'Édesse, par Jésus-Christ, exerçait sur elle une vive séduction. Elle jugea bon toutefois de s'en excuser. « Je vous prie de m'en croire, disait-elle à ses sœurs, aucun des chrétiens qui viennent aux lieux saints de Jérusalem ne manque de faire ce pèlerinage. »

Elle partit donc d'Antioche, au nom du Christ, notre Dieu, pour Édesse. Sur la route, elle rencontra Hiérapolis, grande et riche cité sur les bords de l'Euphrate, où elle s'arrêta pour prendre ses dernières dispositions. Les gros bateaux pouvaient seuls tenter la traversée du fleuve, à cause de la rapidité du courant : aussi, malgré sa hâte d'arriver, elle perdit une journée presque entière sur la rive à attendre qu'un de ces bateaux appareillât pour l'autre bord. Enfin elle met le pied sur cette terre de la Mésopotamie, après laquelle elle avait tant soupiré. A mi-route d'Édesse se trouve Bathanæ, ville très peuplée et qui, pour cette raison, possède un soldat romain et un tribun. Il y avait aussi une église, dont l'évêque menait la vie monastique et avait confessé la foi, et dans son église plusieurs tombeaux de martyrs.

Notre voyageuse demeura trois jours entiers à Édesse, et son temps fut mis à profit, comme on va le voir par la relation détaillée de ses faits et gestes. La ville d'Édesse lui parait magnifique et vraiment digne d'être la maison de Dieu. Le tombeau de l'apôtre saint Thomas n'était pas encore réuni à l'église : la voyageuse alla, dès son arrivée, y faire ses prières accoutumées dans tous les lieux vénérés et y lut les actes du martyre de saint Thomas. La ville possédait plusieurs autres tombeaux de martyrs, qu'elle visita tour à tour : la plupart de ces *martyria* étaient gardés par des moines; d'autres solitaires avaient leurs habitations loin de la ville, dans des lieux retirés. L'évêque, moine aussi et confesseur, est probablement le même que saint Euloge. Il aborda très gracieusement la dame et, la félicitant d'avoir entrepris ce long pèlerinage, il ajouta ces mots : « S'il peut vous être agréable, ma fille, de voir les lieux chers à la piété des chrétiens, nous vous les montrerons nous-même. » Elle répondit en remerciant Dieu de cette faveur, et en agréant la proposition de l'évêque.

Celui-ci la conduisit d'abord au palais d'Abgar, contemporain de Jésus, et la fit s'arrêter devant deux portraits, statues ou bas-reliefs en marbre d'une blancheur éclatante, dont l'un représentait Abgar et l'autre de Mani. Elle admira sur les traits du père un grand air de dignité et de sagesse. « C'est là, lui dit l'évêque, ce roi Abgar, qui, avant d'avoir vu le Seigneur, a cru en lui comme au fils de Dieu. » Dans l'intérieur du palais, se voyaient de grands viviers poissonneux dont les eaux alimentaient la ville d'Édesse (voir ce mot, t. IV, col. 2058). Elles étaient abondantes, claires et agréables au goût. Ce bon évêque déploya tout son recueil d'historiettes, dont la niaiserie ne semble pas avoir troublé son interlocutrice, qui a pris soin de les consigner. Cela fait, ils se rendirent à la porte de la ville par laquelle entra Ananias, le courrier porteur de la lettre de Jésus. L'évêque fit debout une prière, lut la lettre et la réponse et se remit en prières. Ensuite, ils visitèrent la ville et, avant son départ, l'évêque donna à sa visiteuse un exemplaire de la correspondance d'Abgar et de Jésus. Elle partit enchantée.

D'Edesse, on poussa une pointe vers Carrhes, au sud d'Edesse, antique patrie d'Abraham. Là aussi se trouvait un évêque menant la vie monastique et confesseur de la foi. L'église était située hors de la ville, dans le lieu où se trouva la maison de « saint Abraham », tellement que, au dire de l'évêque, les fondations de cette maison avaient servi à recevoir les murs de l'église. Le puits où Rébecca puisait de l'eau quand elle fut rencontrée par Eliézer était tout proche. On voyait aussi dans l'église le *martyrium*, ou tombeau d'un saint moine du nom d'Helpidius, dont la fête se célébrait à Carrhes le lendemain même, 9 des calendes de mai (22 avril). Or, ce jour-là, toute la gent monacale de Mésopotamie accourait faire la fête. C'était le seul jour, avec la fête de Pâques, où ces solitaires quittaient leur désert. La voyageuse ne manqua pas de s'entretenir avec tous ces saintes gens. La nuit venue et la fête finie, ils quittèrent la ville et regagnèrent leurs ermitages. Sauf quelques clercs et quelques moines, la ville de Carrhes était encore païenne; mais on y pratiquait la tolérance, parce que ces gentils vénéraient eux aussi la maison d'Abraham, les tombeaux de Nachor et de Bathuel.

L'évêque, homme instruit dans les Écritures, accompagna la visiteuse jusqu'au puits où Jacob abreuvait les troupeaux de Laban et jusqu'à la belle et spacieuse église qui consacrait ce souvenir. Autour de l'église s'élevaient de nombreux monastères, qu'ils visitèrent ensemble et où ils reçurent le meilleur accueil.

De retour à Antioche, la voyageuse y séjourna une semaine avant de reprendre son voyage. A Tarse,

elle fit un nouveau crochet pour visiter le *martyrium* de sainte Thècle, à trois étapes de Tarse, en pleine Isaurie. L'évêque de Séleucie d'Isaurie était moine et l'église construite à quelque distance de la ville était fort belle. Il y avait dans le pays un grand nombre de monastères d'hommes et de monastères de femmes. On nommait ces dernières apotactiques (voir ce mot), et un de ces monastères avait pour supérieure la diaconesse Marthana, en haute réputation de sainteté. Après deux jours de dévotions et de causeries, la voyageuse revient à Tarse et gagne Constantinople par la chaîne du Taurus, la Cappadoce, la Galatie, la Bithynie, avec un arrêt à Chalcédoine, au tombeau de sainte Euphémie.

C'est de Constantinople que l'auteur rédige ses souvenirs et les adresse à ses correspondantes d'Occident. « Quand j'y fus parvenue, dit-elle, je parcourus les églises, les tombeaux des apôtres et des martyrs, si nombreux dans cette ville, ne cessant de rendre grâces à Jésus Notre-Seigneur, qui a daigné étendre sur moi sa miséricorde. De là, mes chères amies, lumière de mon âme, j'ai voulu vous donner ce gage de mon affection (en vous écrivant). Je voudrais encore, au nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur, aller en Asie, et visiter Éphèse, pour y prier sur la tombe du saint et bienheureux apôtre Jean. Si la vie m'est conservée, je vous raconterai moi-même de vive voix, avec la permission de Dieu, tout ce que j'aurai vu; ou du moins je vous le manderai par écrit. Pour vous, amies et lumière de mon âme, daignez vous souvenir de moi pendant ma vie et après ma mort. »

Cela dit, elle entreprend le récit détaillé de la liturgie de Jérusalem. Nous y reviendrons.

IV. L'AUTEUR. — On a beaucoup fait pour identifier l'auteur de la *Peregrinatio*. Il semblait, de prime abord, que ce dût être une tâche facile. Ce n'était certes pas un personnage vulgaire que cette grande dame, qui allait ainsi des bords de l'océan aux rives de l'Euphrate; qui ne redoutait pas plus les sables arides du désert que les bandes de pillards, éparses çà et là sur les confins extrêmes du monde romain. Au Sinaï, en Égypte, au Nébo, en Idumée, en Mésopotamie, partout elle est accompagnée d'une suite de clercs et de moines. En Égypte, à Ségor, en face de la mer Morte, à Carneas, à Edesse, à Carrhes, en Isaurie, les évêques l'accueillent avec honneur et s'offrent à la guider dans ses pieuses visites. Aux endroits les moins sûrs de la route, les commandants des forces romaines, éparses dans les provinces d'Orient, mettent à sa disposition, pour la protéger, une escorte de soldats.

Nous savons que l'auteur est une femme qui écrit à ses correspondantes formant une communauté de vierges ou de nonnes. Elle les appelle mes sœurs vénérables, ma lumière, lumière et maîtresses de mon âme, toutes appellations fort touchantes qui ne semblent pas d'ailleurs l'attirer outre mesure à se retrouver dans la pieuse compagnie. Il s'agit vraisemblablement d'une nonne et très probablement de la supérieure des nonnes. Cette hypothèse semble recevoir un appui de ce fait que, dans le catalogue de la bibliothèque du Mont-Cassin, rédigé en 1532, un manuscrit qui paraît être le nôtre [1] commençait par le mot *Abbatissa*, abbesse, terme qui désignait peut-être l'auteur de la *Peregrinatio* et aiderait à comprendre ce que nous avons vu également de l'empressement des moines et des clercs à s'associer aux excursions de la voyageus , quelle quantité d'eulogies ils lui présentent, quelles prévenances ils ont pour elle.

Elle vient d'Occident, mais la désignation est vague. Cependant il lui arrive, pour se mieux faire comprendre de ses compagnes, de comparer ce qu'elle voit à ce que celles-ci peuvent connaître, au moins par ouï-dire. En face de la mer Rouge, elle dit que, malgré son nom, ses eaux sont aussi transparentes et aussi froides que celles de l'Océan et que les poissons qu'on y pêche sont de la même espèce et ont le même goût que ceux de la mer d'Italie (la Méditerranée). En arrivant en Mésopotamie, à la vue de l'Euphrate, elle écrit à ses sœurs : « Qu'il me suffise de vous dire que cet Euphrate est un grand fleuve, large, et je dirais presque terrifiant, car il court avec impétuosité comme le Rhône, et peut-être encore l'Euphrate est-il plus grand. »

Le latin vulgaire employé par la voyageuse n'était sans doute pas le langage de la société cultivée; ceci invitait à chercher quelque provinciale de très haut rang, peut-être la protégée ou la parente de quelque fonctionnaire important de la cour impériale. Ces considérations amenèrent le premier éditeur à voir dans la voyageuse la sœur de Rufin d'Aquitaine, vénérée dans l'Église sous le nom de Silvia ou Silvania. Rufin était né dans le Gers, à Eause (voir ce mot), sa sœur aussi vraisemblablement; on savait de plus qu'elle avait consacré à Dieu sa virginité et mena une vie sainte. Palladius nous en parle, dans son *Histoire lausiaque*, comme d'une femme respectable, très avancée dans la connaissance des saintes Écritures et qui passait les jours et les nuits à étudier les commentaires d'Origène, de Pierius, de Grégoire et autres saints docteurs; elle fit le voyage de Jérusalem et d'Égypte par Constantinople et fut en relation avec Rufin d'Aquilée, Palladius, saint Gaudence, évêque de Brescia, saint Paulin de Nole, et probablement avec saint Cyrille de Jérusalem, saint Jérôme, les saintes Paule, Mélanie et Olympias, la diaconesse célèbre [2]. Les analogies entre sainte Silvia et l'auteur de la *Peregrinatio* déterminèrent une identification qui fut universellement acceptée, sinon comme touchant à la certitude, du moins comme très plausible [3].

Un érudit mit en avant le nom de Galla Placidia, fille du grand Théodose [4]; mais une fois admise la date probable du pèlerinage, l'impossibilité devient manifeste (à la date du voyage, la princesse n'était pas encore née); on s'en tint, faute de mieux, à la Gauloise Silvie. C'est sous son nom que furent publiées, sauf une seule [5], les premières éditions de la *Peregrinatio*. L'éditeur P. Geyer a reconnu le bien-fondé de l'identification qui dépossède Silvia [6],

[1] Aucun catalogue connu de manuscrits ne mentionne le *De mysteriis* de saint Hilaire, ses hymnes et la *Peregrinatio ad loca sancta*, que le catalogue du Cassin rédigé en 1532. Or, en 1070, Léon d'Ostie, bibliothécaire de cette abbaye, cite dans sa Chronique les deux ouvrages de saint Hilaire et Pierre Diacre, successeur de Léon, fait, dans son *De locis sanctis*, de larges emprunts à la *Peregrinatio*. Après 1532, on perd la trace du manuscrit; en 1650, Angelo de Nuce, qui dressa l'inventaire de tous les manuscrits du Cassin, n'en fait pas mention, tandis que, dès 1788, Angelo de Constantia le signale à Arezzo, dans le monastère des Saintes-Flore-et-Lucille, lequel avait entretenu d'intimes relations avec le Mont-Cassin. En 1810, la communauté de Sainte-Flore fut dispersée, une partie des manuscrits fut recueillie dans la bibliothèque de la confrérie de Sainte-Marie. Cf. A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 464-467. — [2] L. Couture, dans *Revue d'Aquitaine*, Condom, 1856, t. I, avait consacré à Silvia une étude dans laquelle il avait réuni les rares détails historiques que nous possédions sur elle, voir note suivante; cf. A. Bludau, *Die Verfasserin der Peregrinatio Silviæ*, dans *Katholik*, 1904, 3e série, t. XXX, p. 61-74, 81-98, 167-179. — [3] L. Couture, dans *Revue de Gascogne*, 1887, t. XXVIII, p. 457, s'engagea à donner des preuves nouvelles de cette identification; elles ne vinrent jamais. — [4] C. Köhler, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1884, t. XLV, p. 141 sq. — [5] L'édition de Petrograd mentionnée plus haut. — [6] P. Geyer, *Die wirkliche Verfasserin der Peregrinatio Silviæ*, dans *Archiv für lateinische Lexikographie*, 1907, t. XV, p. 233-252.

à laquelle W. Heræus adresse une sorte d'adieu sous ce titre : *Silviæ vel potius Ætheriæ Peregrinatio*, tandis que G. Krüger continue à désigner sous le nom de *Silvia Aquitana Pilgerin am 385* le personnage qu'il reconnaît n'avoir rien de commun avec *Silvia* [1].

C'est à dom M. Férotin qu'est due l'identification, contre laquelle « personne n'a été si malavisé que d'y contredire [2] ».

Dans la seconde moitié du VII[e] siècle vivait en Galice un saint solitaire nommé Valérius. Grand amateur de livres, écrivain lui-même, il nous a laissé une autobiographie des plus curieuses [3]. Né dans le voisinage des derniers contreforts des monts cantabriques, il garda toute sa vie, dans son caractère comme dans presque tous ses écrits, quelque chose de l'âpreté de ces hauteurs sauvages. Aussi, son existence fut-elle une série de déboires, dont le récit sous sa plume est d'une extrême vivacité. Une épreuve lui fut particulièrement sensible : la perte de ses manuscrits. Il avait composé plusieurs livres : *De lege Domini* et *De sanctorum triumphis*, pour s'aider, nous dit-il, à supporter en patience les ennuis de son long pèlerinage. Un mauvais clerc les lui déroba [4]. Mais il était de forte race : il ne se laissa pas rebuter par cette mésaventure, et par un travail assidu il se forma bientôt toute une petite bibliothèque. En une seule nuit, ce nouveau trésor, qui lui avait coûté tant de pénibles veilles, lui fut enlevé par un faux frère que la malice du démon avait poussé à ce crime [5].

Ici encore, il trouve dans l'étude le remède à son chagrin. Au fond de sa retraite de Vierzo *(Bergidense territorium*, pittoresque contrée située entre Astorga à l'est, et l'océan à l'ouest), il ne dédaigne pas de devenir humble maître d'école. Il instruit d'abord Bonosus, fils d'une riche matrone nommée Théodora, et compose même pour lui un petit livre, qu'il nous présente comme une œuvre de quelque valeur *(præcipuum libellum)*. Bientôt, c'est toute une bande d'écoliers qui se réunit autour de lui *(adolescentuli multi meæ se mancipantes doctrinæ)*. Il parle avec quelque orgueil d'un de ses jeunes élèves *(parvulum quemdam pupillum)*, qui avait appris par cœur en six mois tout le psautier et les cantiques. Valerius nous dit lui-même que ce n'est qu'au bout de quarante-deux ans de misères qu'il parvint à jouir d'un peu de calme, au milieu de son affreux désert. Consolé par la présence de son neveu Jean, qui, accompagné d'un serviteur, était venu le rejoindre, après avoir quitté le service du roi, il passa dans la paix les dernières années de sa vie. Autour de sa retraite, les rochers arides avaient fait place à un délicieux jardin, qu'il nomma son *bois de Daphné*, et pour la description duquel il sema à pleines mains les fleurs de sa rhétorique. Il eut bien encore quelques ennuis dans ce nouvel asile; mais ce furent de courtes alertes. Quelques disciples se réunirent autour de son ermitage, et il y eut bientôt reconstitué tout un ensemble de ces livres liturgiques ou édifiants qu'il regardait comme ses plus fidèles amis.

C'est très probablement de cet éden, caché dans la montagne, et alors que sa sainteté le faisait vénérer par les pieux habitants de ces solitudes, qu'il écrivit sa lettre *Ad fratres Bergidenses*, c'est-à-dire aux moines du Vierzo. Il veut exciter leur zèle, stimuler leur ardeur au service de Dieu, en plaçant sous leurs yeux un exemple bien fait pour frapper leur esprit. Cette lettre, comme on va le voir, n'est autre chose que l'éloge de l'auteur de la *Peregrinatio ad loca sancta*, le morceau intitulé : *De beatissimæ Egeriæ laude*. Cette lettre est désormais inséparable du récit du pèlerinage. Elle fut éditée par Florez en 1762 et recueillie dans la *Patrologie latine* [6]. A vrai dire, Valerius ne dit nulle part que son héroïne a tenu un journal de route, ni qu'il l'a eu sous les yeux tandis qu'il résume ses aventures, mais il a connu une rédaction intégrale du récit dont nous ne possédons plus que des fragments. Quand Valerius prit la plume pour écrire aux solitaires du Vierzo, il était encore comme embaumé par la lecture du récit de notre pèlerine. Son style lui-même se ressent fortement de cette influence. Au contact de cette prose si douce, si pleine d'abandon, son propre langage perd ce ton âpre et mordant, cette rudesse native qui nous choquent trop souvent dans l'autobiographie du montagnard asturien [7]. Peu à peu, il se laisse gagner par le pieux enthousiasme de son héroïne, à laquelle il emprunte même parfois ses expressions.

Voici le résumé de la lettre de Valérius : « Voyez, dit-il, frères saints et amis de Dieu, par combien d'œuvres diverses nous pouvons gagner le ciel. Les exemples des hommes saints nous attirent : admirons davantage encore l'efficacité de la vertu chez une femme fragile. Contemplez la bienheureuse Etheria, plus vaillante, nous dit son histoire, que tous les hommes du siècle. C'était au temps où la foi catholique venait à peine d'éclairer de ses rayons nos plages d'Occident. La bienheureuse vierge Etheria *(beatissima sanctimonialis)* part d'un cœur résolu pour l'extrémité du monde. » — Après cet exorde, Valerius nous fait suivre la voyageuse s'avançant à petites journées vers la Palestine et arrivant enfin aux lieux sacrés de la naissance, de la passion et de la résurrection du Sauveur. Puis, avec une audace que ne rebute aucun obstacle *(irrevocabili audacia)*, elle parcourt les provinces, les cités, traverse les montagnes et les déserts, pour y vénérer les souvenirs de l'Ancien et du Nouveau Testament et prier devant les corps des saints martyrs. Plus elle s'initie à la connaissance des saints livres, qu'elle scrute avec une insatiable activité, plus aussi elle sent grandir son ardeur. Ces courses nombreuses à travers l'Orient lui prennent de longues années. Elle visite les célèbres monastères de la Thébaïde, et pénètre jusque dans les « ergastules » des saints anachorètes. Elle suit à travers l'Égypte les diverses pérégrinations du peuple d'Israël, admire la fertilité de ses plus riches provinces, les merveilleuses constructions de ses cités fameuses et, ajoute son panégyriste, nous laisse par écrit de tout cela un ravissant tableau : *per singula describens cunctarum venustissimam laudem* [8].

Recherchant partout, à l'aide du texte de l'Exode, les traces des Hébreux à travers les vastes solitudes du désert, Etheria arrive enfin au pied du Sinaï [9]. Ici l'émotion gagne le narrateur; il se laisse entraîner par le récit de la noble pèlerine. A l'endroit, dit-il, où Moïse fit sortir de la roche très dure l'eau précieuse

[1] G. Krüger, dans *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1906, t. XVIII, p. 345-347. — [2] A. Wilmart, *L'Itinerarium Eucheriæ*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 458. — [3] Florez, *España sagrada*, 2[e] édit., 1787, t. XVI, p. 391-416; reproduite par *P. L.*, t. LXXXVII, col. 439-456. — [4] *Libros quos* de lege Domini *et* sanctorum triumphis *pro consolatione peregrinationis meæ, atque correptionis disciplinæ, vel scientiæ industria ipse conscripseram, mihi cum ingenti contumelia abstulit*. Florez, *op. cit.*, p. 393. — [5] Florez, *op. cit.*, p. 411. — [6] *P. L.*, t. XXXVII, col. 421-426. — [7] Il qualifie, par exemple, un de ses ennemis (qui était probablement un abbé) de *brutobardus, ineptiæ socordis babigerus*; un autre, mais celui-là lui avait volé ses livres, de *vir barbarus, valde lubricus, savissima bestia, pseudo-sacerdos*. Dans sa lettre sur la pèlerine, il prodigue les épithètes d'un goût différent. — [8] Dom Férotin voit dans ce passage la preuve que Valerius « avait alors entre les mains l'œuvre même de son illustre compatriote »; je crois qu'on peut dire qu'il l'avait eue entre les mains depuis peu. — [9] Par distraction, il place cette ascension après celle du Nébo.

destinée à faire cesser les murmures du peuple infidèle, notre pieuse vierge sentit couler dans son cœur altéré de Dieu la source d'eau vive jaillissant pour la vie éternelle. Là où la multitude affamée reçut du ciel la manne sainte, celle-ci, nourrie du Verbe divin et infatigable à remercier le Seigneur, poursuivait intrépide son chemin (*carpebat iter intrepida*). Malgré la colonne lumineuse qui les guidait et la voix de Dieu qu'ils avaient entendue, les Hébreux songeaient encore à retourner en arrière : mais la fidèle chrétienne, après avoir ouï l'appel de l'évangile, s'avançait dans l'allégresse vers la montagne du Seigneur. Les Israélites, oubliant Moïse, auquel Dieu dictait sa loi, se fabriquèrent une idole : notre Etheria, dans l'attente du grand événement final, ne se souvient plus de la fragilité de son sexe, et, soutenue par la main du Seigneur, gravit d'un pas que rien ne fatigue cette montagne sacrée dont le faîte s'élève jusqu'aux nues. Sur ce sommet rocheux, où s'est reposée la majesté du Tout-Puissant, le cœur débordant de joie, elle offre à Dieu des hosties salutaires et lui rend des actions de grâces.

Il semble que, dans son ardeur, elle veuille parcourir les confins du monde. La voici bientôt après sur la cime du Nébo, d'où Moïse aperçut la terre promise et où il fut, dit-on, enseveli par les anges; puis sur le Thabor, témoin de la gloire du Seigneur. L'Hermon, le mont des Béatitudes, la montagne d'Élie, celle de la Quarantaine reçoivent tour à tour sa visite. Sur toutes ces hauteurs s'élevaient des sanctuaires, dans lesquels elle offrit ses vœux au Dieu tout-puissant.

Valerius montre ici à ses disciples le mérite de tant de fatigues, supportées avec un courage que rien ne rebute. Quels trésors de crainte de Dieu, de charité, de foi, d'espérance, ne devaient pas remplir ce vaillant cœur de femme, que n'arrêtent ni les mers orageuses, ni le large courant des fleuves, ni l'aspérité sauvage des montagnes, ni enfin l'implacable fureur des nations impies! Rougissons, frères très chers, en voyant cette vraie fille d'Abraham donner la solidité du fer à un corps délicat et fragile, en vue de la récompense éternelle. C'est ainsi qu'elle est parvenue à la félicité du paradis, en foulant aux pieds le monde et ses vains plaisirs. L'Orient l'a connue, cette vierge sortie de l'extrême Occident, de ces rivages baignés par les flots de la mer Océane. Elle n'a pas voulu du repos d'ici-bas, pour arriver avec la palme de la victoire au repos éternel : mais elle est devenue volontairement pèlerine sur la terre, afin d'avoir part un jour à l'héritage du royaume céleste, associée au chœur des vierges, dans la compagnie de la glorieuse reine du ciel, Marie, mère du Seigneur.

Appliquons-nous au service de Dieu, nous qui lui sommes consacrés par notre habit; travaillons jour et nuit à nous purifier de nos vices : de crainte que, lorsque cette bienheureuse qui a tant pérégriné en ce monde viendra au-devant du Seigneur, portant à la main, dans la société des vierges, sa lampe allumée, nous ne voyions les portes du ciel se fermer à jamais devant nos lampes éteintes. Marchons tant que luit la lumière : celui-là seul aura la récompense qui sera fidèle jusqu'à la fin.

Le résumé qui précède suffit pour identifier l'auteur de la *Peregrinatio ad loca sancta* avec celle que le moine du Vierzo glorifie devant ses compagnons sous le nom de bienheureuse Etheria, dans sa lettre *de vita et laude beatissimæ Etheriæ*, dont la tradition manuscrite est assez pauvre.

Fray Ambrosio de Morales, lors de son voyage à l'église d'Oviedo [1], découvrit deux volumes contenant les œuvres de Valerius, et sans doute aussi l'éloge d'Etheria. Dom Férotin croit pouvoir identifier l'un d'eux avec le manuscrit *a II 9* de la bibliothèque de l'Escurial; l'autre a disparu. Lœwe-Hartel signale un troisième manuscrit provenant de San Millán de la Cogolla et conservé à la bibliothèque de l'Académie de l'histoire à Madrid, sous le n° *6* [2], désignation fautive qui a laissé le texte introuvable. La description donnée par Hartel permet de remédier à cette bévue. Ce serait un volume en écriture wisigothique du x° ou xi° siècle, de 393 feuillets. Au fol. 287 verso se lisait : *Epistola de beatæ eiheriæ laude*; mais le texte aurait disparu. Florez parle aussi d'un manuscrit de San Millán qui ne contenait, des œuvres de Valerius, que le traité *De vana sæculi sapientia* jusqu'au n° 16 de son édition et la première révélation au bienheureux Donadeus avec l'acrostiche [3]. Ces données s'accordent parfaitement avec notre manuscrit (fol. 208 v°- 212 v°). Florez ne dit rien de l'éloge d'Etheria, soit qu'il n'ait pas vu le manuscrit, soit qu'il n'ait pas remarqué le titre inscrit au fol. 287 v°.

Le manuscrit de l'Escurial *a II 9* fut écrit l'an 992 de l'ère espagnole, c'est-à-dire en 954 de l'ère vulgaire [4]. Il est écrit sur deux colonnes, en caractères wisigothiques et mesure 310 × 240 millimètres; il comprend 132 feuillets portant une double numérotation moderne : l'une à l'encre, qui n'est pas complète et porte sur 132 feuillets seulement, les premiers n'étant pas numérotés; l'autre au crayon et récente, qui compte 141 feuillets. La lettre de Valerius se lit aux feuillets 108-110 (encre), 117-119 (crayon). Ce manuscrit fut donné par Jorge de Beteta au roi Philippe II, il a été décrit plusieurs fois [5]: le texte a été publié par dom Férotin d'après une collation de G. Antolin.

Florez a utilisé pour son édition de l'*epistola* un texte contenu dans un manuscrit wisigothique du monastère de Carracedo, d'après une copie de Fray Alonso Ambrosio [6]. Ni l'original ni la copie ne nous ont été conservés. Une autre copie du même manuscrit avait été faite par Ambrosio de Morales. C'est celle que le P. Cifuentes, bibliothécaire de l'Escurial, a reproduite, en notant une partie des leçons par lesquelles elle s'écarte du manuscrit de l'Escurial *a II 9* et de l'édition de Florez [7].

Un manuscrit de Silos, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris sous le n° : fonds latin, nouv. acquis., *2178*, renferme la lettre de Valerius, fol. 262 v°-264; ce volume date du milieu du xi° siècle [8].

Un manuscrit que l'auteur ne désigne pas a été utilisé par le premier éditeur Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega et n'est peut-être pas disparu.

Un manuscrit de Tolède de l'année 902, qu'on tenait pour perdu et qui avait été utilisé par Florez, concur-

[1] *Viage de Ambrosio de Morales, por orden del rey Felipe II, á los reinos de Léon y Galicia y principado de Asturias*, édition Florez, Madrid, 1765, p. 95-96. — [2] *Bibliotheca Patrum latinorum hispanensis*, Wien, 1887, t. I, p. 484-490; l'attribution de ce manuscrit à saint Braulion de Saragosse est dénuée de fondement. Cf. Z. Garcia, *La lettre de Valerius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Ætheria*, dans *Analecta bollandiana*, 1910, t. xxix, p. 378. — [3] Florez, *España sagrada*, t. xvi *b*, p. 366, n. 52. — [4] Lœwe et Ewald, *Exempla scripturæ visigothicæ*, Heidelberg, 1883, p. 18, pl. xxiv. — [5] Lœwe-Hartel, *op. cit.*, p. 19-21; Férotin, *op. cit.*, p. 377, note 2 (tiré à part, p. 13, note 2); G. Antolin, *Codice a II 9 de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1909, p. 18 sq., dans *Boletin de la real Academia de la Historia*, 1909, t. liv, p. 117-120; Z. Garcia, *op. cit.*, p. 379-380. — [6] Florez, *España sagrada*, t. xvi [2], p. 324. — [7] *Ambrosii opuscula historica; collectore annotatoreque* Fr. Franc. Val. Cifontano, 1793, t. iii, p. 154-159; et la note rectificative de dom M. Ferotin, *op. cit.*, p. 378 (ou p. 14, note 2). — [8] L. Delisle, *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, Paris, 1880, p. 85; *Inventaire alphabétique des nouvelles acquisitions*, 1875-1891, t. ii, p. 660; *Rev. bénéd.*, 1908, p. 460.

remment avec le manuscrit de Carracedo. Celui de Tolède a été retrouvé à la bibliothèque nationale de Madrid, qui conservait déjà la copie communiquée jadis à Florez par le P. Burriel [1]. Quant au manuscrit original de 902, tous mes efforts pour le découvrir dans les archives de la cathédrale de Tolède ont été inutiles, disait dom Férotin. C'est que, en effet, plusieurs manuscrits furent transportés du chapitre de Tolède à Madrid, qui en restitua un certain nombre et garda le reste. Parmi ces derniers se trouve le manuscrit *10.25*, anciennement *15,5*, aujourd'hui n° *10007*. Hartel en a donné une description minutieuse [2]. C'est un volume de grand format, écrit sur deux colonnes en écriture wisigothique et comprenant 263 feuillets. Au fol. 147 v° on lit d'une écriture du x[e] siècle : *Hunc librum dedit domnus pe[illegible]ti deo et ecclesia<e>sanctæ mariæ sedis toletanæ pro redemptione animæ suæ et omnium parentorum suorum : in tali vero ratione ut nullus, nec episcopus, nec clericus vel etiam laicus eundem librum ab eadem ecclesia auferat, sed semper ibi maneat.* Au dernier feuillet, 263, on lit : *Explicit liber in era DCCCCXL* (= ann. 902) *regnante domno adefonsum princeps, armentarius indignus et grave onus peccatorum depressus scripsit, hora pro me sic inveniat requiem animæ tuæ. Amen.* La lettre sur Etheria se trouve aux feuillets 223-225. C'est ce texte qu'a publié le P. Z. Garcia d'après une collation de Friás.

Il existait encore au chapitre de Tolède un autre manuscrit du xii[e] siècle, qui semble, d'après Florez, n'avoir été qu'une copie de celui de 902; il note en effet la même lacune d'une phrase dans tous les deux.

Les deux manuscrits datés de 902 et de 954 sont indépendants l'un de l'autre, ainsi qu'en témoignent leurs particularités orthographiques et leurs variantes, irréductibles les unes aux autres. De la confrontation des unes et des autres, il semble certain que la tradition manuscrite représente deux familles de textes : l'une, la meilleure, constituée par les exemplaires de Carracedo, de Huerta et de Tolède; l'autre, par les exemplaires de l'Escurial et de Silos.

Les éditions de l'*epistola* sont les suivantes :

1736. Fr. Xav. Manuel de la Huerta y Vega, *Anales del reyno de Galicia*, Santiago, t. II, p. 379-381 ; incomplète, accompagnée d'une traduction espagnole.

1762. H. Florez, *España sagrada*, t. xvi[2], p. 366-370, reproduite par *P. L.*, t. lxxxvii, col. 421-426; une deuxième édition du t. xvi de Florez, en 1787.

1793. Fr. Val. Cifuentes, *Ambrosii Morales opuscula historica*, Matriti, t. iii, p. 154-159.

1903. Marius Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviæ*, dans *Revue des questions historiques*, t. lxxiv, p. 379-388 (tiré à part, p. 15-24).

1908. P. Geyer, *Die wirkliche Verfasserin der Peregrinatio Silviæ*, dans *Archiv für lateinische Lexikographie*, t. xv, p. 240-245.

1910. Z. Garcia, *La lettre de Valerius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Ætheria*, dans *Analecta bollandiana*, t. xxix, p. 393-399.

V. Le nom de l'auteur. — Valerius nous fait connaître l'auteur du pèlerinage, mais les manuscrits qui nous ont conservé son ouvrage ne s'accordent pas dans la transcription du nom propre de celle que, jusqu'ici, nous avons nommée Etheria. Ce nom se rencontre trois fois dans la lettre aux moines du Vierzo, une fois dans le titre, deux fois dans le corps de l'ouvrage; voici à quelles divergences on aboutit :

Echeria : ms. Carracedo; d'après Florez (et peut-être les deux manuscrits supplémentaires auxquels il a recouru) et d'après Cifuentes.

Etheria : ms. Carracedo; d'après Florez.

Eitheria : ms. Escurial *a II. 9*; ms. de Silos; ms. de San Millán.

Egeria : ms. de Tolède (deux fois); trois catalogues de Limoges, du xiii[e] siècle.

Aetheria : ms. Escurial; ms. de la Huerta.

Aiheria : ms. Escurial.

Heteria : ms. de Tolède.

Geria : charte de Celanova de 935 : *Ingerarium Geriæ.*

Dom Férotin écartait au préalable *Egeria*, comme ayant tout l'air d'une réminiscence de la nymphe classique échappée à la plume de quelque copiste plus lettré que la plupart de ses confrères. Il remarquait toutefois que le copiste du manuscrit de l'Escurial, obligé par son modèle d'écrire Etheria dans le titre et le texte, a pris sa revanche au haut de la page où il écrivit : *Vita sancte Egerie.* Dans des catalogues des livres de Saint-Martial de Limoges nous constatons, au xiii[e] siècle, la présence d'un *Itinerarium Egerie abbatisse* [3]. C'est à cela également que se ramène la *Geria* de la charte de Celanova [4].

Dom Férotin considérait que la forme *Eitheria* vient très probablement d'une confusion entre le *t* et l'*i* allongé, à une époque où le *t* wisigothique de forme arrondie n'était pas encore en usage; en conséquence, il adoptait la double leçon du manuscrit de Carracedo, sous la forme *Etheria*, qui correspond à notre prénom *Céleste*. On rencontre la forme masculine *Etherius* [5] chez l'évêque d'Osma, ami de Beatus, qui au viii[e] siècle combattit Elipand de Tolède. La liturgie wisigothique emploie, dans une formule contemporaine, ou peu s'en faut, de notre pèlerine, l'épithète *etheria;* on lit : *a sede arcis etherie* pour *etheree* [6]. On retrouve cette expression dans la lettre de Valerius :... *ut* [*Etheria virgo*] *etherea hereditaret regna* [7]. En s'appuyant sur les manuscrits de l'Escurial et de la Huerta, M. Meister et M. Z. Garcia orthographient avec *æ* et écrivent en conséquence *Ætheria*; c'est aussi la leçon adoptée par H. W. Heræus et M. E. Löfstedt. Cette leçon est paléographiquement bien fondée, puisqu'elle s'appuie sur les manuscrits de la Huerta et de l'Escurial. On explique sans trop de peine le changement du *t* en *g*, ce qui rapproche de cette leçon celle du manuscrit de Tolède. De plus, on n'a pas de peine à trouver le nom *Ætherius*, *Ætheria* plusieurs fois dans les auteurs chrétiens des vi[e] et vii[e] siècles, aussi bien en France qu'en Espagne [8].

Fr. Perez Bayer avait imaginé autre chose. *Eihere, Ethérie, Egérie* ne lui disaient absolument rien, *unde nata mihi opinio num fuerit* Eucherie, *id est gratiosæ; seu* Eukerie, *id est tempestivæ, converso scilicet* i *latinorum in græcorum upsilon* y, *et aspiratione* h *paulo densius elata sive aspirata, quemadmodum hodiedum Bæticis nostris in usu est* [9]. Ce nom d'*Eucheria* séduisit

[1] *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. xiii, p. 341. — [2] *Op. cit.*, p. 265-269. — [3] Bibliothèque nationale, fonds latin, *5243*, *5245*, *1085* et *1139*, cités et transcrits dans L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1874, t. II, p. 494 (fin du xii[e] siècle), n. 81; p. 497 (commencement du xiii[e] siècle), n. 68; p. 500 (xiii[e] siècle), n. 137. — [4] Castella Ferrer, *Historia del apostol Santiago*, 1610, fol. 166 v°; Yepez, *Coronica general de la orden di San Benito*, 1609, t. v, append., p. 424 *a*; Mabillon, *Acta sanctor. O. S. B.*, 1685, t. v, p. 514 sq.; Rud. Beer, *Handschriftenschätze Spaniens*, 1894, p. 124, n. 95. — [5] Le manuscrit du ix[e] siècle de l'*Adversus Elipandum* orthographie *Eterius*; cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1906, p. 236 et note 1. — [6] *Liber ordinum*, édit. Férotin, 1904, col. 215, ligne 32. — [7] Férotin, *Le véritable auteur*, p. 24, ligne 6; Garcia, *La lettre de Valerius*, p. 398, ligne 15. — [8] A. Meister, *De Itinerario Ætheriæ abbatissæ perperam nomine S. Siloiæ addicto*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1909, n. s., t. lxiv, p. 340. — [9] G. Antolin, *Estudios de códices visigodos : Códice a II 9 de la biblioteca del Escorial*, dans *Boletin de la real Acad. de la Hist.*, 1909, t. liv, p. 58 sq.

aussi le P. Edme Bouvy. Mais celui-ci, n'osant introduire une dame seule dans une revue édifiante, lui donna mieux qu'un nom, il lui donna un père [1]. Ceci appartient au domaine de la facétie et nous regrettons de ne pouvoir nous y attarder.

Dom Wilmart, après avoir estimé que « l'*Egeria* des manuscrits est presque invraisemblable » et adopté *Eucheria*, qui est « de bonne marque », désignait sous ce nom le journal de voyage : *Itinerarium Eucheriæ* [2]. En tout cas, ce nom ne pouvait guère se réclamer de la tradition manuscrite. L'unique exemplaire qui se rapprocherait de cette leçon serait celui de Carracedo, où on lisait, dit-on, *Echeria*. Malheureusement le manuscrit est perdu aujourd'hui et le renseignement nous arrive par Florez et Cifuentes, lesquels n'avaient pas vu l'original, mais simplement des copies faites par Fray Alonso Ambrosio et par Ambrosio de Morales. Est-il impossible que ceux-ci, en copiant le manuscrit, aient changé l'*i* en *c*? Notons encore que ce même manuscrit de Carracedo aurait, d'après Florez, porté *Etheria*. Comme, d'autre part, le nom ne se rencontre que deux fois dans le texte et une fois dans le titre, la leçon *Eucheria* serait représentée dans un seul manuscrit et tout au plus deux fois [3]. *Eucheria* se trouvait dès lors n'être plus qu'une « heureuse suggestion [4] », autant dire abandonnée. Et alors commence, entre philologues, un de ces beaux tournois que l'assistance admire débonnairement. Ce n'est plus d'arguments qu'il est question, mais de preuves [5]; car, pour le point précis du débat, les deux camps avouent de bonne grâce « qu'il est insignifiant ». Nous n'y contredirons certes pas. Le plus sage, le plus sûr et le plus simple, c'est encore de dire, d'écrire et de prononcer Etheria, en attendant mieux, ou autre chose.

VI. Le titre de l'ouvrage. — La première édition, celle de Gamurrini, a joué de malheur. De son titre : *Sanctæ Silviæ Aquitanæ Peregrinatio ad sancta loca*, il n'y a pas un seul mot à retenir. Le vrai titre du récit d'Etheria est *Itinerarium*, sans plus. Nous avons vu qu'au VII^e^ siècle, le moine Valerius en avait connaissance, mais il ne le désigne pas par son titre. La première mention directe se rencontre au X^e^ siècle, en Galice. Il s'agit de la charte de dotation du monastère San Salvador de Celanova, rédigée en 935 au nom de saint Rosendo (Rudesindus, † 977), alors évêque de Mondonedo (*Dumium*) [6]. On y trouve l'énumération d'un certain nombre de livres destinés à former le premier fonds de la bibliothèque conventuelle, et dans cette série figure un *Ingerarium Geriæ*, qui a beaucoup intrigué, et pour cause, il y a trente ans, des commentateurs aussi doctes que don José Villa-Amil et que le P. Jules Tailhan [7], mais qu'on reconnaît sans peine aujourd'hui pour un exemplaire dont le titre exact ne pouvait être qu'*Itinerarium Egeriæ*. Nulle trace ne nous est restée de ce manuscrit de Celanova.

Nous avons déjà mentionné la phrase qui se lit dans trois catalogues des manuscrits de Saint-Martial de Limoges, au XIII^e^ siècle. On y trouve signalé un *Itinerarium Egeriæ abbatissæ* [8] que rien ne permet aujourd'hui d'espérer retrouver parmi les trésors dispersés de cette ancienne et célèbre bibliothèque. Au reste, la Révolution française n'en est pas coupable, puisque, dès 1669, un catalogue en 164 (165) articles, dont on a encore plusieurs copies [9], et que Montfaucon a publié, n'en faisait déjà plus mention [10].

VII. La patrie de l'auteur. — Au temps où Etheria n'était encore que Silvia, elle se trouvait être originaire de la Gaule Narbonnaise. L'identification de Silvia la transporta dans la partie nord-est de l'Espagne, près de l'océan; d'où on a prétendu la ramener dans un monastère d'Arles ou de Marseille.

Toute la discussion porte sur quatre témoignages : deux tirés de l'*Itinerarium*, un autre tiré d'un fragment du même *Itinerarium* conservé par Pierre Diacre et le quatrième de la lettre de Valerius.

1^er^ témoignage : L'évêque d'Édesse dit à Etheria : *Video te, filia, gratia religionis tam magnum laborem tibi imposuisse ut de extremis porro terris venires ad hæc loca* [11]. La portée géographique de cette phrase est assez vague; elle peut s'appliquer aussi bien à la France qu'à l'Espagne ou à l'Angleterre. En effet, Tite-Live dit des Celtes : *tunc inusitato atque inaudito hoste ab Oceani terrarumque ultimis oris bellum ciente* [12]; saint Jérôme parle d'un Gaulois : *Filius meus Apodemius, qui interpretationem nominis sui, longa ad nos veniens navigatione, signavit et de oceani litore atque ultimis Galliarum finibus Roma prælerita quæsivit Bethlehem* [13]; enfin saint Augustin parle de l'Espagnol Paul Orose : *Qui ad nos ab ultima Hispania, id est ab oceani litore advenit* [14].

2^e^ témoignage : Etheria écrit aux sœurs : *Perveni ad fluvium Euphraten, de quo satis bene scriptum est esse flumen magnum Eufraten et ingens et quasi terribilis est; ita enim decurrit habens impetum, sicut habet fluvius Rhodanus, nisi quod adhuc major est Eufrates* [15]. Ceci prouve que l'auteur avait vu le Rhône, et que ses correspondantes en avaient, à tout le moins, entendu parler. Il ne s'en suit pas qu'elles habitaient sur ses bords ni aux environs. Il est possible que, dans la partie perdue de l'*Itinerarium*, Etheria ait donné une description de ce Rhône dont l'impétuosité était proverbiale; d'où le choix qu'elle en faisait comme point de comparaison.

3^e^ témoignage : Pierre Diacre a cité ce passage, aujourd'hui perdu, de l'*Itinerarium : Mare autem rubrum non ob hoc habet nomen, quia rubra est aqua aut turbulenta, sed adeo est limpidus et perlustris et frigidus ac si mare oceanus. Ibi elecessæ nimii saporis et suavitatis sunt. Omne autem genus piscium in eodem mare sunt tanti saporis ut pisces maris Italici... Coralium vero in eodem littore plurimum est, ipse autem mare rubrum pars oceani est* [16]. D'après ce passage, Etheria avait savouré les poissons de cette mer Italienne, dont l'identification précise est assez difficile à faire; on peut admettre sans grande chance d'erreur qu'il s'agit de la Méditerranée, mais s'agit-il plus

[1] E. Bouvy, *Le pèlerinage d'Eucheria*, dans *Revue augustinienne*, 15 décembre 1903, p. 514-522; *Eucheria et Silvia*, 15 janvier 1904, p. 80-83. — [2] A. Wilmart, *L'Itinerarium Eucheriæ*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 464. — [3] Z. Garcia, *La lettre de Valerius sur la bienheureuse Ætheria*, dans *Analecta bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 385-386. — [4] A. Wilmart, *Egeria*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 70. — [5] A. Wilmart, *Egeria*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 68-75; Z. Garcia, *Egeria ou Ætheria*, dans *Analecta bollandiana*, 1911, t. XXX, p. 444-447; A. Wilmart, *Encore Egeria*, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 91-96; G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, p. 174, note 1. — [6] Voir la mention donnée ci-dessus, col. 568, pour le commentaire de la charte, cf. don José Villa-Amil y Castro, *Los códices de las Iglesias de Galicia en la Edad-Media*, 1874, p. 10-12. — [7] P. Cahier, *Nouveaux mélanges*, in-4°, Paris, 1877; J. Tailhan, *Appendice sur les bibliothèques espagnoles du moyen âge*, p. 319. — [8] L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 494, n. 81; p. 497, n. 68; p. 500, n. 137. — [9] Bibl. nat., lat., *9363*, fol. 70 sq.; *12663*, fol. 59 sq.; *13069*, fol. 81 sq. — [10] Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum*, in-fol., Paris., 1739, t. II, col. 1033-1040. — [11] P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, 1897, p. 62, lig. 5. — [12] Tite-Live, *Hist. rom.*, l. V, c. XXXVII; cf. P. Geyer, dans *Archiv. für lat. Lexikogr.*, 1908, t. XV, p. 236. — [13] S. Jérôme, *Epist.*, CXXI, *P. L.*, t. XXII, col. 1007. — [14] S. Augustin, *Epist.*, CLXVI, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 720. — [15] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 61, ligne 9. — [16] Geyer, *op. cit.*, p. 117, ligne 171.

précisément de la mer Ligurienne, de la mer Tyrrhénienne ou de la mer Adriatique? Le plus habile n'en sait rien.

4e témoignage : C'est encore le moine Valerius qui va nous donner les renseignements les plus utilisables : *Itaque*, dit-il, *dum almifica fidei catholicæ crepundia, lucifluaque sacræ religionis immensa claritas hujus occiduæ plagæ sera processione tandem refulsisset extremitas, eadem beatissima... Etheria... immensum totius orbis arripuit iter.* Vers la fin il ajoute : *Quæ extremo occidui maris oceani litore exorta, Orienti facta est cognita* [1], et, au jugement de dom Férotin, cette petite phrase précise ce qu'avait d'un peu vague le texte du commencement de la lettre. Etheria était née en Galice, non loin de l'Océan [2]. D'autres sont venus et ont branlé la tête; ils eussent voulu que Valerius ajoutât un mot, un seul. Et puis, ce même Valérius eût-il manqué de faire ressortir qu'Etheria était galicienne, lui galicien, si fier de l'être? Tout ceci est bel et bon; mais il faut prendre le texte tel qu'il est. Dans un autre écrit de Valerius, aujourd'hui perdu, saint Benoît d'Aniane avait détaché cette phrase : *Cum in ista ultimæ extremitatis occiduæ partis confinia...* [3]. La Galice est présentée comme l'*extremitas occiduæ plagæ*, et cette conception géographique répond très bien aux idées des écrivains dont dépend Valérius. « Il connaissait les écrits de saint Isidore, son contemporain [4]. Il a probablement connu aussi le *Chronicon Hydatii*, écrit au Ve siècle en Galice. En tout cas les données géographiques d'Isidore sur la Gaule et l'Espagne, dans son *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, ont été empruntées en grande partie à la chronique d'Idace. Valerius l'a donc connue au moins indirectement. Or, en suivant année par année la narration des événements dans cette chronique, on remarque que, lorsqu'on parle des Gaules en général, on ne signale jamais leur situation topographique par rapport à l'Océan. Même remarque pour Narbonne et la Gaule Narbonnaise : *Gothi Narbonam ingressi vindemiæ tempore* [5]. Pour l'Aquitaine, au contraire, on trouve cette notice : *Gothi intermisso certamine quod agebant, per Constantium ad Gallias revocati, sedes in Aquitania usque ad oceanum acceperunt* [6]. Quant à la Galice, les données sont beaucoup plus précises. Idace dit de lui-même qu'il est *ut extremus plagæ, ita extremus et vitæ* [7]. Il écrit : *intra extremam universi orbis Gallæciam* [8]. L'arrivée des Suèves en Galice est racontée en ces termes : *Gallæciam Vandali occupant et Suevi, sitam in extremitate oceani maris occidua* [9]. Ces textes nous permettent de reconstruire les idées géographiques d'Idace autant qu'il est nécessaire pour notre question. Pour lui, c'était l'Aquitaine qui était située *ad oceanum*, pas la Gaule Narbonnaise. Il est du reste clair que, pour un écrivain Gallego, la Gaule Narbonnaise ne touchait pas à l'Océan. On constate aussi que les mots *in extremitate oceani*, d'après Idace, ne conviennent qu'à la Galice. Puisque Valerius avait la même conception géographique qu'Idace, dont il dépend directement ou par l'intermédiaire de saint Isidore, et puisque lui aussi était un Gallego et écrivait en Galice, l'expression dont il se sert pour indiquer la patrie d'Etheria : *extremo occidui maris oceani litore exorta*, doit avoir la même valeur que dans Idace et ne peut pas se rapporter à la Gaule Narbonnaise [10]. » L'existence de nonnes en Galice à la date de l'*Itinerarium* — nous admettons pour l'instant que cette date soit la fin du IVe siècle — n'a rien d'impossible puisqu'un texte d'Idace nous apprend qu'en 456, c'est-à-dire en pleine domination suève, il y avait en Galice des monastères de vierges consacrées à Dieu : *Theoderico rege cum exercitu ad Bracaram, extremam civitatem Gallæciæ, pertendente v kal. novembris die dominico, etsi incruenta, fit tamen satis mœsta et lacrimabilis ejusdem direptio civitatis. Romanorum magna agitur captivitas captivorum : sanctorum basilicæ effractæ, altaria sublata atque confracta, virgines Dei exim quidem abductæ, sed integritate servata...* [11].

VIII. La qualité de l'auteur. — Les catalogues de Saint-Martial décernent à l'auteur de l'*Itinerarium* le titre d'*abbatissæ*, dans lequel on ne laisse pas que de voir une « addition fantaisiste [12] ». Voici cependant ce que nous apprend la lettre de Valerius : c'était une vierge consacrée à Dieu dans un monastère, *virgo, sanctimonialis*. L'*explicit* seul joint au nom d'Etheria le titre de *virgo*. Mais le texte même de la lettre nous la montre *in choro sanctarum virginum*, et, un peu peu plus loin, *cum sanctis virginibus*. Les termes *beatissima sanctimonialis Etheria* semblent désigner une simple nonne, et non pas une abbesse. Le mot *sanctimonialis*, qui désigne une vierge consacrée à Dieu dans un monastère, est beaucoup moins usité en Espagne, au temps des Wisigoths, que les expressions *virgo Christi, virgo Dei, virgo sacra, puella, puella Dei, soror*, qui ont un sens général et peuvent s'appliquer à des vierges vivant dans le monde. *Sanctimonialis* ne se lit pas dans la *Regula ad virgines* de saint Léandre, ni dans l'encyclopédie de saint Isidore; mais il se trouve dans le titre du canon huitième du Ier concile de Saragosse (380), dans le canon 18e du concile d'Agde (506), dans le canon 56e du IVe concile de Tolède (633). Les termes de ce dernier canon méritent d'être rapportés, parce qu'ils nous montrent l'étendue de la signification de ce terme, appliqué parfois à des veuves : *Duo sunt genera viduarum, sæculares et sanctimoniales; sæculares viduæ sunt quæ adhuc disponentes nubere laicalem habitum non deposuerunt; sanctimoniales sunt quæ, jam mutato habitu sæculari, sub religioso cultu in conspectu sacerdotis vel Ecclesiæ apparuerunt*. Saint Augustin nous donne l'acception ordinaire et plus restreinte du mot : *...quæ propria et excellentiori sanctitate virgines in Ecclesia nominantur : quas etiam usitatiore vocabulo sanctimoniales appellare consuevimus* [13]. En s'adressant à ses compagnes, Etheria prodigue les appellations différentes : *dominæ venerabiles sorores, dominæ venerabiles, dominæ sorores, dominæ meæ, lumen meum, dominæ animæ meæ*. Ces expressions, comme aussi le ton enjoué de sa correspondance et un enthousiasme infatigable joint à une santé imperturbable, porteraient à croire que la voyageuse était encore à la fleur de l'âge.

Il est plus malaisé de savoir quel rang Etheria avait occupé dans le monde. Son voyage, les facilités qu'il rencontre de la part de l'administration impériale, les hommages dont la pèlerine galicienne est l'objet, son séjour prolongé en Orient et à Constantinople, qui semble devenir pour elle une seconde patrie — car elle-même paraît douter de revoir jamais ses compagnes — tout cela est, sinon expliqué, du moins ingénieusement rapproché par dom Férotin de cette circonstance que, peu avant le voyage d'Etheria, un de ses compatriotes, un Galicien, Théodose, était devenu empereur. Le nouvel Auguste attira sa famille à Constantinople. Existait-il des liens de parenté ou d'amitié entre Etheria et la famille impériale? Il serait

[1] Garcia, *op. cit.*, p. 193, ligne 11. — [2] Férotin, *op. cit.*, p. 387, note (p. 23, n. 2). — [3] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 437, ligne 26. — [4] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 459, prologue. — [5] *Mon. Germ. hist., Auct. ant.*, t. XI, p. 18, n. 55. — [6] *Ibid.*, p. 19. — [7] *Ibid.*, p. 13. — [8] *Ibid.*, p. 14. — [9] *Ibid.*, p. 18. — [10] Garcia, *op. cit.*, p. 390. — [11] *Auct. ant.*, t. XI, p. 29. — [12] *Rev. bénéd.*, 1908, p. 463. — [13] *Serm.*, XCIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 579.

téméraire de l'affirmer, mais la coïncidence valait la peine d'être relevée.

IX. La date de l'*Itinerarium*. — Nous avons dit que Valerius, qui n'était certes pas un moine relâché, s'extasiait à la pensée des vertus et au récit des prouesses itinérantes de sa compatriote. Le saint homme la donne en exemple à admirer, sinon à imiter; il lui prodigue les épithètes élogieuses et, pour donner plus de relief à l'héroïsme de la servante du Christ, grossit les difficultés, ajoute aux périls du chemin et à la hauteur des montagnes. Il nous en donne un curieux exemple à propos de l'ascension du mont Thabor, qu'il pourvoit d'une cime quasi-inaccessible : *immanissimi montis Thabor supercilium*, alors que le cône arrondi s'élève à peine à 180 mètres au-dessus des modestes collines de Nazareth.

Un autre moine jugeait l'expédition d'Etheria de toute autre façon; lui non plus n'était pas suspect de relâchement, car c'était saint Jérôme. Embusqué à Bethléhem, le pieux solitaire était un des hommes les mieux informés de son temps. Établi au cœur même des lieux saints, il était sûr de recueillir au passage les récits et les cancans colportés par les pèlerins occidentaux. Il eût été invraisemblable que l'expédition à grand fracas de la dame galicienne, « si bien faite pour attirer son attention, avec sa façon princière de voyager, son ardeur intrépide, sa naïve et insatiable curiosité, son culte spécial pour les souvenirs bibliques, enfin son séjour prolongé au delà de trois années, avec Jérusalem comme quartier général [1], » lui échappât. Or, dans la lettre cinquante-quatrième, *ad Furiam*, n. 13, on lit le passage suivant :

Vidimus nuper ignominiosum <quemdam> per totum Orientem volitasse <rumorem> : et ætas et cultus et habitus et incessus, <et> indiscreta societas, exquisitæ epulæ, regius apparatus Neronis et Sardanapali nuptias loquebantur. Aliorum vulnus nostra sit cautio : Pestilente flagellato stultus sapientior erit. *Sanctus amor impatientiam non habet. Falsus rumor cito opprimitur, et vita posterior judicat de priore. Fieri quidem non potest, ut absque morsu hominum vitæ hujus curriculo quis pertranseat; malorumque solacium est bonos carpere, dum peccantium multitudine putant culpam minui peccatorum : sed tamen cito ignis stipulæ conquiescit, et exundans flamma deficientibus nutrimentis paulatim emoritur. Si anno præterito fama mentita est, aut si certe verum dixit, cesset vitium, cessabit et rumor. Hæc dico, non quod de te sinistrum quid metuam, sed quod pietatis affectu etiam, quæ tuta sunt, pertimescam* [2].

Le mot *rumorem* avait embarrassé le vieil éditeur Vallarsi, qui y voyait une faute évidente, mais tous ses manuscrits le donnaient, il l'a maintenu, sans le comprendre. Ce même mot embarrassait également l'éditeur allemand Hilberg, mais comme ce mot s'était volatilisé sur tous les manuscrits, paraît-il, il l'a supprimé faute de l'avoir compris. Or ce mot *rumorem* donne son sens à tout le passage, et saint Jérôme l'avait si bien en tête et au bout de la plume qu'il apparaît deux fois encore dans ce paragraphe : *falsus rumor cito opprimitur... cessabit et rumor*. C'est si vrai, qu'on pourrait intituler tout le paragraphe : « D'un bruit infamant qui doit avoir pour effet de mettre Furia sur ses gardes. »

De quoi s'agit-il, en effet, dans ce passage? Le voici. Une illustre matrone romaine, Furia, demeurée veuve et sans enfants, avait écrit à saint Jérôme pour lui demander une règle de vie que lui permît de conserver sans tache la couronne de la viduité. Le saint se prêta volontiers à ce pieux désir : dans sa réponse, il lui donne des conseils sur la manière de se vêtir, de se nourrir, mais surtout de se conduire avec les personnes qu'elle aura l'occasion de fréquenter. Sur ce dernier point, on ne saurait se montrer trop prudente. Point de relations avec les jeunes gens, jolis de mine, frisés, à l'allure élégante; rechercher plutôt la compagnie des vierges saintes et des veuves. Que s'il y a nécessité de s'entretenir avec des hommes, ne rien faire en ce cas pour éviter la présence des témoins. C'est à ce propos qu'est introduite subitement, par manière d'exemple à redouter, l'allusion presque énigmatique dont il a été question ci-dessus. On pourrait, croyons-nous, rendre à peu près en ces termes le sens général du passage : Nous avons vu naguère un bruit ignominieux voler d'une extrémité à l'autre de l'Orient : âge, tenue extérieure, vêtement, démarche, liberté indiscrète dans les relations, recherche dans les aliments, train véritablement royal, tout cela rappelait les noces des Néron et des Sardanapale. Sachons profiter de cette pénible leçon. Après tout un faux bruit est bien vite étouffé : la conduite subséquente met à même de mieux juger ce qui a précédé. Il est évidemment impossible, même aux bons, d'échapper tout à fait à la morsure des médisants; mais du moins, quand il s'agit simplement d'un feu de paille, la flamme ne tarde pas à s'éteindre faute d'aliments. Que la voix publique ait menti l'an dernier, ou qu'elle ait dit vrai, c'en sera vite fait de cette rumeur pourvu que ce qui y avait donné lieu prenne fin. Si je dis cela, ce n'est pas que je redoute rien de fâcheux à ton sujet, mais parce que ma paternelle tendresse à ton égard m'inspire de l'inquiétude, là même où il n'y a en apparence aucun sujet de craindre [3].

De qui s'agit-il? Évidemment de quelque jeune femme dont la conduite extérieure avait fait jaser les Orientaux — gens si édifiants, comme chacun sait. Jérôme n'est pas trop sûr que tout ce qu'on a raconté soit véritable, mais enfin, le prétexte y était et il met en garde la jeune Furia contre une imprudence de même nature. Point n'était besoin d'en dire plus et de confier un nom propre à la poste, sinon Furia n'eût pas compris et, ne comprenant pas, l'avertissement perdait sa valeur.

Quoi qu'il en soit, le scandale des bonnes âmes était tout récent, il remontait à l'année précédente, *anno præterito*, et comme la lettre à Furia peut être datée, avec quasi-certitude, de l'année 394, voici que le voyage d'Etheria se trouverait daté de l'année 393. Or, dans son Journal de voyage à Édesse, la pèlerine écrit ceci [4] :

Cum jam tres anni pleni essent, a quo in Jerusolimam venissem... et ideo jam revertendi ad patriam animus esset, volui jubente Deo etiam et ad Mesopotamiam Syriæ accedere,... necnon etiam et gratia orationis ad martyrium sancti Thomæ apostoli, ubi corpus illius integrum positum est, id est apud Edessam... Ubi cum pervenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomæ. Itaque ergo juxta consuetudinem factis orationibus et cetera, quæ consuetudo erat fieri in locis sanctis, necnon etiam et aliquanta ipsius sancti Thomæ ibi legimus. Ecclesia autem, ibi quæ est, ingens et valde pulcra et nova dispositione, ut vere digna est esse domus Dei.

« Gamurrini, ayant pris dans un sens disjonctif le ET de *ad ecclesiam et ad martyrium*, en avait conclu que le sanctuaire renfermant le corps de saint Thomas et l'église dédiée à cet apôtre constituaient encore deux endroits distincts, à l'époque du passage d'Ethe-

[1] G. Morin, *Un passage énigmatique de saint Jérôme contre la pèlerine espagnole Eucheria?* dans *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, p. 174-186. — [2] *Corp. script. eccles. latin.*, Vindobonæ, t. LIV (1910), p. 479 sq., a omis les mots entre crochets, que donne *P. L.*, t. XXII, col. 556. — [3] G. Morin, *op. cit.*, p. 176-177. — [4] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 60 sq.

ria. Comme, d'autre part, la Chronique d'Édesse nous apprend que « les reliques de l'apôtre saint Thomas furent transférées le 22 août 394, sous le pontificat de l'évêque Kyros, dans la grande basilique élevée en son honneur, » il s'ensuivait que le pèlerinage avait eu lieu à une date antérieure à cette année. Une connaissance plus exacte du langage de la pèlerine, et la comparaison avec les termes employés par elle à propos du *martyrium* et de l'*ecclesia* à Carrhes comme à Séleucie, montrent clairement que le *et*, au contraire, est ici conjonctif. La translation était donc déjà accomplie, et les ossements de l'apôtre reposaient à l'extrémité nord-ouest, c'est-à-dire près de l'entrée, de la basilique à trois nefs; mais la basilique elle-même était encore toute neuve et dans le premier éclat de sa beauté : *valde pulcra et nova dispositione*. M. E. Weigand fait ressortir l'importance de cette expression, et en déduit que la visite à Édesse a dû avoir lieu peu de temps après la dédicace du nouveau temple, peut-être en 395 ou 396 : guère après, à cause de l'absence de toute allusion à la querelle lamentable de l'origénisme, qui eut un si grand retentissement, surtout dans les milieux monastiques de la Palestine.

« Acceptons, comme en effet très vraisemblable cette date de 396. La pèlerine, après son départ définitif de Jérusalem, se rend d'abord à Antioche, de là à Hiérapolis, puis à Bathnæ, à Édesse, et, après trois jours consacrés à la visite des sanctuaires de cette ville, arrive à Carrhes pour célébrer la fête de saint Helpidius (23 avril). Ainsi, l'on peut supposer qu'elle avait quitté la Ville sainte vers février-mars de cette même année 396. Or il y avait « trois ans accomplis » qu'elle y était entrée pour la première fois. Cela nous amènerait à fixer son arrivée en Palestine vers le début de 393 : elle assista, sans doute, cette année-là, aux principales solennités liturgiques de l'Église de Jérusalem, et dut profiter du temps qui lui resta pour parcourir *sollicita expeditione*, selon l'expression de l'abbé Valerius, les lieux les plus célèbres mentionnés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament [1]. Cette série de pérégrinations — « en somme assez extraordinaire [2] » — ne serait-elle pas l'événement auquel Jérôme fait allusion, dans sa lettre de la fin de 394, comme ayant suscité, l'année précédente, une sorte de rumeur scandaleuse à travers tout l'Orient [3]? »

Naturellement l'écho en est arrivé à Bethléem, où saint Jérôme l'a recueilli et répandu, tout en mettant cette légère sourdine : il se peut « que la voix publique en ait menti ». Voici comment on peut se mettre en règle avec la critique et la charité. Rien ne le disposait à l'indulgence à l'égard d'Etheria, coupable d'une maladresse, ou plutôt d'une faute impardonnable. « Elle, venue d'Occident, elle, si avide de savoir et de réminiscences bibliques, s'est permis de séjourner tout un temps en Terre Sainte, à Jérusalem, à Bethléhem même, sans passer par l'intermédiaire obligé que se croyait probablement Jérôme, sans le prévenir, sans lui faire visite, sans lui témoigner enfin aucun égard particulier. Il n'y avait pas là de quoi lui gagner les bonnes grâces de l'irascible solitaire. Mais surtout, il faut bien en convenir, quelque pure et lumineuse que nous apparaisse la figure d'Etheria, il suffit d'avoir acquis tant soit peu d'expérience psychologique, pour comprendre qu'elle ait pu, malgré toutes ses qualités, et en partie à cause même de ses qualités, donner lieu involontairement à d'injurieux soupçons, tels que ceux dont Jérôme s'est fait l'écho. Parcourons la série des accusations.

« *Et ætas*... Qu'elle ait été jeune, cela ne constituait pas en soi un vice rédhibitoire; mais on a bien l'impression, en la lisant, qu'elle l'était et par l'âge et par le cœur. Il faut voir avec quelle ardeur et quelle agilité elle gravit à pied les pentes presque à pic du Sinaï [4], ne tenant nul compte de la fatigue, pourvu qu'elle voie son désir réalisé : car c'est pour elle un principe, que rien ne coûte plus à l'homme, du moment qu'il voit accompli ce qu'il avait désiré [5]. Ce qui la pousse et la soutient en toute occasion, c'est sa curiosité, péché mignon qu'elle est la première à confesser [6]. Elle ne saurait se résigner à voir les choses à moitié [7] : dès qu'on lui signale quelque vestige intéressant du passé, il faut qu'elle s'y transporte aussitôt [8], sans craindre ni les périlleuses ascensions, ni la longueur des distances, ni les hordes de pillards. Et alors, au sommet du Nébo, par exemple, comme elle laisse déborder sa joie [9]! Elle semble avoir été d'ordinaire assez crédule, comme l'étaient les pèlerins de son temps : cela n'empêche que parfois elle ne fasse preuve d'un scepticisme réellement amusant. Le digne évêque de Ségor lui indique de bonne foi l'endroit où s'était élevée la statue de sel, représentant ce qui restait de la femme de Loth : par malheur, depuis quelques années déjà, on ne voyait plus trace de la statue, la mer Morte l'avait un beau jour recouverte. Sur quoi la spirituelle pèlerine ne peut s'empêcher de faire part à ses consœurs des doutes légitimes qu'elle entretient à ce sujet : « Croyez-moi, vénérables « dames, j'ai eu beau regarder, on voit bien l'endroit, « mais pas la moindre trace de statue : je ne puis, sur « ce point, vous induire en erreur [10]. » Qui ne reconnaîtrait, à chacun de ces traits, un âme pleine de jeunesse et de fraîcheur ?

« *Et cultus et habitus et incessus*... Il est malaisé de préciser ce que Jérôme entend par ces termes un peu vagues et presque synonymes. On trouvait apparemment que la pèlerine avait un extérieur trop soigné, un accoutrement plutôt mondain, quelque chose enfin d'un peu leste dans sa démarche, surtout pour une religieuse. Naturellement, ce n'est pas dans l'*Itinerarium* que nous irons chercher des renseignements à cet égard, mais enfin la chose est fort possible : plus d'un passage du récit ferait songer à quelque miss anglaise de nos jours, à l'abri de maints préjugés, pour ce qui est du costume et du mode de voyager que l'opinion publique voudrait d'ordinaire imposer à son sexe.

« *Et indiscreta societas*... De cela nous sommes mieux en état de juger. Etheria a dû rencontrer, au cours de ses longues pérégrinations, plus d'un monastère de femmes; pourtant nous ne voyons pas qu'elle se soit montrée particulièrement friande de relations avec les nonnes. Il n'y a guère qu'une exception à signaler; c'est sa tendre amitié pour la supérieure de religieuses Marthana, cette diaconesse de Séleucie dont elle avait fait la connaissance à Jérusalem, et qu'elle est si heureuse de revoir, à son voyage de retour par l'Asie Mineure [11]. A part cela, nous ne la voyons rechercher que la compagnie des hommes. Et elle ne lui fait point défaut. Des austères solitudes du Sinaï et de Pharan jusqu'aux extrêmes frontières de l'empire romain du côté de la Perse, évêques, prêtres, clercs, moines, les vieux aussi bien que les jeunes, lui composent une sorte d'escorte ininterrompue. Dès qu'elle apprend l'existence d'un monastère d'hommes dans les environs, si l'on ne vient pas de soi-même à sa rencontre, elle s'y transporte sur-le-champ et se plaît à

[1] Férotin, *op. cit.*, p. 394 (p. 30). — [2] *Ibid.*, p. 392. — [3] G. Morin, *op. cit.*, p. 179-180. — [4] Geyer, *op. cit.*, p. 39, lignes 10 sq. — [5] *Ibid.*, p. 55, lignes 23 sq. — [6] *Ibid.*, p. 58, lignes 31 sq. — [7] *Ibid.*, p. 50, lignes 13 sq. — [8] *Ibid.*, p. 52, lignes 12 sq. — [9] *Ibid.*, p. 53, lignes 9-13; p. 54, ligne 4. — [10] *Ibid.*, p. 54, lignes 19-24. — [11] *Ibid.*, p. 69, lignes 30.

constater le bon accueil que partout on lui fait : il lui arrive même de s'installer le soir au milieu d'un jardin pour y manger « avec les saints [1] ». Au départ, tous se font un bonheur de l'accompagner : les vieillards mêmes, si leurs forces le leur permettent, n'hésitent pas devant une marche de trente-cinq milles, pour jouir plus longtemps de sa compagnie [2]. A l'occasion, elle sait s'emparer des gens, de gré ou de force : tel ce prêtre de Libiade, qu'elle oblige à se déranger pour elle, parce qu'il est mieux au courant de la topographie de la région [3]. Il n'est point jusqu'aux vénérables ascètes de la Mésopotamie, de vrais saints à miracles, et généralement inabordables aux mortels, qui ne se départent en sa faveur de leur rigueur accoutumée [4]. Avec les évêques surtout, elle se montre d'une familiarité étonnante, et qui témoigne, encore une fois, de son âge relativement jeune : elle descend chez eux, comme si c'était la chose la plus naturelle du monde, se fait partout guider par eux, les accable de toutes sortes de questions, bref, se conduit à leur égard, avec respect sans doute, mais aussi comme une sorte d'enfant gâté. Il semble qu'elle a elle-même à certains moments soupçonné que d'aucuns trouveraient à redire à ces sortes de fréquentations insolites : aussi a-t-elle soin de faire remarquer à maintes reprises que ses moines et ses clercs sont tous « de saintes gens »; que tel prêtre est déjà vieux, religieux depuis son bas âge, un véritable ascète; tel évêque, un homme de Dieu, un saint moine, digne du titre de confesseur [5]. En un endroit surtout, elle tient à protester auprès de celles à qui s'adresse son récit, que « jamais les « moines ne s'entretiennent que des divines Écritures « ou des actions de leurs saints devanciers, » que jamais « elle n'a ouï sortir de leur bouche que des discours édifiants [6] ». On comprend toutefois que la malignité ait eu beau jeu, en présence d'une situation pareille, que, dès la première expédition de la confiante voyageuse de Constantinople à Antioche, d'Antioche à Jérusalem, et, dans la Palestine, de Jérusalem au Sinaï et en Thébaïde, il n'ait pas manqué de gens bien intentionnés pour colporter jusqu'à Bethléhem les critiques qui avaient cours au sujet de ses « rapports indiscrets » avec toutes sortes de personnes.

« *Exquisitæ epulæ, regius apparatus...* Ici non plus, il ne faut point s'attendre à trouver dans le *Journal* de la pèlerine le menu habituel de ses repas; mais l'on s'aperçoit sans peine qu'elle a dû voyager d'une façon assez confortable. De toutes les insinuations malveillantes qu'on a pu se permettre à son endroit, aucune peut-être ne serait mieux justifiée que celle de « l'appareil princier ». On se demande vraiment ce que les déplacements d'une personne de sang royal eussent comporté de plus sous ce rapport. Et quelles immenses ressources elle a dû avoir à sa disposition durant ces longues années où elle parcourt tout l'Orient et l'Égypte, ne reculant devant aucune dépense, refaisant à plusieurs reprises la même expédition lointaine, pour bien s'assurer d'avoir tout vu, satisfaisant enfin à tous ses pieux caprices, sûre de pouvoir compter, au besoin, sur une escorte de soldats romains pour la protéger en cas de danger [7]! Si encore elle avait pérégriné en modeste compagnie! Mais c'était souvent toute une armée de moines ou de clercs qui lui faisaient cortège à de très longues distances, dans des régions à peu près inhabitées : il fallait bien entretenir tout ce monde-là. Quelle abondance de provisions, quelle suite de serviteurs et de bêtes de somme tout cela ne suppose-t-il pas? Et comment une personne de condition privée, à plus forte raison une simple moniale, a-t-elle pu disposer de ressources aussi prodigieuses, s'attirer de pareils hommages, rencontrer partout de telles facilités? Il y a là vraiment quelque chose d'extraordinaire; aussi l'idée est-elle venue à dom Férotin [8] et à d'autres érudits d'en chercher l'explication dans des liens de parenté de l'intrépide voyageuse avec la famille espagnole de l'empereur Théodose. Cette supposition a pour elle, en effet, tout un concours de vraisemblances, et la façon dont Jérôme formule ici son réquisitoire vient à l'improviste en ajouter une de plus : on sent, à son langage mystérieux et plein de réticences, qu'il craint évidemment d'offenser quelque grand personnage, dont il n'ose prononcer le nom, dont il évite même d'exprimer clairement le sexe, se bornant à le représenter comme une sorte de rumeur-fantôme voltigeant à travers tout l'Orient [9]. »

L'extrême vraisemblance du calcul qui place le voyage d'Etheria aux Lieux saints en 393, telle qu'elle ressort des rapprochements qui viennent d'être suggérés, pourrait ne pas paraître suffisamment convaincante. Périodiquement, l'*Itinerarium* fait l'objet d'une tentative que les critiques déclarent ingénieuse ou convaincante, selon leur disposition du moment. A la suite de cette tentative, on déclare que l'*Itinerarium* appartient au VI[e] siècle; quelques mois ou quelques années se passent et il se trouve ramené au IV[e] siècle. Peut-être se décidera-t-on à l'y laisser [10].

Voici d'abord un passage d'Etheria qui est significatif. En l'an 363, Jovien abandonna aux Perses la ville de Nisibe, qui ne cessa plus de leur appartenir jusqu'au VII[e] siècle, où elle passa sous le joug musulman. Lors du pèlerinage d'Etheria, Nisibe, nous dit-elle, n'appartenait plus aux Romains [11] : *Nam hinc usque ad Nisibin mansiones sunt quinque et inde usque ad Hur, quæ fuit civitas Chaldeorum aliæ mansiones sunt quinque; sed modo ibi accessus Romanorum non est : totum enim illud Persæ tenent.* Il semble clair qu'Etheria fait allusion à l'occupation récente de Nisibe; non pas, elle parle de Hur, paraît-il, et, dans son langage *modo* ne veut pas dire « depuis peu », il n'a d'autre sens que *nunc*. « D'accord. Mais que conclure de là? Transporter la phrase aux environs de l'année 540, lorsque les Perses sont maîtres du pays depuis près de deux siècles. Qui s'aviserait de

[1] G. Morin, *op. cit.*, p. 42, ligne 28. — [2] *Ibid.*, p. 45, lignes 4-22; p. 53, lignes 6-8. — [3] *Ibid.*, p. 52, lignes 10-12. — [4] *Ibid.*, p. 66, lignes 1 sq. — [5] Voir *Dictionn.*, à ce mot. — [6] *Itinera Hierosolymitana*, p. 68, lign. 1-3, lignes 19-21. — [7] *Ibid.*, p. 47, lignes 5 sq., 16 sq.; p. 49, lignes 25 sq. — [8] *Op. cit.*, p. 392 (p. 28). — [9] G. Morin, *op. cit.*, p. 180, 185. — [10] Gamurrini avait fixé le voyage entre 363 et 394, ensuite il se ravisa et le fixa entre 378-388, enfin il s'arrêta à 385-388; P. Geyer se contenta des limites 378-388; dom Férotin parlait sans précision de « peu après 380 »; enfin K. Meister, *De itinerario Ætheriæ abbatissæ perperam nomini S. Silviæ addicto*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge, 1909, t. LXIV, p. 337-392, faisait un plongeon jusqu'en 533-540, et dom de Bruyne, dans *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 483, s'empressait de s'y rallier. Z. Garcia, dans *Analecta bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 377, déclarait la conclusion « solidement établie »; dom Wilmart, dans *Revue bénédictine*, 1912, p. 91, note 1, prononçait qu'il sera « toujours plus prudent, aussi bien en histoire qu'en liturgie, de ne pas faire état de l'*Itinerarium* dans l'étude des faits et des usages de la fin du IV[e] et de tout le V[e] siècle ». Enfin, dom Morin, dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 178, estimait qu'après le moment de surprise (!) causé par la thèse de K. Meister, « tout le monde est à peu près d'accord, à présent, pour laisser la *Peregrinatio* à la date qui lui avait été primitivement assignée, c'est-à-dire au déclin du IV[e] siècle. » Les études de J. Deconinck, dans *Revue biblique*, 1910, 2[e] série, t. VII, p. 432-435; Ant. Baumstarck, *Das Alter der Peregrinatio Ætheriæ*, dans *Oriens christianus*, 1911, nouv. sér., t. I, p. 32-76; Edm. Weigand, *Zur Datierung der Peregrinatio Ætheriæ*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1911, t. XX, p. 1-26, ne laissent guère d'autre solution que d'y souscrire. — [11] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 67, ligne 23.

dire alors : « En ce moment le pays est inaccessible; « il est tout entier aux mains des Perses »? On parle de la sorte en présence d'une situation que l'on juge transitoire, nullement lorsqu'elle apparaît comme définitive et normale. Etheria n'a pu s'exprimer comme elle fait qu'à un moment où tout espoir de revanche n'était pas perdu [1]. »

En passant à Jérusalem, Etheria note que le carême se prolonge durant huit semaines et elle recherche les raisons de cette observance hiérosolymitaine dans les usages qui remontent aux origines du christianisme, la célébration du dimanche et du samedi comme jours de fête. Chacun garde la liberté de régler ses exercices de pénitence : *Jejunium enim consuetudo hic talis est in quadragesima,... talis est enim consuetudo* [2], cette liberté laissée aux fidèles n'est guère conforme avec ce que nous savons de la situation religieuse de cette ville postérieurement à 533, date à laquelle le patriarche Pierre promulgue un carême de sept semaines [3]. A Antioche, le fameux carême de 387, que prêcha saint Jean Chrysostome, doit avoir eu huit semaines; mais en somme l'indication donnée par Etheria sur la durée du carême à Jérusalem n'est pas un indice qui puisse nous fixer sur la date de son voyage aux Lieux saints.

En visitant Édesse, Etheria apprend de l'évêque, son interlocuteur, un certain nombre de légendes dénuées de fondement, mais que ce digne homme et sa crédule visiteuse acceptent argent comptant. C'est ainsi qu'il lui raconte que la ville recevait autrefois les eaux qui coulent d'une colline voisine; mais, au cours d'un siège, les Perses en détournèrent le cours vers leur propre camp. Dieu ne permit pas que les Édesséniens fussent assoiffés, le canal de dérivation n'entraîna pas une goutte d'eau et au centre de la ville jaillirent miraculeusement des sources qui créèrent un étang. L'explication vaut ce qu'elle vaut, mais nous devons remarquer qu'Etheria observa que la ville n'était alimentée en eau que par des sources jaillissant à l'intérieur de la ville. Sans doute, arrivat-elle en cette ville, peu importe que ce soit au printemps, à un moment de sécheresse où les vingt-cinq cours d'eau dont parle la *Chronique d'Édesse* [4] n'étaient plus indiqués que par de longues traînées de cailloux. Ce régime des eaux d'Édesse est incontestablement antérieur aux grands travaux de canalisation du Σκιρτός, entrepris par Justinien après les ravages abominables de l'inondation causée par ce torrent en 525 [5]. Voir *Dictionn.*, au mot Édesse. Or, si la visite d'Etheria à Édesse avait eu lieu entre 533-540, l'évêque alors siégeant depuis une date antérieure à 525 n'aurait pas eu l'idée de transformer l'œuvre toute récente dont il avait été témoin, et qui assurait un régime des eaux constant à la ville, en un conte destiné à pallier l'insuffisance de ce régime assuré par des sources poissonneuses suppléant à des torrents tour à tour desséchés ou dévastateurs.

En parcourant l'Orient, Etheria a constaté partout l'expansion du cénobitisme (voir ce mot). Il n'y a pas lieu d'en être surpris; en réalité, à la fin du IVe siècle, les ascètes égyptiens ont trouvé partout des imitateurs, en Arabie, en Syrie, en Asie, en Gaule, en Espagne. Si Etheria a voyagé en Orient à cette époque, elle a rencontré partout des moines, parce qu'il y en avait partout. En regard du texte de saint Nil, début du Ve siècle, relatif au Sinaï : « Les dimanches, les solitaires se réunissent et pendant le cours de la semaine ils se visitent mutuellement, de peur qu'un isolement absolu ne compromette les devoirs de la charité et n'en fasse oublier les liens. Réunis, ils communient ensemble aux saints mystères et se rassasient ensuite au festin spirituel de la parole divine [6]. » Or, la visite d'Etheria n'est antérieure que de quelques années et voici ce qu'elle a observé [7] : le Sinaï possède sur son sommet une seule église *non grandis*, personne n'y habite, *nam cum ipse mons sanctus Syna totus petrinus sit, ita ut nec fruticem habeat, tamen deorsum prope radicem montium ipsorum id est seu circa illius qui medianus est, seu circa illorum, qui per giro sunt, modica terrola est; statim sancti monachi pro diligentia sua arbusculas possunt et pomariola instituunt vel orationes et juxta sibi monasteria.* A l'occasion de son arrivée, plusieurs des moines ont gravi les pentes abruptes pour participer avec elle aux saints mystères. Le prêtre qui dessert l'église a quitté aussi son monastère et la reçoit, *senex integer et monachus a prima vita.* Faut-il s'étonner de ce détail? Si le voyage a eu lieu entre 395-396, le prêtre pouvait avoir soixante-quinze ans d'âge et soixante ans de vie religieuse, ce qui place son initiation vers 335. A cette date, la vie monastique était en pleine efflorescence.

En rappelant l'insécurité que la présence des Bédouins faisait craindre aux caravanes et aux voyageurs, Etheria faisait état d'une situation dont elle n'avait pu entendre parler les saints solitaires. Un quart de siècle environ auparavant, vers 373, sous l'empereur Valens, les Arabes avaient accompli un massacre général des pieux habitants du Sinaï [8]. Le danger ne datait pas d'alors; les incursions de plus en plus audacieuses des Sarrasins jusque sur le territoire de l'empire avaient rendu nécessaire, au IIIe siècle déjà, le déplacement vers le sud de la Xe légion Fretensis, de Jérusalem à Aila, et provoqué tout un remaniement administratif des provinces frontières [9]. Saint Nil s'est retiré au Sinaï, et avec son jeune fils; il en a pâti; d'autres ont recommencé. Les moines ne se détournaient pas de ce lieu sacré, les pèlerins les y visitaient et Etheria les imita, mais sous bonne escorte [10].

En employant une fois la formule *jussu imperatoris romani*, Etheria peut sans doute parler comme beaucoup l'ont fait après 394 et avant la mort de Théodose en 395, qui était, de fait, « empereur romain ». Mais il est abusif de conclure d'un terme rencontré une seule fois au signalement d'une situation politique ou chronologique. D'ailleurs, comme Juvénal de Jérusalem devint archevêque et patriarche de cette ville en 451, on devrait conclure qu'Etheria, qui n'accorde jamais que le titre d'évêque au titulaire de Jérusalem, l'a connu avant le milieu du Ve siècle.

En se rendant au mont Nebo, Etheria ne manque pas de noter tout ce qui concerne le passage du Jourdain par les Israélites. A Libiade, elle porte un vif intérêt aux souvenirs du baptême administré par saint Jean. Cependant Théodose, qui parcourt ces mêmes localités vers 520-530, signale, en plus des souvenirs de Moïse, ceux d'Elie, qui fut enlevé en ces lieux, et ceux d'Élisée, qui y avait une église; outre des souvenirs de Jean-Baptiste, il y a ceux de Jésus-Christ, à qui l'empereur Anastase a élevé une église sur le lieu même de son baptême, marqué par une colonne de marbre surmontée d'une croix de fer [11].

[1] H. Delahaye, dans *Analecta bollandiana*, 1912, t. XXXI, p. 347. — [2] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 80, ligne 20; p. 81, ligne 8. — [3] *P. G.*, t. XCV, col. 75. — [4] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 392. — [5] Procope, *De aedificiis*, édit. Dindorf, t. III, p. 228; cf. Rubens Duval. *Histoire d'Édesse*, in-12, Paris, 1902, p. 9. — [6] S. Nil, *Narratio III*, *P. G.*, t. LXXIX, col. 620-621. — [7] *Itinera Hierosolymitana*, p. 37. — [8] Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccles.*, t. VII, p. 573-580 : Les saints anachorètes Paul, Isaïe, Sabbas et les autres tuez par les barbares dans les solitudes du Sinaï. — [9] Brünnow et Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, in-8°, Strasburg, 1909, p. 275-276. — [10] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, in-8°, Vindobonae, 1898, p. 49, ligne 25. — [11] *Ibid.*, p. 145.

Or Etheria n'a rien vu, rien su de tout cela. En outre, les traditions se sont déplacées. Etheria boit à la source que fit jallir Moïse, située à six milles de Libiade et Théodosius trouve cette source installée dans Libiade même. En outre, Etheria rencontre au nord de Thisbé (actuellement Mar-Elyas) le lieu où Élie fut nourri par un corbeau [1], tandis qu'Antonin de Plaisance, en 570, découvre ce souvenir biblique localisé dans les environs de la vallée de Corra.

En regagnant Constantinople par Tarse, Etheria traverse bien les trois provinces [2] : Cappadoce, Galatie, Bithynie; l'énumération est exacte. Même après les remaniements accomplis sous Dioclétien et depuis, au cours du IVe siècle, l'énumération demeure exacte. Etheria s'exprime avec précision quand elle parle des provinces qu'elle a parcourues, notamment : *Hisauria, Cilicia, Mesopotamia, Augustofratensis, Cœle-Syria, Fenice, Palæstina, Arabia* [3]. Or, si on considère l'état des provinces dans la seconde moitié du IVe siècle, il faut ajouter aux indications de la liste de Vérone les indications fournies par le *latereulus* de Polemius Silvius, en sorte que nous aurions en ces parages : *Isauria, Cilicia, Osroena, Sophanene, Mesopotamia, Augusta eufhratensis, Cœle-Syria, Phenice, Palæstina, Palæstina salutaris, Arabia.* Etheria n'est pas allée en Sophanène, elle n'avait donc pas à l'indiquer; elle a fait son excursion à Péluse sans pénétrer dans la *Palæstina salutaris*, que, par conséquent, elle ne nomme pas. Sa seule erreur a été de placer Édesse en Mésopotamie, alors que cette ville était la capitale de l'Osrhoène. Dès le début du Ve siècle, des provinces sont retaillées, recoupées, morcelées et il est désormais commun de lire dans les textes les distinctions introduites entre *Cilicia prima* et *secunda; Syria prima* et *secunda; Phœnice maritima* et *Libanensis; Palæstina prima* et *secunda*, enfin la *Palestina salutaris* devient *Palæstina tertia* [4]. Etheria n'a rien dit et rien connu de tout ceci.

En révérant les évêques d'Édesse, de Batanée et de Harran (Carrhes) sous le titre de *confesseurs* [5], Etheria nous désigne assez clairement des hommes ayant « confessé » la foi. Or nous savons que, peu d'années avant le passage de la voyageuse, l'évêque d'Édesse était Eulogius, qui avait véritablement « confessé » sous Valens. Sur le siège d'Harran, l'évêque Protogène avait partagé le courage d'Eulogius, dont il était alors le compagnon dans le clergé d'Édesse.

Pour toutes ces raisons, auxquelles quelques autres pourraient venir s'adjoindre, nous n'hésitons pas à dater l'*Itinerarium* d'Etheria de la dernière dizaine d'années du IVe siècle, probablement 393-396.

X. Les lacunes de l'*Itinerarium*. — Cette fixation de l'arrivée en Palestine au commencement de l'année 393 ne nous apprend pas à quelle date Etheria avait quitté ses compagnes, car la partie la plus considérable de son œuvre nous manque encore. Ce que nous possédons, pour un séjour de trois années pleines à Jérusalem et en Palestine, c'est la relation de quelques excursions accomplies pendant les derniers mois qui précédèrent le départ définitif; six mois au plus suffisent à introduire ces excursions, qui paraissent s'être suivies à des intervalles assez rapprochés. Dans ce que nous possédons, Etheria ne prend la plume qu'au moment où elle met le pied hors de la Palestine proprement dite. Au retour, dès qu'elle a repassé la frontière, elle, si prolixe partout ailleurs, s'arrête brusquement dans son récit. C'est que tout cela était connu de ses chères compagnes dans des correspondances aujourd'hui perdues. Le doute sur ce point n'est pas possible devant le double témoignage de Valerius, au VIIe siècle, et de Pierre Diacre, qui avait sous les yeux, au XIIe siècle, le manuscrit d'Arezzo, alors beaucoup plus complet qu'il ne l'est aujourd'hui. Le premier nous dit qu'elle parcourut *sollicita expeditione* les lieux célèbres par les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, et mentionne Jérusalem, Bethléhem, l'Hermon, le Thabor, la montagne des Béatitudes, enfin les monts d'Élie et de la Quarantaine. Pierre Diacre est plus explicite et énumère, en outre, nombre de visites à des endroits divers, dont voici les principaux : Anatoth, Thécué, Cariathiarim, Ébron, Jéricho, Emmaüs, Naïm, Nazareth, Sichem, Endor, Tibériade, Gelboé, Silo. Tous les deux parlent longuement de la visite au Sinaï. Mais Valerius est seul à mentionner le pèlerinage à la Thébaïde, auquel l'auteur de l'*Itinerarium* fait, au reste, deux fois allusion [6]. Il faut y ajouter une visite à Alexandrie, notée par Etheria [7], et toute une série d'excursions à travers les diverses provinces de l'Égypte : *ad cunctas se Egypti convertit provincias*, dit Valerius.

Voilà pour les trois années qui s'écoulèrent depuis l'arrivée à Jérusalem jusqu'au départ pour Constantinople. Etheria avait-elle écrit la relation de son voyage depuis l'Espagne jusqu'à la Ville sainte? Le fait paraît certain pour l'itinéraire de Constantinople à Jérusalem. Suivant, au retour, le chemin qu'elle avait pris à l'aller, elle nomme simplement quelques-unes des villes et des provinces dont elle avait déjà entretenu ses correspondantes trois ans auparavant [8]. Deux fois cependant elle s'écarte de la grande voie romaine, et alors les détails abondent de nouveau sous sa plume. Je veux parler du voyage d'Antioche à Édesse et de Tarse au tombeau de sainte Thècle, à Séleucie. On peut tirer de quelques indices un peu vagues que l'itinéraire de Galice à Constantinople a été également écrit : ce n'est guère que dans les premières relations du voyage que Valerius a pu connaître le pays d'où était partie Etheria. C'est là aussi qu'il aura trouvé ces longues listes de relais, de villes et de peuples qui lui font dire de son héroïne qu'elle a connu *totius mundi itinera*, qu'elle a entrepris l'immense voyage du monde entier (*intrepido corde immensum totius orbis arripuit iter*), qu'elle a affronté les mers orageuses et la férocité des nations barbares. Il y a là, sans doute, une bonne part de rhétorique; mais ces termes, quelque peu excessifs, rendent bien l'impression produite par la lecture de ces récits sur l'imagination si particulièrement active de l'austère moine astuřien.

La dernière page qui nous reste du récit proprement dit de l'*Itinerarium* [9] nous montre Etheria à Constantinople, prête à reprendre la route d'Asie, pour aller visiter à Éphèse le *martyrium* de l'apôtre saint Jean. « Si, après le voyage, ajoute-t-elle, je suis encore de ce monde et que je puisse faire connaissance de lieux nouveaux, je rapporterai tout cela à votre charité soit de vive voix, soit par écrit. » Que devint-elle à la suite de ces dernières nouvelles adressées à ses sœurs? nous l'ignorons. Mais il est trop certain que, si elle retourna dans son monastère de Galice, elle ne dut pas jouir longtemps de la paix au milieu de ses chères compagnes. Dès l'année 409, les barbares se ruaient sur l'Espagne et, en quelques mois, ils y anéantissaient à jamais cette *pax romana*, qui seule avait permis à la vaillante pèlerine de mener à bonne fin une si longue expédition.

[1] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 59, ligne 8. — [2] *Ibid.*, p. 70, ligne 16. *Et inde, alia die, subiens montem Taurum et faciens iter jam notum per singulas provincias quas eundo transiveram, id est Cappadociam, Galatiam et Bithiniam, perveni Chalcedona.* — [3] *Ibid.*, p. 69, 69, 60, 61, 60, 59, 50, 50, 56. — [4] *Notitia dignitatum*, édit. Seeck, p. 5 sq. — [5] *Itinera Hierosolymitana*, p. 61, ligne 20; p. 62, ligne 4; p. 65, ligne 8. — [6] *Ibid.*, p. 50, lign. 21-23; p. 51, lign. 13-14. — [7] *Ibid.*, p. 50, ligne 14. — [8] *Ibid.*, p. 69, lign. 7-10; p. 70, lign. 17-22. — [9] *Ibid.*, p. 71, lign. 1-8.

Le silence fait autour de l'auteur de l'*Itinerarium*, silence que l'on pourrait dire absolu sans la lettre de Valérius, paraît de prime abord assez étrange. Non moins surprenante est l'extrême rareté des manuscrits, pas un seul n'a été signalé — sauf les mentions des catalogues de Limoges et de la charte de Celanova — à part le manuscrit mutilé d'Arezzo, le même qu'a eu sous les yeux Pierre Diacre. Mais il ne faut pas oublier le caractère tout à fait intime de cette relation de voyage, écrite par une nonne pour se rappeler au souvenir de ses sœurs restées dans leur monastère lointain. A ce motif, il faut ajouter l'arrivée des hordes barbares, la ruine de cet asile de paix, la dispersion, peut-être le massacre de ses habitants. Aussi, saint Isidore, qui nous parle des vers composés en l'honneur du Christ par Proba, femme du consul Adelphius, n'a-t-il pas connu une ligne de l'œuvre d'Etheria, dont le nom lui était très probablement inconnu.

XI. La langue de l'*Itinerarium*. — « Il est curieux de constater quel rôle pitoyable a joué ici la critique philologique, impuissante à discerner si la langue de l'*Itinerarium* appartient au IVe siècle ou au VIe siècle [1]. » Ce qui est beaucoup plus curieux encore, c'est qu'après avoir, pendant une quinzaine d'années qu'il fut attribué à Silvia, fourni une copieuse moisson de gallicismes, l'*Itinerarium*, émigrant en Galice, se dépouilla prestement de toute cette germination patiemment recueillie, doctement classée et proclamée preuve irréfutable, décisive, triomphante [2]. Enfin, ce qui est plus curieux que tout, c'est que, depuis que la Galicienne Etheria est rentrée en possession de son journal de voyage, la philologie y a découvert des hispanismes dont elle ne s'était auparavant jamais avisée. Mal lui en a pris; lorsqu'un philologue ramena Etheria en Gaule, il lui octroya généreusement, non plus des gallicismes, mais des provincialismes, et de ceux qu'embellissait l'organe sonore de la Narbonnaise [3]. En définitive, il y a plusieurs hispanismes, en petit nombre mais certains. Dom Férotin et M. J. Anglade [4] les avaient signalés. En voici quelques-uns : *tenere consuetudinem* (= esp. *tener costumbre*) ne peut pas être expliqué à l'aide des phrases *tenentes traditionem seniorum* (Marc, VII, 3) et *æstimantes propositum se tenere* (Act., XXVII, 3); dans aucun de ces textes n'apparaît le mot *consuetudo*, qui est aussi essentiel pour l'hispanisme que le verbe *tenere*. Laissons de côté le participe *venitum* (= esp. *venido*), la leçon étant douteuse. *Virgultas*, accusatif féminin pluriel, appartient exclusivement à l'Espagne. De plus, il faut reconnaître que *plicare* (= esp. *llegar*), dans le sens de s'approcher, ne se rencontre que dans les glossaires espagnols et dans le dialecte basque. La construction *habebat autem de eo loco ad montem Dei forsitan quatuor millia* se rapproche singulièrement de l'espagnol *habia de aquel lugar al monte de Dios quézas cuatro millas*. Le verbe *subire*, qui se lit si souvent dans l'*Itinerarium*, avec la signification d'*ascendere*, ne s'est conservé dans aucune langue romane, sauf dans la langue espagnole... *subire montem, in monte* (= esp. *subir al monte*). L'emploi du mot *baptidiare* [5] pour *baptizare* remet en mémoire une inscription funéraire de Cabra rappelant qu'un jeune défunt de vingt mois, nommé Salutius, avait été BAPTIDIATVS [6]. L'emploi du mot *susum*, dans ces passages : *Qui nos suscipientes duxerunt* suso *ad eccle-siam* [7]; *iter* susu [8]; *sedet* susum [9]; mot très fréquent dans la vieille langue castillane et dans le latin des chartes [10]. Ces particularités ne devraient pas être exploitées indiscrètement. Il faut se garder de soutenir l'existence d'une latinité propre à l'Espagne du IVe siècle et, en définitive, la langue d'Etheria ne présente aucun caractère essentiel qui ne se rencontre sur d'autres points du monde romain. Les particularités tiennent à la culture personnelle d'Etheria, à laquelle on ne peut refuser le titre d'*humanissima mulier*.

† M. Férotin. — H. Leclercq.

ÉTHIOPIE. — I. Origines. II. Judaïsme. III. Christianisme. IV. Saint Frumence. V. Théophile de Dibous. VI. Nouveaux apôtres. VII. Chez les Blemmyes. VIII. Chez les Nobades. IX. Chez les Alodes. X. Chez les Homérites. XI. Épigraphie. XII. Bibliographie.

I. Origines. — Les dénominations géographiques employées par les anciens sont parfois d'une imprécision embarrassante. Il en est ainsi du terme Éthiopie, vaste région montagneuse qui touche, à l'est, aux plages riveraines de la mer Érythrée et de l'océan Indien, puis enveloppe les hauts plateaux montagneux entre les 6e et 15e degrés de latitude nord et les 34e et 50e degrés de longitude est, méridien de Paris. L'Égypte des Lagides ne s'étendait pas, sur la côte occidentale de la mer Rouge, au delà de Bérénice, à la hauteur de Syène. A l'époque des Ptolémées, des garnisons et des comptoirs avaient été jetés au loin jusqu'à Ptolémaïs Théron (au sud de Souakin) et Adoulis, mais au temps de la conquête romaine cette pointe était depuis longtemps abandonnée. Sur la rive orientale de la mer Rouge, le royaume nabathéen, qui comprenait la péninsule de Sinaï et tout le nord-ouest de la péninsule arabique, s'arrêtait à peu près en face du port de Bérénice, au port de Leuké-Komé. L'annexion de ce royaume sous Trajan respecta la frontière de ce côté. Ces pays étaient pauvres, de population clairsemée et peu industrieuse; l'Abyssinie — dénomination postérieure et fragmentaire de l'Éthiopie — offrait peu de ressources, peu d'habitants, c'était comme un terrain vague dont la valeur dépendait bien moins des richesses naturelles que de la proximité des voies commerciales.

« Le peuple abyssin doit sa civilisation à des Arabes du Yémen (Hedjaz actuel), émigrés sur la côte en face, ou plutôt sur les hauts plateaux qui la dominent. Ils se mêlèrent aux indigènes, populations apparentées aux Égyptiens et aux autres Africains du voisinage : Gallas, Somalis, Dankalis, et leur imposèrent leur langue, d'où, par combinaison avec les idiomes primitifs, sont sortis les dialectes actuellement en usage. Cette émigration pourrait bien remonter à un millier d'années avant notre ère. Beaucoup plus tard apparaît un État abyssin dont la capitale est la ville d'Axoum, d'où son nom de royaume des Axoumites; il communiquait avec l'extérieur par le port d'Adoulis, comme actuellement pa. celui de Massaouah.

« C'est vers le déclin du Ier siècle qu'il est d'abord question de cet État axoumite. Ses débuts nous sont révélés par une inscription grecque [11] copiée, en 520, à Adoulis, par Cosmas Indicopleustes. Le nom du souverain n'y figure pas, car les premières lignes, où il se trouvait, ne nous ont pas été conservées; mais D. H. Müller [12] l'identifie, très justement, au dire de

[1] G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 178, note 6. — [2] De Bruyne, dans *Revue bénédictine*, 1909, p. 484. — [3] Z. Garcia, dans *Analecta bollandiana*, 1910, p. 391-392, a exécuté la facétie de l'allemand Meister en quarante lignes. — [4] *De latinitate libelli qui inscriptus est : Peregrinatio ad loca sancta*, in-8°, Parisiis, 1905. — [5] *Itinera Hierosolymitana*, p. 90, ligne 22; p. 96, ligne 19; p. 97, ligne 16; p. 98, ligne 26. — [6] E. Hübner, *Inscript. christ. lat. Hispaniæ*, 1871, n. 103. — [7] *Itinera*, p. 56, ligne 25. — [8] *Ibid.*, p. 86, ligne 13; p. 92, ligne 17. — [9] *Ibid.*, p. 72, ligne 12. — [10] M. Férotin, *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos*, in-8°, Paris, 1897, p. 28, 165, 234, 278, 341, etc. — [11] *Corpus inscriptionum græcarum*, t. III, n. 5127 *b*. — [12] D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler des Axumitischen Reiches*, dans *Abhandlungen* de l'Académie impériale de Vienne, 1894, t. XLIII, p. 4 et 10.

M. L. Duchesne, avec le Zoskalès dont parle, comme d'un contemporain, l'auteur du périple de la mer Rouge. Or, celui-ci écrivait au temps de l'empereur Vespasien. Les expéditions de ce roi d'Axoum s'étaient étendues assez loin, du côté des tribus barbares qui habitaient vers le golfe d'Obock et le cap Gardafui, et, dans une direction opposée, vers les riverains de la mer Rouge, jusqu'à l'Égypte à l'ouest, jusqu'à Leuké-Komé à l'est. On l'avait donc vu dans le Hedjaz; cependant il n'avait pas touché au royaume sabéen. Il en fut autrement par la suite; les rois d'Axoum se qualifient de rois des Axoumites et des Homérites [1], ce qui suppose qu'ils exerçaient au moins une certaine suzeraineté sur les princes de l'Arabie Heureuse. Les Axoumites et les Homérites observèrent d'abord l'antique religion sabéenne, variété du polythéisme sémitique [2]. »

Le peuple des Éthiopiens, très foncé de couleur, était apparenté ethniquement aux Égyptiens et même d'assez près; il l'était aussi aux populations primitives de l'Abyssinie. Ce nom d'Αἰθίοψ est un synonyme de *Cousch* ou *Kasch*, lequel n'est lui-même qu'un sobriquet. Lors de la conquête de l'Égypte par les Romains, la séparation entre l'Égypte et l'Éthiopie était chose faite. Les Éthiopiens avaient une dynastie nationale représentée par des reines portant le titre de *kandaké* — dont on a fait Candace — et résidant toujours à Napata (Maraoui) en aval de la quatrième cataracte. Plus au sud, entre la cinquième et la sixième cataracte, Méroé était la capitale d'un autre État éthiopien. Sous Auguste, il y eut des difficultés de frontières et il fut réglé que le territoire provincial ne dépasserait pas la première cataracte, limite traditionnelle de l'Égypte; cependant une ligne de postes romains fut établie au sud, dans toute la longueur de ce qu'on appelait le Dodécaschène, jusqu'à Hiéra Sykaminos [3].

Vers le temps du règne de Ptolémée Philadelphe, le commerce de la mer Rouge prit un développement extraordinaire. Les Grecs se répandirent sur toutes les côtes du golfe et formèrent des établissements jusqu'au delà du détroit de Bab el Mandeb. Des villes, des comptoirs en grand nombre amenèrent une multitude de familles grecques, qui, bien avant l'époque de la domination romaine, y portèrent la langue et les croyances de leur pays [4]. Les dieux indigènes durent composer avec ces envahisseurs : le dieu Mahrem devint le dieu Arès. L'influence hellénique se révèle non seulement dans ces transformations, mais encore dans la langue des inscriptions et jusque dans les monuments d'Axoum. Au premier rang de ceux-ci, figurait un grand temple avec une enceinte sacrée, à laquelle on accédait par une longue avenue de monolithes et de statues.

II. Judaïsme. — Vers le début de l'ère chrétienne, les communautés juives prenaient pied dans les parages de la côte et entamaient par leur propagande le polythéisme sabéen. Après les catastrophes successives qui accablèrent la nation juive sous Pompée et Vespasien et, finalement, sous Hadrien, des colonies israélites, fuyant la Palestine et la Cyrénaïque, vinrent planter leur tente dans la région centrale de l'Arabie, à Teïma, Khaïber, Yathrib (Médine), entre la province romaine d'Arabie et l'État sabéen. Ces Juifs ne demeurèrent pas inactifs; ils répandirent leur croyance parmi les Homérites; la même voie fut suivie plus tard par les missionnaires de l'Évangile.

III. Christianisme. — D'après leur propre tradition, les Éthiopiens auraient reçu la foi chrétienne de neuf saints originaires « du pays de Rome », qui auraient choisi le Tigré intérieur comme leur principal champ d'apostolat. De ce nombre fut saint Pantaléon, appelé aussi Pantaléémon, dont le père est qualifié de *tertius inter viros qui ad Romanorum imperatoris dexteram sedent*. Voici la carrière apostolique du saint homme : il se construit sur une montagne près d'Axoum une petite cellule large de deux coudées et une palme, longue de deux coudées, haute de cinq. Cela fait, il s'y installe debout, immobile, sans boire, ni manger, ni dormir pendant quarante-cinq ans. Passons.

Les Actes des apôtres, VIII, 27-40, rapportent l'entretien d'un serviteur de la *kandaké* d'Éthiopie avec un apôtre qui, chemin faisant, le baptise. Cet homme, qualifié εὐνοῦχος δυνάστης, n'est pas désigné par son nom; il était juif, avait visité Jérusalem et regagnait son pays, c'est-à-dire la région s'étendant au sud de l'Égypte, depuis Syène jusqu'à Méroe [5]. Naturellement on a imaginé faire de cet eunuque l'introducteur du christianisme dans ces régions [6]; c'est une invention qui ne comporte même pas de discussion. On peut mettre au même rang les missions attribuées à l'apôtre saint Matthieu *in Æthiopiam* et à saint Barthélemy *in Indiam citeriorem*, cette dernière désignation se rapporte d'ailleurs à l'Asie.

Eusèbe, souvent instruit de traditions anciennes, nous apprend que le philosophe Pantène — originaire de Sicile et qui organisa, s'il ne le fonda point, le Didascalée d'Alexandrie — aurait, au cours de ses voyages, prêché l'évangile parmi les Indiens [7]. Le terme est alors si vague qu'on n'en ose rien induire, Inde pouvant désigner le Yémen actuel aussi bien que l'Abyssinie ou l'Hindoustan. Saint Jérôme assure que c'est aux Brahmanes que s'adresse Pantène; mais il ne dit pas où il a pris ce renseignement. Au reste, Eusèbe paraît sceptique, c'est un « on-dit » qu'il enregistre et il se garde prudemment de prendre parti. Il est peut-être plus sceptique encore quand il rapporte que Pantène trouva des chrétiens qui lisaient l'évangile de saint Matthieu en hébreu, tel que le leur avait apporté saint Barthélemy, leur premier apôtre. Si la tradition de cet évangile a quelque valeur, elle cadrerait assez bien avec la situation linguistique en Abyssinie et dans l'Arabie Heureuse. La langue commune, dans ces pays, était une langue sémitique, la Bible put y être traduite de bonne heure en hébreu [8], Les catalogues byzantins des douze apôtres envoient Barthélemy aux « Arabes heureux », Ἰνδοῖς τοῖς καλουμένοις εὐδαιμόσι. Mais ces textes postérieurs, amplifications ou interprétations de celui d'Eusèbe, ne nous apprennent rien.

L'Éthiopie n'est mentionnée nulle part dans l'ancien personnel apostolique. Eusèbe n'en dit rien. Leucius Charinus et le catalogue byzantin sont tout aussi silencieux. Rufin expédie saint Matthieu en Éthiopie et probablement sans ombre de raison; on peut taire les attributions du faux Abdias. Au reste, qu'entendent ces auteurs par le mot Éthiopie? Est-ce la Nubie ou le royaume d'Axoum? On ne saurait le dire. En somme, jusqu'au IVe siècle, nous ignorons tout du christianisme dans ces immenses régions, nous ignorons avant tout s'il y a pénétré.

IV. Saint Frumence. — L'introduction du christianisme parmi les peuples habitant le bassin supérieur du Nil n'est pas antérieure au IVe siècle. La conversion du pays est un fait avéré par les récits dé-

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5128; *Code Théodosien*, l. XII, tit. XII, lex 2. — [2] L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 303-305. — [3] *Ibid.*, p. 288. — [4] J.-A. Letronne, *Matériaux pour l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie contenus dans trois mémoires académiques sur des inscriptions grecques des Ve et VIe siècles*, in-4°, Paris, 1832, p. 44. — [5] Dillmann, *Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches*, dans *Abhandlungen* de l'Acad. de Berlin, 1878, p. 177 sq. — [6] A. Wiedemann, *L'Éthiopie au temps de Tibère et le trésorier de la reine Candace*, dans *Le Muséon*, 1884, t. III, p. 117-126. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 453. — [8] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 307, n. 2.

taillés et concordants de Rufin, de Socrate et de Sozomène, confirmée par une lettre de Constance aux princes d'Axoum. Il est même certain qu'avant cette conversion générale, les fréquentes relations maritimes et commerciales de l'Égypte avec les côtes de l'Yémen et de la Troglodytique avaient déjà conduit dans ces régions des chrétiens qui s'y étaient établis : ils aidèrent saint Frumence à opérer quelques conversions parmi les indigènes, mais la conversion totale des Axoumites ne doit prendre place que vers l'an 330, après le voyage de Frumence à Alexandrie et son retour à Axoum comme évêque [1]. Dans sa continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (I, IX), Rufin nous a conservé un récit curieux, puisé par lui à bonne source et dont l'ensemble est incontesté, malgré quelques erreurs sur la géographie des pays du sud et de l'est [2].

In ea divisione orbis, quæ ad prædicandum verbum Dei, sorte, per apostolos celebrata est, cum aliæ aliis provinciæ obvenissent, Thomæ Parthia et Matthæo Ethiopia, eique adhærens citerior India Bartholomæo dicitur sorte decreta. Inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet, multis variisque linguis et gentibus habitata; quam velut longe remotam nullus apostolicæ prædicationis vomere impresserat; quæ tamen temporibus Constantini, tali quadam ex causa semina fidei prima suscepit.

Metrodorus quidam philosophus, inspiciendorum locorum et orbis perserutandi gratia, ulteriorem dicitur Indiam penetrasse. Cujus exemplo invitatus Meropius quidam, Tyrius philosophus, simili ex causa, adire Indiam voluit, habens secum duos puerulos, quos liberalibus litteris, utpote propinquos, instituebat; quorum, unus qui erat junior, Ædesius, alter Frumentius vocabatur. Igitur pervisis et in notitiam captis his quibus animus pascebatur, cum philosophus redire cœpisset, aquæ vel cæterorum necessariorum causa, ad portum quemdam navis qua vehebatur applicuit [3]. Moris est inibi barbarorum, ut si quando fœdus sibi cum Romanis turbatum vicinæ nundiaverunt gentes, omnes qui apud eos ex Romanis inventi fuerint jugulentur. Invaditur navis philosophi, cuncti cum ipso pariter perimuntur; pueruli reperti sub arbore meditantes et lectiones suas parantes, barbarorum miseratione servati, ducuntur ad regem. Horum ille alterum, id est Ædesium sibi pincernam fecit; Frumentio vero, quem quasi perspicacem deprehenderat et prudentem, rationes suas scriniaque commisit, ex quo et honore magno apud regem habiti et inamore.

At vero moriens rex uxorem cum parvulo filio regni reliquit hæredem; adolescentibus autem quid vellent agendi dedit liberam facultatem; quos tamen regina suppliciter exorat, tanquam quæ nihil haberet in toto regno fidelius ut secum, usquequo adolesceret filius, regendi regni sollicitudinem partirentur, et præcipue Frumentium, cujus prudentia ad moderandum sufficeret regnum : nam alius fidem puram et sobriam mentem simpliciter exhibebat. Idque dum agerent et regni gubernacula Frumentius haberet in manibus, Deo mentem ejus et animos instigante, requirere sollicitus cœpit, si qui inter negotiatores romanos christiani essent, et ipsis potestatem maximam dare, ac monere ut conventicula per loca singula facerent, ad quæ romano ritu, orationis causa, confluerent; sed et ipsa multo magis eadem facere, et ita cæteros cohortari, favore et beneficiis invitare, præstare quidquid opportunum fuisset, loca ædificiis aliaque necessaria præbere, et omnino gestire ut christianorum ibi semen exsurgeret. Sed cum regius puer adolevisset, qui procurationem regni gerebant, expletis omnibus et ex fide traditis, multum licet detinentibus et rogantibus ut manerent, regina vel filio ad orbem tamen nostrum revertuntur. Ædesio festinante Tyrum, parentes propinquosque revisere, Frumentius Alexandriam pergit, dicens æquum non esse opus occultare dominicum. Igitur rem omnem ut gesta est exponit episcopo, ac monet ut provideat virum aliquem dignum, quem congregatis jam plurimis christianis, et ecclesiis constructis in barbarico loco, episcopum mittat. Tum vero Athanasius, nam is nuper sacerdotium acceperat, attentius et propensius Frumentii dicta gestaque considerans, in concilio sacerdotum ait : « Et quem alium inveniemus virum talem, in quo sit Spiritus Dei sicut in te, qui hæc possit implere? » Et tradito ei sacerdotio, redire eum cum Domini gratia unde venerat jubet. Qui cum episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a Deo virtutum gratia dicitur, ut signa per eum apostolica fierent, et infinitus numerus barbarorum converteretur ad fidem. Ex quo in Indiæ partibus et populi christianorum et ecclesiæ factæ sunt et sacerdotum cœpit. Quæ nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Ædesio Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus.

La date de ces événements peut faire l'objet de quelques discussions. Au dire de l'historien Socrate [4], le christianisme n'aurait pas pénétré dans l'Inde intérieure avant l'époque de Constantin. S'il entend par là le royaume axoumite, Métrodore, qui paraît avoir été en rapport avec Constantin et lui avait offert les objets de curiosité rapportés de son voyage, aura dû visiter ces contrées vers l'année 324 à 325. Rufin fait ordonner Frumence dès le début de l'épiscopat de saint Athanase, *nam is (Athanasius) nuper sacerdotium susceperat;* or l'ordination d'Athanase est de 328 et le séjour des deux jeunes Tyriens à la cour ne peut guère être moindre d'une quinzaine d'années. Le *nuper* de Rufin, comme le νεῶστι de Socrate, mérite correction; l'ordination de Frumence dut avoir lieu peu avant 340 ou peu après 346, car dans l'intervalle de ces six années Athanase fut absent d'Alexandrie.

Le navire qui portait Mérope de Tyr relâcha probablement dans une baie voisine de l'archipel de Dhalak, près de Massaouah [5]. Ædesius et Frumence auront remonté des rivages de la mer Rouge vers Axoum par les plateaux du Tigré, en quatre ou cinq jours de marche. Les mesures prises par les deux Tyriens, lorsque la faveur royale leur eut permis d'agir ouvertement pour l'avantage des négociants gréco-romains, nous montrent clairement que les rois d'Axoum mesuraient étroitement aux étrangers le droit de pratiquer leur culte dans le royaume; quant à parler en public de leurs croyances, il semble qu'il n'en était même pas question. *Requirere sollicitus cœpit (Frumentius) si qui inter negotiatores romanos christiani essent.*

Au retour du voyage à Alexandrie, Frumence et ses collaborateurs travaillèrent avec tant de succès à l'établissement du christianisme chez les Axoumites, qu'en peu d'années il s'éleva une Église florissante et Frumence fut désigné sous le nom de *Kedus Faramanatos*, dit *Kasateberhan* (l'illuminateur). Ces événements s'accomplirent sous le règne des deux frères Aïzanas et Saïzanas [6]. Ces succès sont constatés, non seulement par les *senkassars* éthiopiens, mais par une lettre de l'empereur Constance adressée en 356 aux deux rois d'Axoum précités [7]. A cette date,

[1] J.-A. Letronne, *op. cit.*, p. 25; Rufin, *Hist. eccl.*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. XXI, col. 479; S. Athanase, *Apol. ad Constantium*, c. XXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 636. — [2] J. Dermey, *Introduction et restauration du christianisme en Abyssinie (330-480)*, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 1895, p. 5-6. — [3] Relâche à Adoulis, vraisemblablement. — [4] Socrate, *Historia ecclesiastica*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 125. — [5] Massaouah est à environ 160 kilomètres d'Axoum. — [6] On les nomme aussi Abraha et Atsabaha et dans le synaxaire éthiopien : Ela-Auda et Ela-Azguagua. — [7] S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, 31, *P. G.*, t. XXV, col. 636.

saint Athanase était fugitif, déclaré par Constance ennemi de l'État et, à ce titre, la cour impériale se préoccupa du rôle rempli par le grand docteur orthodoxe dans l'affaire de la mission abyssinienne. Cette lettre, dont l'authenticité est au dessus de tout soupçon [1], donnerait lieu de croire que les deux princes auxquels elle était adressée pratiquaient le christianisme. Cependant nous possédons une inscription d'Aïzanas par laquelle on voit qu'il était païen [2]. Il s'y qualifie seul du titre de roi, mais il mentionne ses deux frères Saïzanas et Adéfas.

A l'époque où Constance écrivait au roi d'Axoum, saint Athanase, fugitif, se disposait à tenter une dernière démarche conciliatrice auprès de l'empereur. Une copie de la lettre venue entre ses mains l'induisit à composer une *Apologie*, dans laquelle il inséra le texte de la lettre en question; la voici :

« Constance, vainqueur, très grand, auguste, à Aïzanas et Saïzanas.

« La connaissance du Dieu suprême est pour nous l'objet de notre pensée et de notre zèle le plus grand. Il faut, croyons-nous, que les hommes de notre temps partagent notre préoccupation, afin de conduire leur vie au terme de l'espérance, sachant ce qu'il y a de mieux touchant la Divinité et ne différant en rien dans la recherche de la justice et de la vérité. Vous jugeant dignes de la même bienveillance dont jouissent les Romains et vous associant aux mêmes mesures, nous ordonnons qu'un seul et unique dogme domine dans les Églises.

« Envoyez donc l'évêque Frumence en Égypte par le chemin le plus direct auprès de l'évêque Georges et de ses collègues égyptiens qui sont les maîtres de l'ordination et les juges de la doctrine. Vous savez, sans doute, à moins que vous ne soyez seuls à ignorer ce que tous savent, que Frumence est la créature d'Athanase et celui-ci, couvert de crimes, n'a pu s'en justifier; il est donc tombé de son siège et il erre d'une province à l'autre, s'imaginant prouver son innocence par ce moyen.

« Si Frumence obéit volontiers avec l'intention de rendre compte de toute sa conduite, il prouvera par sa soumission son orthodoxie; qu'il soit jugé sur sa vie entière et produise ses raisons devant ceux établis pour en connaître Ceux-ci le rétabliront s'il est digne d'être rétabli, mais s'il hésite, s'il se dérobe, la preuve sera tenue pour faite que, docile aux enseignements d'Athanase, il en partage les fausses doctrines touchant la Divinité et n'est pas moins criminel que son maître.

« Nous appréhendons qu'Athanase, ayant gagné Axoum, n'y corrompe autour de lui par ses discours séducteurs et impies, destructeurs des Églises, perturbateur des communautés, blasphémateur du Dieu suprême; bien plus, qu'il ne fournisse au peuple l'occasion d'un bouleversement. Si Frumence est dûment averti, il ne pourra que gagner beaucoup dans la conversation du vénérable évêque Georges, il trouvera un semblable entretien chez les autres évêques et reconnaîtra la justesse de cette doctrine.

« Que Dieu vous garde, frères très honorés! »

Cette lettre fut écrite peu après la deuxième expulsion violente d'Athanase de son siège d'Alexandrie (355). Frumence était alors un personnage assez considérable pour que sa prédication pût contrecarrer la propagande arienne et provoquer l'intervention impériale. Peut-être Constance escomptait-il la déférence des princes axoumites, afin d'envoyer Théophile de Dibous importer l'hérésie arienne à Axoum [3]; il dut y renoncer. Frumence demeura pacifiquement sur son siège, néanmoins il est fort aventureux de parler des « grands effets de conversion et de salut » opérés par lui et « des oratoires grecs, d'abord privés, qui devinrent des églises et des centres de jour en jour accrus et multipliés ». Ces affirmations sont, à leur manière, aussi vagues que les légendes qu'elles prétendent remplacer. La mort, qui enleva Constance en 361, ne lui donna pas le temps de revenir à la charge.

V. Théophile de Dibous. — Vers le même temps où l'évêque Frumence implantait le christianisme chez les Éthiopiens, dans la partie nord de l'Abyssinie, l'empereur Constance se consolait de l'échec de ses projets par l'envoi d'une mission au sud de l'Arabie appelée alors Arabie Heureuse. Là se trouvait un établissement politique que, pour plus de commodité, nous nommerons le royaume des Homérites ou Himyarites et comprenant tout l'angle sud de la péninsule arabique, jusqu'à Moka et Aden, avec des ramifications d'influence s'étendant sur la côte africaine jusqu'à Zanzibar et au delà. C'était un État sinon prospère, du moins obstiné à vivre; le siège de Meriaba [4], la destruction d'Aden ne l'ébranlèrent pas, ces Arabes continuèrent à servir d'intermédiaires entre l'Inde et l'Égypte. La mission envoyée par Constance et relatée par l'arien Philostorge était conduite par un certain Théophile appelé l'*Indien*, parce que, né dans l'Inde, il avait été envoyé très jeune en otage à Constantinople par les *Dibeni*, ses compatriotes, dont le pays était une île appelée Dibus ou Dibous, de laquelle ils tiraient leur nom [5]. On ne sait ce que c'est que cette île de Dibous, identifiée tantôt avec Socotora, tantôt avec Diu, tantôt avec une des îles de la côte abyssinienne, mais Théophile en savait plus que nous sur ce point, puisque, sa mission terminée, avant de rentrer dans l'empire, il voulut revoir son île natale. Il eut la satisfaction d'y trouver des chrétiens et la mortification d'avoir à les gourmander, car il trouva mauvais qu'ils demeurassent assis pour entendre la lecture de l'évangile. Il les confirma dans la *vraie* doctrine [6], c'est-à-dire l'arianisme, qui s'y trouvait établi, passa chez les Axoumites et retourna auprès de l'empereur.

Il s'en faut que tout soit satisfaisant dans ce récit. Baronius n'en croit rien du tout; Jacques Godefroy le tient, ou peu s'en faut, pour une fable; Tillemont le repousse sans en rien retenir et n'y voit qu'une invention de Philostorge [7]; Letronne estime que, « dans l'état actuel du récit, il est presque impossible qu'une critique un peu sévère consente à l'admettre [8] » et il résout toutes les difficultés par cette explication que : « Théophile n'étoit point né dans l'Inde, qu'il n'avoit point voyagé dans l'Inde, mais qu'ici le mot *Inde* ne désigne qu'un point quelconque des côtes méridionales de la mer Rouge, soit en Afrique, soit en Arabie. »

Ce terme *Inde* a reçu des anciens l'extension la plus arbitraire et s'appliquait abusivement aux pays situés à l'est du fleuve Indus jusqu'aux régions méridionales de l'Asie, jusqu'à l'Arabie et enfin jusqu'aux côtes éthiopiennes de la mer Rouge. Cette confusion est ancienne, mais du IIIe au VIe siècle de notre ère elle est courante. Pour y obvier, on recourut à des qualifications particulières qui furent à leur tour confondues entre elles et donnent naissance à de nouvelles erreurs, Les historiens ecclésiastiques nous montrent que

[1] I. Guidi, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie*, t. I, col. 221. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5128. — [3] Philostorge, *Hist. eccl. fragm.*, l. III, c. XLVI, *P. G.*, t. LXV, col. 481-489. — [4] Meriaba n'est autre que Saba de la Bible. — [5] J.-A. Letronne, *L'arien Théophile, dit* l'Indien, *a-t-il été réellement envoyé dans l'Inde par l'empereur Constance dans l'intérêt de sa secte*, dans *Matériaux pour l'histoire*, p. 111-141. — [6] L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, p. 313, note 1, conjecture que les chrétiens de Dibous pourraient avoir été des néophytes de Frumence, auquel cas il n'eussent pas été ariens. — [7] *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, t. VII, p. 289. — [8] J. A. Letronne, *op. cit*, p. 114.

l'Inde éthiopienne et arabe était distinguée par les mots ἐνδοτέρω ou ἐνδοτάτω, dont Socrate, Sozomène et Philostorge font usage pour désigner l'Éthiopie et le pays des Homérites. Ici le mot « intérieure » est relatif à l'empire romain. Or, c'est la même expression qu'emploie Cosmas Indicopleustes pour désigner l'*autre Inde*. Lui aussi parle d'une *Inde intérieure* et avec un sens opposé à celui que les historiens ecclésiastiques donnent à ce mot. De là, on le comprend, une foule de méprises; en voici un exemple caractéristique.

Socrate et Sozomène racontent le voyage de Métrodore dans l'Inde intérieure sur les côtes d'Éthiopie et d'Arabie, voyage dont nous avons parlé. Or Théodoret, relatant le même fait, emploie les mots ἡ ἐσχάτη Ἰνδία, et Rufin, ceux de *India ulterior*, et tous les deux ont évidemment voulu désigner le « continent de l'Inde »; mais le récit détaillé de Socrate et de Sozomène prouve que l'erreur n'est pas de leur côté; elle provient de ce que Rufin et Théodoret ont interprété dans l'autre sens le mot « intérieure » de l'original qu'ils avaient sous les yeux. Théodoret a fait la même faute à l'occasion de saint Frumence. Selon lui, ce saint personnage, ayant envie de visiter la « dernière Inde », τὴν ἐσχάτην Ἰνδίαν, et ne se laissant pas effrayer par les périls de la grande mer, τοῦ μεγάλου πελάγους καταφρονήσας, alla répandre la lumière de l'évangile dans cette contrée lointaine. Il est clair que Théodoret a voulu parler ici de l'Inde, et cependant c'est un fait démontré, que ce sont les Abyssins et non les Indiens que saint Frumence a convertis. Philostorge a commis la même erreur, il a été dupe de la signification équivoque d'un terme géographique, ce qui explique comment il a laissé dans son récit une circonstance qui, à elle seule, dénonce cette erreur : je veux parler de la qualité d'*otage* qu'il donne à Théophile de Dibous. Inacceptable si elle s'applique à une contrée quelconque de l'Hindoustan, elle est naturelle si elle s'entend de la côte d'Éthiopie vers Adoulis et Axoum. On voit des prisonniers axoumites orner le triomphe de l'empereur Aurélien, on voit de même les Romains faire alliance avec les peuples des côtes de l'Éthiopie et de l'Arabie, leur envoyer des ambassades et en recevoir d'eux. Un rescrit de Constance, relatif à ceux qui se rendent dans ces parages, montre que les relations étaient fréquentes. Nous savons que des vaisseaux romains stationnaient dans la mer Rouge pour défendre les bâtiments de commerce contre les pirates arabes et assurer la perception des droits imposés à certains ports; de là à s'assurer de quelques habitants d'une île voisine à titre d'otages, il n'y a qu'un pas. Enfin, nous savons que Philostorge, arien convaincu, saisit toutes les occasions qui s'offrent à lui de grandir le rôle et d'étendre le domaine de l'arianisme. Il serait bien aise de laisser entendre que c'est Théophile de Dibous qui a initié les Axoumites au christianisme, alors que nous savons que c'est Frumence; ce n'est pas assez, il confond de bonne foi ou intentionnellement les deux acceptions du mot Inde, ce qui lui permet d'étendre les conquêtes ariennes dans la direction de l'Indus, alors que Théophile, né sur les bords de la mer Rouge, ne s'en était pas écarté. Il y a plus. Saint Grégoire de Nysse applique à ce même Théophile, dit l'*Indien*, l'épithète de Théophile le *Blemmye*, dénomination qui s'appliquait aux riverains de la mer Rouge depuis Bérénice jusqu'à Adoulis. Enfin, ce Théophile *le Blemmye* est désigné par le concile de Constantinople de 358 sous la qualification de Théophile le *Libyen;* or ces deux épithètes, *Blemmye* et *Libyen*, fixent positivement le sens qu'il faut donner à celle d'*Indien*; elles nous montrent que Théophile était né en Éthiopie et non dans l'Inde.

Né en Éthiopie, livré en otage à Constantinople, Théophile devenait un précieux instrument dans les mains de Constance, désireux d'envoyer une mission arienne chez les Axoumites et en Arabie. La mission n'est attestée que par le seul Philostorge, de qui le zèle religieux aura, une fois de plus, guidé la plume dans l'intérêt de l'arianisme; mais la concordance des époques est décisive. La lettre de Constance à Aïzanas et à Saïzanas n'est plus seulement attestée par l'insertion qu'en fit saint Athanase dans son *Apologie*, mais encore par l'inscription d'Axoum, qui renferme le récit des victoires de ces deux princes. L'envoi de la lettre et l'envoi de la mission sont une double forme de l'intervention de Constance en 356; les historiens ecclésiastiques ont passé ces deux graves démarches sous silence pour une raison analogue à celle qui guidait Philostorge. Celui-ci exagérait les faits relatifs à l'arianisme, ceux-là taisaient le plus possible ces faits, dans le désir de diminuer l'importance de l'hérésie. Il est fort possible qu'en donnant à Théophile l'épithète de Blemmye, saint Grégoire de Nysse ait été bien aise de lancer une épigramme; les Blemmyes, peuplade bien connue de son temps, jouissaient d'une réputation déplorable, le pillage, la rapine étaient leur seul métier et rappeler l'origine blemmye de Théophile, c'était faire pressentir les méthodes d'apostolat de l'évêque arien.

Théophile, natif de l'île de Dibous, avait été envoyé comme otage à la cour de Constantin (323-337), où il reçut une éducation chrétienne et même une formation ascétique. Eusèbe de Nicomédie († 341 ou 342) le promut au diaconat, mais ce ne fut qu'à la veille de sa mission éthiopienne qu'il reçut la consécration épiscopale. Ce que nous apprend Philostorge à son sujet est, on l'a vu, sujet à caution. Nous n'avons que les extraits faits dans l'ouvrage de Philostorge par Photius; heureusement Suidas nous a laissé quelques pages intéressantes et c'est au moyen de ces sources que H. de Valois a pu reconstituer, presque en entier, le récit de la mission de Théophile auprès du roi des Homérites.

Fertur Constantium legatos misisse ad eos qui nunc Homeritæ, olim Sabæi, vocantur, eo concilio ut ad veram pietatem illos traduceret. Proinde magnificis muneribus et blanda verborum persuasione regem illius gentis sibi conciliare statuit atque ex eo statim opportunitatem nactus, religionis ibi semina spargere. Postulavit etiam ut Romanis illuc navigantibus et regionis incolis qui ad Christi fidem converti vellent ecclesias ædificare liceret. Dedit etiam legatis magnam vim pecuniæ quam ædificandis ecclesiis impenderent. Hujus porro legationis princeps erat Theophilus Indus, qui olim quidem, Constantino imperium administrante, admodum juvenis obses παρὰ τῶν Διβένων missus fuerat ad Romanos. Horum regio Dibous insula est. Incolæ vero ipsi quoque Indi cognominantur. Porro hunc Theophilum veram de Deo opinionem amplexum esse, sed et monasticam vitam elegisse et ad gradum diaconi promotum esse, Eusebio sacras ei manus imponente. Postea vero cum legationem hanc obeundam suscepisset, a suæ communionis hominibus episcopali dignitate eum ornatum esse.

Ceterum Constantius, cum eam legationem magnificam et valde graciosam esse vellet, ducentos equos ex Cappadocia generosissimos navibus impositos multaque alia dona, partim ad conciliandam admirationem, partim ad alliciendos animos misit. Theophilus igitur, cum ad Sabæos venisset, gentis principi persuadere conatus est ut Christum coleret et a gentilium errore recederet. Et Judæorum quidem solita fraus ac malitia in profundissimum silentium sese abdere coactæ sunt, cum Theophilus, admirandis operibus editis, fidem Christi invictam esse semel atque iterum ostendisset. Legatio vero felicem exitum sortita est, cum princeps

gentis illius sincero animo ad veram pietatem transiisset, et tres ecclesias in ea regione ædificasset. Ex illis autem ecclesiis, unam quidem in metropoli totius gentis quam Tapharam (= Safar) vocant ædificavit. Aliam vero ecclesiam in eo loco in quo romanum erat emporium ad exteriorem Oceanum vergens; vocatur autem hic locus Adene (= Aden). Tertiam denique ecclesiam in altera regionis parte exstruxit ubi Persicum est emporium celebre, in ostio maris Persici, quod inibi est situm (= *Ormuz*, à l'entrée du golfe Persique; cependant cette contrée ne faisait pas partie du royaume homérite).

At Theophilus, cum apud Homeritas singula prout poterat et prout temporis ratio sinebat, ordinasset et ecclesias dedicavisset, et ornamentis quibus poterat exornasset, ad insulam Dibous navigasset, atque ad alias Indiæ regiones perrexit multaque quæ apud illos non rite fiebant emendavit. Nam et lectiones Evangelii audiebant sedentes et alia quædam peragebant quibus divina lex repugnabat. Theophilus vero, cum singula apud eos, juxta sanctiorem ruam Deoque magis acceptum correxisset Ecclesiæ quoque dogma confirmavit : neque enim circa divini Numinis cultum ulla egebant emendatione, utpote qui ab ultima antiquitate constantissime Filium alterius a Patre substantiæ profiterentur.

Philostorge semble ignorer, du reste, que la contrée des Homérites, où Théophile de Dibous a fondé deux grandes Églises, celles de Safar et d'Aden, avait déjà reçu l'Évangile. Dès le temps d'Abd-Kelal, c'est-à-dire au IIIe siècle, ce prince, déjà chrétien, favorisait la religion nouvelle, au dire des historiens arabes Abou'l-Féda et Hamza [1]. Fresnel, Caussin de Perceval [2] et E. Carpentier [3] admettent ce fait. Marthad et Wakia, deux de ses successeurs, furent très bien disposés envers le christianisme; c'est sous le règne de l'un d'eux que Théophile vint prêcher et demander la liberté du culte chrétien tant pour les marchands romains établis dans le pays que pour les indigènes qui désireraient se convertir. Le roi inclinait vers la vérité, dit Philostorge, mais il est évident qu'il ne se convertit pas. Le gouvernement, dans ce pays, paraît avoir oscillé entre le judaïsme et l'ancien culte sabéen. La dernière inscription royale qui contienne des formules païennes est de l'année 281; le judaïsme finit par prendre le dessus, les inscriptions juives se rencontrent en 378, 448, 458, 467. Peu après le temps où nous sommes, la dynastie locale l'avait adopté. Les chrétiens du Yémen demeurèrent fort isolés [4].

VI. Nouveaux apôtres. — Dans la deuxième moitié du Ve siècle, sous le règne de l'empereur d'Éthiopie Al Amêda (455-495), arrivèrent à Axoum des prédicateurs, appelés les neuf saints de Rome, *romawiân*, c'est-à-dire les envoyés de la nouvelle Rome, qui était Constantinople, ou, plus simplement, venus d'Égypte. Vraisemblablement ce n'étaient pas les seuls. Le patriarche Mendez [5] admet que Al Amêda régnait dans les années qui ont suivi le concile de Chalcédoine (451); or, on sait quel bouleversement ce concile détermina parmi les moines d'Égypte et de Syrie, quelles persécutions furent exercées contre une partie d'entre eux; il n'y a plus à être surpris de voir ceux-ci se réfugier en Abyssinie, et cette invasion pacifique coïncida avec les progrès du christianisme en Éthiopie et la conversion du négus [6]. La date de cette conversion n'est pas facile à préciser. On ne saurait prendre au sérieux l'assertion des synaxaires qui nous représentent les neuf saints comme ayant reçu l'habit religieux des mains de saint Pakhôme († 349). Une autre indication, de provenance légendaire aussi, mais plus conciliable avec les faits certains, c'est que le roi Kaleb, avant son expédition transmarine de l'année 524, alla consulter un reclus qui menait cette vie depuis quarante-cinq ans, et ce reclus serait abba Pantalewon, un des neuf saints. Ceci reporterait au delà de l'année 480 l'arrivée de ceux-ci et nous rapprocherait des temps immédiatement postérieurs au concile de Chalcédoine.

Les noms des neuf saints ont été conservés grâce au culte qui leur est rendu et aux églises qui leur sont dédiées dans le Tigré, à Axoum et aux alentours; ce sont : abba Michaël, dit Aragâwi ou le vieillard; abba Pantaléwon, abba Isaac, dit Garimâ; abba Afsé; abba Gaba; abba Alêf; abba Yemata ou Mata; abba Likanos et abba Sâmâ. Ces religieux, dévoués aux doctrines d'Eutychès et partisans de Dioscore, envahirent l'Éthiopie et, par eux-mêmes comme par leurs disciples, implantèrent le monophysisme qui a duré jusqu'à nos jours [7]. L'orthodoxie enseignée par Frumence, écho de la parole d'Athanase, avait résisté aux prières impératives et aux tentatives ariennes de l'empereur Constance; mais après la mort de Frumence, on n'a aucun indice que les communautés fondées par lui fussent prospères; on peut croire qu'elles végétèrent sans direction bien ferme et eurent à souffrir des retours offensifs du paganisme local ou du judaïsme, dont on a retrouvé des traces si nombreuses dans l'histoire des Éthiopiens supérieurs; il est certain que les chroniques, liturgies, poésies sacrées de l'Abyssinie ne contiennent rien, de 380 à 480, qui fasse supposer la continuation et l'efflorescence d'une vie chrétienne et d'une hiérarchie ecclésiastique, dans la contrée évangélisée par Frumence. Les conciles, tenus à Alexandrie et ailleurs, ne mentionnent jamais l'évêque ou le métropolitain d'Axoum; aucun fait de persécution ou d'apostasie violente n'est signalé dans les annales du pays. Seuls, cinq ou six noms de métropolitains de fantaisie se trouvent inscrits sur des listes dont le vague et l'incertitude le disputent aux erreurs et aux remaniements des listes royales. On est donc autorisé à conjecturer une éclipse ou une disparition à peu près complète de l'Évangile dans ces régions abyssiniennes, dont Théophile et Cyrille d'Alexandrie semblent s'être désintéressés. Pareil abandon ne pouvait que favoriser le sabéïsme et le mosaïsme, et lorsque, sous le roi Al Amâda, les neuf saints et leurs compagnons entreprirent la rechristianisation de la contrée, ils opérèrent sans préoccupation de l'ancienne orthodoxie, dont les derniers représentants avaient probablement disparu. L'Église éthiopienne fut monophysite.

Vers le temps de cette évangélisation, le roi d'Axoum fit la guerre au roi d'Hymiar. Voici le récit de Jean d'Éphèse, rafraîchi par Jean Malala : « Il arriva que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre, puis avec un autre roi d'Hymiar, nommé Dimioun. Le roi des Éthiopiens, nommé Aïdoug, fit vœu de se faire chrétien, s'il remportait la victoire sur son ennemi. Ayant vaincu et tué Dimioun, le roi Aïdoug demanda à Justinien un évêque et des prêtres. Un saint moine appelé Phirmounara leur fut accordé comme chef de la mission. Aïdoug reçut le baptême; une foule d'églises furent bâties à cette occasion [8]. » Revisons d'abord les noms propres. Aïdoug ou Aïdog, de Jean d'Éphèse, est devenu Adad chez Théophane, Andas chez Jean Malala, et H. Salt, plus tard le P. Carpentier, l'identifient avec El Amâma [9]. Le roi Dimioun est le Damianos des Homérites, différent de Dheu-Nowas. L'histoire de ce dernier suppose tou-

[1] Schultens, *Imper. Ject.*, édit. Berlin, p. 33. — [2] Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 107. — [3] *Acta sanctorum*, 24 octobre, p. 661 sq. — [4] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 313-314. — [5] *Hist. Ethiop.*, l. I, c. XXXI sq. — [6] Deramey, *op. cit.*, p. 25. — [7] I. Guidi, dans *Dict. d'hist.*, t. I, col. 212. — [8] Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 359. — [9] *Acta sanct.*, oct. t. XII, p. 299 sq.

jours qu'un certain temps avant les années 520-523, une intervention éthiopienne s'était produite dans les affaires de l'Hymiar, que le pouvoir avait été enlevé à l'ancienne dynastie et remis, par les princes axoumites, à une autre famille princière. Jean Phirmounara est tout bonnement Jean le Paramonaire, c'est-à-dire le concierge ou le bedeau de l'église Saint-Jean à Alexandrie. Quant à Justinien, mis en cause dans ce récit, le plus sage est d'y renoncer, car il n'est pas bien certain qu'il fût né; on peut mettre à sa place Justin Ier.

Au commencement du VIe siècle, Cosmas Indicopleustes passa à Adoulis. « Il y avait, écrit-il, des églises, des prêtres et un grand nombre de chrétiens dans toute l'Éthiopie, à Axoum et dans les régions environnantes[1]. » Al Amâma était mort à cette époque, et, sans prendre parti dans l'imbroglio des listes royales éthiopiennes [2], on peut admettre que le roi Kaleb régnait dans le premier quart du VIe siècle. Du moment qu'on retire à Kaleb, pour les reporter à Al Amâma, les renseignements cités plus haut d'après la *Chronique* de Jean Malala, il ne reste pour le règne de Kaleb-Elesbaas que le récit de son intervention armée et de ses succès dans le pays des Homérites, à la suite des massacres du Nedjran, au royaume du Yémen, par Dhû-Nowas. Cette intervention n'a rien pour nous surprendre quand on se rappelle que Kaleb était chrétien zélé et disposé à se faire le défenseur de ses coreligionnaires persécutés. Nous reparlerons de cette expédition du négus abyssin dans un prochain paragraphe.

Il n'y a guère à tirer des inscriptions axoumites pour l'histoire des progrès du christianisme en Éthiopie, si ce n'est que toutes, aussi bien celles qui sont en ghéez que celles qui sont en sabéen ou en grec, supposent le paganisme officiel. On peut constater une distance assez considérable entre les textes épigraphiques écrits en sabéen et ceux écrits en ghéez; cette dernière langue semble fixée au Ve siècle. Or, c'est du IVe au Ve siècle que la traduction des livres saints a paru en ghéez [3]. Quelle fut la part réelle des moines venus d'Égypte dans cette évangélisation monophysite présidée par l'évêque Jean? Les synaxaires et les chroniques leur font une large part dans la prédication qui s'étendit depuis les bords du Mareb jusqu'aux montagnes du Choa (Sas ou Sason dans les inscriptions). On leur fait encore honneur chez les Abyssins de la construction d'édifices importants représentés par les ruines fameuses d'Yaha (Aua), il faut renoncer à y attacher le nom d'abba Afsé, l'un des neuf saints. Les empreintes prises par Th. Bent permettent d'affirmer que ces débris gigantesques sont d'origine sabéenne.

VII. Chez les Blemmyes. — Quand Dioclétien se fut résolu à ramener à huit étapes en arrière les troupes romaines établies au delà de la première cataracte du Nil, tout le pays ainsi évacué et désigné sous le nom de Dodécaschène fut occupé par une peuplade barbare qui se trouva désormais proche de la frontière d'Égypte. Il y eut même deux peuplades distinctes : les Nobades, qui représentaient, à un moindre degré de civilisation, les anciens Éthiopiens de Napata et de Méroé, et les Blemmyes, plus sauvages encore, vivant de rapines et ne dédaignant pas de s'abattre parfois sur les villes de la vallée du Nil.

L'horreur qu'ils inspiraient était grande et des légendes saugrenues couraient sur eux. On les faisait venir tantôt de l'Afrique centrale, tantôt du côté de Méroé et de l'Astaboras [4]. Cette dernière notion était devenue classique et on la répéta indéfiniment, même au Ve et au VIe siècle [5]; cependant les chroniqueurs et les voyageurs, mieux renseignés, s'accordent à les placer au-dessus de Syène et des cataractes [6]. Palladius, parlant des évêques bannis en 406 par suite de leur attachement à saint Jean Chrysostome, fait mention de l'exil d'un évêque à Syène, dans le voisinage des Blemmyes et des Éthiopiens [7]. Vers la même époque (407-425), Olympiodore visita le pays des Blemmyes, qui habitaient la vallée du Nil, depuis Syène jusqu'à Primis, dernière ville de leur domination : il nomme quatre autres de leurs villes, Phœnicon et Chiris (= Chérab?), Thapis (= Taphis, de l'*Itin. Anton.*) et Talmis (= Khalabscheh). Peuple nomade et errant, les Blemmyes n'ont sans doute pas toujours occupé le même pays; leur demeure primitive était près d'Axoum et d'Adoulis, ensuite ils se répandirent vers la Nubie et finirent par se fixer dans les vastes déserts qui s'étendent à l'orient de l'Égypte vers la mer Rouge [8]. On peut faire bon marché des historiettes mises en circulation par la *Chronique pascale*, au dire de laquelle l'empereur Dèce envoya, pour combattre les Blemmyes et les Nobades, des serpents venimeux, tandis qu'il lâchait des lions contre les Arabes. Vopiscus rapporte, dans la *Vie d'Aurélien*, que cet empereur vainquit, vers l'année 274, les Blemmyes qui s'étaient mis à la solde du tyran Firmus lorsque celui-ci gouvernait l'Égypte. Aurélien les défit donc au même titre que les légions romaines qui servaient son rival.

L'instabilité d'une peuplade vagabonde ne permet pas de dire avec certitude que le nom s'applique à une race nettement délimitée, car ce nom de Blemmyes semble avoir été appliqué sans beaucoup de scrupule. On a la preuve que les auteurs du commencement de notre ère l'appliquaient à des peuples qui, eux-mêmes, s'en donnaient un autre. Les anciens ne répugnaient pas à étendre le nom particulier d'un peuple à une multitude d'autres peuples dont ils ignoraient la dénomination particulière, mais qui leur paraissaient avoir les mêmes mœurs et les mêmes habitudes. Le géographe Ératosthène donnait en général le nom de Blemmyes aux peuples qui habitaient le désert entre le Nil et les Troglodytes sur la mer Rouge, depuis l'Égypte jusque vers Méroé [9]; Théocrite, à peu près vers le même temps, les étendait jusqu'aux sources du Nil, c'est-à-dire jusqu'en Abyssinie [10]; la même opinion se retrouve dans le vers que leur a consacré Denis le Périégète, dont l'ouvrage n'est qu'un abrégé en vers homériques de la géographie d'Ératosthène [11].

Les classifications artificielles prévalurent longtemps aux dépens de la réalité historique et condui-

[1] *Cosmographia*, III, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 169. — [2] E. Drouin, *Les listes royales éthiopiennes et leur autorité historique*, dans *Revue archéologique*, 1882, p. 98 sq., 153 sq., 206 sq. — [3] R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, dans *Journal asiatique*, 1881, t. XVII. — [4] E. Revillout, *Mémoire sur les Blemmyes*, p. 383. — [5] *Ibid.*, p. 383. — [6] Ammien Marcellin, édit. 1681, p. 13 et 14; Claudien, *Carmen de Nilo*, vers 19; *Etymologicum magnum*, au mot : Βλεμυες, édit. Sturz, p. 180, ligne 40; Sulpice Sévère, *Dialog.*, I, c. XV. — [7] Palladius, *De vita S. Johannis Chrysostomi* : Παλλάδιον δὲ Βλεμμύων ἢ Αἰθιόπων ἐκ γειτόνων φρουρεῖθαι Συήνην καλούμενον τὸ χωρίον. Baronius a mal compris ce passage, il a rapporté le génitif Βλεμμύων au mot ἐπίσκοπος sous-entendu, tandis qu'il dépend de ἐκ γειτόνων. Ce qui a permis d'imager un évêque des Blemmyes en 406. — [8] Et. Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, t. II, p. 131. Dans les *Actes des martyrs de Raïthe*, monastère près du mont Sinaï, on lit que les Blemmyes s'embarquèrent sur un vaisseau d'Aïlah, dont ils s'étaient emparés près de la côte d'Éthiopie. *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, édit. Combefis p. 107-109. — [9] Strabon, l. XVII, p. 786. — [10] Théocrite, *Idyll.*, VIII, 114. — [11] Denis le Périégète, qui vécut vers 218.

sirent à employer le nom de Blemmyes comme désignation générique de toutes les peuplades répandues dans la vaste région située entre le Nil et la mer Rouge jusqu'au pays d'Adoulis. Mais ces peuplades elles-mêmes n'acceptaient pas du tout cette désignation en bloc et se distinguaient entre elles par des noms très différents comme nous le verrons plus loin. Le vocable commode de Blemmye a même été étendu à des peuples de l'Indoustan, puisqu'on lit dans le commentaire anonyme du *Tetrabiblos* de Ptolémée : « Les Assyriens adorent la lune; il en est de même de la plupart des Indiens, de ceux qu'on nomme Blemmyes. » C'est toujours la confusion classique entre l'Inde et l'Éthiopie, vestige de la géographie homérique entretenue par les commentaires extravagants des grammairiens d'Alexandrie et, après eux, par les chrétiens, qui avaient besoin, pour leurs systèmes sur les quatre fleuves du Paradis, d'identifier avec le Nil le Géon, dont quelques-uns faisaient l'Indus et les autres le Gange. Philostorge expose comme très probable que le Nil, né dans l'Inde, passe par-dessous la mer Indienne et la mer Rouge sans se mêler avec leurs eaux, pénètre dans le continent d'Afrique et vient ressortir par les montagnes de la Lune pour arroser l'Éthiopie et l'Égypte [1]. Voilà comment les Blemmyes ont pu être compris parmi les Indiens. En résumé, le peuple qui *s'attribua* le nom de Blemmyes habita principalement dans la vallée inférieure de la Nubie, sur les confins de l'Égypte, où le placent Olympiodore et l'inscription du roi Silco; et les peuples au sud-est, entre le Nil et la mer Rouge, jusqu'à Adoulis et Axoum, auxquels les historiens et les géographes ont appliqué en général la même dénomination, s'en donnaient certainement une autre.

Les Blemmyes envahirent le sol romain sous Probus, de 276 à 280 de l'ère chrétienne. Ils traversèrent d'abord sans encombre la partie de la Nubie qui appartenait alors aux Romains, et descendirent en Égypte jusqu'à Coptos et Ptolémaïs, dont ils s'emparèrent [2]. D'après Zosime [3], ils avaient été appelés par les habitants de Ptolémaïs, alors révoltés contre Probus, et qui aidèrent de toutes leurs forces les envahisseurs. S'il faut en croire Vopiscus, Ptolémaïs et Coptos avaient été soumis par la force par les Blemmyes. Ces derniers figurèrent dans le triomphe de Probus, en 281. A quelques années de là, d'autres Blemmyes envahissaient de nouveau le territoire romain et mirent en déroute celles des troupes de Dioclétien qui étaient cantonnées dans la Nubie.

Originaires d'une contrée située très certainement bien au delà du pays des Nobades, jusqu'alors seuls voisins immédiats du *commilitium* nubien, la poussée en avant des Blemmyes les avait amenés jusqu'aux environs de Philæ. Dioclétien leur avait cédé la place et promis un subside annuel en or, à condition qu'ils demeurassent tranquilles. Vainqueurs des Romains, les Blemmyes se jetèrent contre les Nobades, qui avaient occupé les cantonnements et les forteresses évacuées par les troupes romaines. Mamertinus y découvrait dévotement la preuve de la protection providentielle, car que pouvait-on souhaiter de plus favorable à l'empire que de voir les barbares s'entre-déchirer? L'excellent homme se réjouissait prématurément. Les Nobades furent dépossédés et se tinrent cois, les Blemmyes occupèrent donc le pays qu'avaient jusqu'alors possédé les Romains et c'est là qu'Olympiodore et les autres voyageurs les virent pendant deux siècles. Dès l'année 291 ou 292, Dioclétien ne pouvait douter qu'il faudrait voisiner avec ces très dangereux voisins et il avait imaginé quelques précautions. Philæ, devenue ville frontière, fut fortifiée avec soin par une muraille qui enveloppait l'île en entier et reçut une garnison. En outre, l'empereur calcula que la communauté de religion était de nature à entretenir l'amitié et il rendit commun aux Blemmyes et aux Égyptiens le célèbre temple d'Isis à Philæ, en même temps qu'il ouvrait les portes du sanctuaire à des prêtres pris parmi les Blemmyes. Initiée à ce culte, la peuplade s'en éprit si passionnément qu'elle ne voulut plus dans la suite l'abandonner. A des époques marquées, les Blemmyes emportaient chez eux les idoles de Philæ, ce qui s'explique par la proximité de Philæ et de Talmis, capitale des barbares, séparées seulement par cinq journées de marche. Cette procession dura jusqu'au règne de Justinien; nous en avons raconté déjà les incidents significatifs. Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot ÉGYPTE, col. 2461.

Malgré la communauté de religion, le naturel barbare l'emportait souvent sur tout le reste et les Blemmyes opéraient une rapide et fructueuse *razzia* en terre d'Égypte. Au dire d'Eusèbe, on fut obligé, sous Constantin, de lutter pour les empêcher de dévaster les frontières [4]. Lorsque ce même Eusèbe nous dit que, dès le règne de Constantin, le christianisme avait pénétré chez les Éthiopiens et les Blemmyes, ces noms désignent seulement les habitants de l'Abyssinie et de la Troglodytique, qui embrassèrent la religion chrétienne au temps de saint Frumence, et non pas des Blemmyes de la vallée du Nil. Ils étaient au contraire alors farouches païens et convertisseurs à leur manière. Souvent, leurs incursions les amenaient jusqu'auprès de Tabennîsi, le grand centre monastique, et l'auteur d'une des Vies de saint Pakhôme nous a conservé d'une de ces expéditions un intéressant récit.

« Depuis longtemps déjà un frère importunait le patriarche de Tabennîsi par ses doléances pieuses et ses aspirations ardentes et immodérées pour le martyre : « O mon père, s'écriait-il, priez Dieu pour « que j'obtienne de mourir pour lui! » Pakhôme reprit doucement son moine de ce zèle indiscret. Il ne put rien obtenir. Or, un jour, poursuivi par lui dans le monastère, il lui dit : « Mon frère, j'ai obtenu ce que « vous demandez. Vous serez pris par les barbares « Tâchez maintenant de rester ferme dans la foi. » Après deux ans, il arriva que quelques frères furent envoyés par Pakhôme vers le sud, ramasser des joncs pour fabriquer des nattes. Ce lieu était voisin de ces hommes nommés Blemmyes et non loin de là se trouvait une île couverte d'une multitude de joncs. Lors donc que les frères demeuraient en ce lieu, Pakhôme destina ce moine avide du martyre à porter aux frères divers objets nécessaires. Il l'avertit encore de s'observer lui-même avec diligence et lui dit les paroles de l'Écriture : *Ecce nunc tempus acceptabile; ecce nunc dies salutis. Nemini dantes ullam offensionem ut non vituperetur ministerium nostrum.* Cela dit, le frère reçut un âne chargé des objets et partit rejoindre ses frères. Mais arrivé plus près des déserts, des barbares, qui étaient sortis pour aller chercher de l'eau, tombèrent sur lui. Sur leur injonction, il mit pied à terre, fut garrotté et conduit à la montagne près des autres barbares, tandis qu'on soulageait l'âne de son chargement. Dès que les barbares aperçurent le moine arrivant en compagnie de l'âne, ils dirent en riant : « Viens vite, moine, et adore nos dieux comme ils le « méritent. » Ils tuèrent alors des victimes pour les offrir à leurs idoles, firent approcher le moine et voulurent le forcer à sacrifier. Il refusa, mais ils se précipitèrent sur lui, furieux et l'épée haute, le menaçant de mort s'il ne sacrifiait. Le moine fit une libation de vin, mangea des chairs consacrées. Après cela les Blemmyes le renvoyèrent. »

[1] Philostorge, *Hist.*, l. III, c. x. — [2] Vopiscus, *Vita Probi*. — [3] Zosime, l. I, c. LXXI. — [4] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. VIII.

Palladius nous apprend dans l'*Histoire lausiaque* que les Blemmyes quittèrent momentanément les environs de Syène pour recommencer en Égypte leurs ravages; dépassant beaucoup Tabennîsi, ils poussèrent jusqu'à Panopolis, où Palladius les vit, tandis qu'il visitait un des monastères de cette dernière ville. Sans nous éloigner de Panopolis, patrie de l'apa Schnoudi, nous trouvons quelques renseignements utiles dans une chronique copte, au sujet d'une invasion de Blemmyes.

« Il arriva un jour que les Blemmyes allèrent vers le nord pour s'emparer des villes et emmener avec eux les hommes et leurs bêtes de somme. Ils retournèrent ensuite vers le midi avec tout leur butin et s'arrêtèrent dans le nome de Psoï (= Ptolémaïs). Alors, mon père, l'apa Schenouti, voulut aller vers eux, à cause des captifs qu'ils avaient faits. Il traversa le fleuve et marcha du côté de l'orient vers eux. Ceux qu'il rencontra d'abord levèrent leurs lances, voulant le tuer. Dans cet instant leurs mains se roidirent et se desséchèrent comme du bois. Elles restèrent étendues sans qu'ils pussent les ramener à eux. Il en fut de même pour la seconde troupe et pour la troisième, jusqu'à ce qu'il parvînt au chef. Celui-ci, ayant vu que la puissance de Dieu était avec lui, se prosterna, l'adora et le pria de guérir les mains de ses hommes. Notre père miséricordieux fit sur eux le signe de la croix et les guérit. Le chef lui dit : « Demande moi ce que tu veux. » Notre père, l'apa Schenouti, lui dit : « Donne-moi ces hommes, ces pri-« sonniers! » Une grande crainte venant du Seigneur était descendue sur lui et sur la multitude qui l'accompagnait. Il lui accorda gratis les pauvres captifs. Schnoudi leur fit traverser le fleuve; il les mena au monastère, il les guérit tous. Quant à ceux qui avaient levé contre lui leurs lances et leurs javelots, il leur donna à tous des provisions pour la route; il se fit leur guide, les embarqua et les renvoya chez eux en paix [1]. »

L'évêque Palladius nous apprend que, banni en raison de son attachement pour saint Jean Chrysostome, il fut exilé « à Syène dans le voisinage des Blemmyes ou Éthiopiens », tandis que l'évêque Démétrius fut déporté « dans l'oasis près des Massiques ». Nous avons déjà parlé de cette peine de la déportation (voir ce mot) et fait allusion à l'événement qui arrriva à Nestorius, déporté dans l'oasis que les Coptes appellent toujours l'oasis de Ptolémaïs : ⲟⲩⲁϩⲉ ⲛ̀ⲯⲱⲓ, à une époque où les Blemmyes ravagèrent cette contrée qu'ils mirent à feu et à sang. Emmené, puis relâché, Nestorius se trouvait dans un cas fâcheux, car ses ennemis pourraient arguer contre lui qu'il avait rompu son ban; par précaution, le vieillard écrivit au préfet de la Thébaïde : « Nous demeurions dans l'oasis qu'on appelle aussi *Ibis*, quand cette oasis, mise à feu et à sang par une invasion barbare, fut totalement dévastée. Ces barbares Blemmyes, qui venaient si subitement de se précipiter sur nous, nous relâchèrent je ne sais comment, par miséricorde. Mais en même temps ils nous effrayaient par leurs menaces en nous assurant qu'il n'y avait pas de temps à perdre pour partir, parce que les Massiques devaient venir immédiatement après eux et occuper l'oasis. Nous vînmes donc en Thébaïde avec les autres captifs que les barbares, on ne sait pour quelle cause, avaient amenés avec nous. Quant à eux, ils s'en allèrent où ils voulurent; et nous, ouvertement, nous nous rendîmes à la ville de Panos [2]. »

Ce qu'étaient ces visites des Blemmyes, nous le savons aussi par un passage d'apa Schenouti [3] : « N'avez-vous pas vu ou entendu, écrit-il, ce qu'ont fait les barbares à des congrégations semblables à celle-ci, à une ville voisine de nous, à d'autres bourgs et à tous lieux [4]? La douleur, la destruction et le pillage apportés par ces ennemis aux fils de l'Église suffisent certes pour châtier et corriger les cœurs des sages, surtout après la mort violente de tant d'hommes. Il n'y a pas de doute que vous ne sachiez qu'une grande multitude est allée se submerger au fond du fleuve, que beaucoup sont morts dans la montagne, qu'on en a pris beaucoup comme esclaves, qu'on a violé les vierges, qu'on a brûlé certaines églises, pillé d'autres et que de grands maux ont été faits à nos amis, à nos frères. » Un autre fragment qui pourrait être également de Schenouti [5] ne manque pas, suivant l'usage, d'expliquer que ces épreuves sont envoyées aux chrétiens en expiation de leurs péchés. Il est curieux que cette explication serve toujours à justifier les pires violences en invoquant les plus affreuses perversions pour des époques qu'on ne manque pas, quelques siècles plus tard, de représenter comme celles de la plus pure ferveur. Il suffira de renoncer aux égarements et tout rentrera dans l'ordre, car Dieu, qui se sert des Blemmyes, n'attend que le moment de les accabler à leur tour « car ils ne croient pas et ne viennent point participer au corps et au sang de Jésus-Christ ».

Avant d'aller châtier les Blemmyes, Maximin, général de l'empereur Marcien, serait allé consulter saint Jean de Lycopolis et lui demanda s'il devait, *oui* ou *non*, combattre les Blemmyes voisins de Syène. Le saint homme, qui avait sans doute une bonne connaissance du pays et des ressources des adversaires, répondit sans hésiter : « Si tu montes de ce côté, tu les prendras, tu les vaincras, tu les subjugueras et tu te rendras illustre auprès des empereurs. » La prophétie était trop honorable à la clairvoyance du prophète pour que le biographe de Schenouti n'ait pas tenté de l'attribuer à son héros. Le seul fait à retenir, c'est probablement ceci : le comte Maximin, avant de se mettre en campagne contre les Blemmyes, chercha à tirer quelques renseignements utiles de Jean et de Schenouti, qui, établis, le premier à Assiout, le second à Athribis se trouvaient à proximité des barbares et en mesure de donner quelques bons avis.

Lors de leur prise de possession de l'oasis de Ptolémaïs, les Blemmyes n'avaient fait que passer, annonçant la prochaine arrivée et l'occupation par la tribu des Massiques; de là ils avaient pénétré dans le cœur de la Thébaïde et la démarche de Schenouti auprès d'eux l'avait conduit dans le nome de Ptolémaïs. Ceci ressemblait moins à une *razzia* et à un campement qu'à une installation. Dans ce cas, ils se trouvaient aux portes de l'Heptanomide et la Thébaïde proprement dite était perdue pour les Romains. Il est possible que l'arrivée de ces barbares, qui s'étaient acclimatés en Nubie aux mœurs et au culte des païens, ne fut pas du tout appréhendée par les païens de la Thébaïde, nombreux et menacés par l'intransigeance d'apa Schenouti. Le péril fut jugé assez grand pour réclamer l'envoi d'une armée sous la conduite de Maximin. D'après le récit de Priscus, qui accompagnait Maximin, avec lequel il était très lié [6], le général romain remporta une grande victoire. Les indications fournies par Jean de Lycopolis ne lui avaient peut-être pas été inutiles : « Si tu montes de ce côté, tu les prendras... »; s'il fallait accorder créance à la Vie de Schenouti, cette victoire aurait réparé deux engagements assez défavorables; quoi qu'il en soit, Maximin

[1] G. Zoega, *Catalogus codicum Musæi Borgiæ*, in-fol., Romæ, 1810, p. 36. — [2] Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, c. VII. — [3] C. Zoega, *op. cit.*, p. 393. — [4] Peut-être fait-il allusion à l'incursion qui rendit nécessaire l'expédition de Maximin en 451. — [5] E. Revillout, *op. cit.*, p. 402 sq. — [6] Priscus, édit. Niebuhr, p. 153.

fut en état d'imposer, en 451, une paix avantageuse. En premier lieu les Blemmyes ne voulaient consentir qu'à une trêve dont la durée serait celle du séjour de Maximin en Égypte, ensuite à une trêve qui durerait autant que sa vie; le général refusa et exigea *une paix de cent ans*, qu'ils acceptèrent. Ils s'engagèrent à rendre sans rançon les prisonniers qu'ils avaient faits dans cette incursion et dans la précédente, ainsi que les bestiaux enlevés et le prix de ceux qu'on avait consommés, ils obtinrent en retour la permission, selon l'ancienne loi, κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον, de se rendre sans nul obstacle au temple d'Isis à Philæ et de transporter dans leur pays, à une époque déterminée, les images de la déesse pour en tirer des oracles, s'engageant, contre la remise d'otages, à les rapporter ensuite intactes dans leur sanctuaire. Le traité en question fut, pour ajouter à son caractère sacré, ratifié dans le temple lui-même. Nous ne reviendrons pas ici sur cette clause, dont nous avons donné déjà l'explication. Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot ÉGYPTE, col. 2460.

Maximin mourut peu de temps après sa victoire et, dès qu'il eut succombé, les Blemmyes tentèrent de nouveau la fortune. Ils se jetèrent sur les troupes romaines, reprirent les otages qu'ils avaient livrés et recommencèrent la guerre. Mal leur en prit, car Florus, commandant les forces militaires de l'Égypte, accourut et, après une courte campagne, obligea les barbares à solliciter de nouveau la paix, en 452; nous ignorons les conditions de cette paix, mais on peut supposer qu'elles différaient peu, si elles différaient, de celles accordées l'année précédente; le transport périodique des statues d'Isis fut certainement au nombre des clauses consenties cette fois encore. Depuis lors, sauf quelques actes isolés de brigandage, les Blemmyes n'envahirent plus l'Égypte et se contentèrent d'occuper le territoire qu'ils avaient conquis depuis Philæ jusqu'à Ibrim. C'est là que, vers le début du Ve siècle, Olympiodore, païen fervent, les a visités, « enlevé », dit-il lui-même, par les prêtres de ces barbares, avides de jouir de la conversation d'un si savant coreligionnaire. Il paraît, d'après les expressions dont il se sert, que Talmis était leur chef-lieu religieux. Nous y reviendrons bientôt.

Talmis, sous la domination romaine, reçoit le titre de « bourg sacré » dans un édit du stratège d'Ombos (11 décembre 248) et cette ville jouissait dès lors d'une sorte de prééminence religieuse. Le temple de Talmis était consacré au soleil, qu'on y adorait sous le nom de *Mandoulis*, comme en témoignent les inscriptions qui y ont été recueillies. Procope nous apprend que les Blemmyes étaient adorateurs d'Isis et d'Osiris, et « sacrifiaient des hommes au soleil ». Quoi qu'on puisse retenir de cette affirmation, la coïncidence vaut la peine d'être notée, et permet de conclure, à tout le moins, qu'au temps de Procope le temple de Talmis était encore consacré au culte égyptien.

Ces Blemmyes, que l'on avait crus impénétrables à l'influence hellénique, réfractaires même à la civilisation égyptienne, se sont, à un moment donné de leur histoire, servis de la langue grecque. Bien plus, ces sectateurs convaincus d'Isis, privés par Justinien de leur idole chérie et que l'on croyait disparus dans les ruines du paganisme, reparaissent après leur dispersion et leur refoulement par Silco et ils reparaissent indubitablement convertis, cette fois, au christianisme. En 1887, le musée de Boulaq est devenu acquéreur de textes achetés à un fellah de Gebeleïn, dans la haute Égypte. Ce sont des peaux de gazelle, assez blanches, d'une extrême souplesse, un peu déformées et sur lesquelles on lit un contrat et deux nominations de fonctionnaires rédigés en grec. L'écriture est cursive. Le mélange de formes onciales et minuscule invite à en placer la date entre le VIe et le VIIIe siècle, limite que d'autres considérations permettront de resserrer. Les éléments des lettres sont souvent disjoints et rattachés aux éléments de lettres voisines; certains traits sont communs à deux lettres. Il n'y a ni ponctuation ni accentuation; l'écriture ne se trouve que d'un seul côté. La pièce portant un contrat est peu lisible, l'encre a disparu ne laissant qu'une légère empreinte jaunâtre; les deux nominations sont mieux conservées et offrent un véritable intérêt historique. Les voici [1] :

Εγω Χαραχην βασιλεισκος των βλεμυων
γραφω τοις τεκνοις Χαραχην Χαραπατχουρ
και Χαραζιε εως τε κελευω και δεδωκεναι
της κουρατοριας της νησου λεγομενης Ταναρε
και ουδεις κελευεται κωλυσαι υμας εανδε
ΑΤΗΟΜΟΠΟΝΕΥΠΑΙΡΩΜΕΙΣ μη παρεχουσι η συνηθεια
ο φυλαρχος ου κωλυσεται ουδε ο υποτυρανος
ΚΡΑΤΗΣΑΙ ΡΩΜΕΙΣ εως πληρωνεται τας συνηθειας
της νησου μου Χαραχην βασιλεισκ(ος
Λαιζιε δομεστι(κος) μαρ(τυρω)
Πουτικηα δομ(εστικος) μαρ(τυρω)
Δι εμου Σωνσνως εγρ(αψα), μη(νος) Φαωφι κδ ινδ'ᾱ).

« Moi, Kharakhen, roi des Blemmyes, j'écris à mes fils Kharakhen, Kharapatkhour et Kharazié. J'ordonne que la curatelle de l'île appelée Tanaré vous soit donnée; et personne ne reçoit l'ordre de vous susciter des obstacles. Mais si... [l'on] ne vous fournit pas ce qui est d'usage, le pylarque ni le vice-roi ne seront empêchés d'user de la force... jusqu'à ce que les coutumes de mon île soient pleinement observées.

« Kharakhen, roi;

« Laizié, officier de la maison royale, témoigne;

« Poutikéa, officier de la maison royale, témoigne.

« Écrit par moi, Sousnos, le 24 du mois de Paophi, en la 1re indiction. »

Εγω ΠΑΚΑΤΙΜΝΕ επιφ /βασιλισκου γραφω ΠΩΑΕ τω
ευγενεστατω ιερει
την κουρατοριαν της νησου Τενσιρ λεγομενη Ταναρε
εδωκα σοι ΑΠΟΚΡΑΤΩΝ
απο του νυν και εις το διηνεκες απαντα αει χρονον
και στοιχει μοι ως προκ(ειται)
Εγω εγρ(αψα) αγαθον ο εγρ(αψα) Αθυρ $\overline{κγ}$ ινδ · ια.

« Moi, Pakatimné, épiphylarque du roi, j'écris à Poaé le très noble prêtre. Je t'ai donné, en étant maître, la curatelle de l'île de Tensir appelée Tanaré, à partir du moment présent et pour toute la durée du temps à venir à jamais, et j'adhère à ce qui est écrit ci-dessus.

« Moi, j'ai écrit, ce que j'ai écrit est bon, le 23 d'Athyr de la 11e indiction. »

Ces deux documents ont été écrits par le même scribe. La première et la dernière lignes du décret de Kharakhen sont précédées d'une petite croix; il en est de même dans l'autre décret. Le contrat, qui a été rédigé par le même scribe, porte aux mêmes places une des formes du chrisme. Enfin, les noms des deux témoins sont suivis de deux croix, différant l'une de l'autre par la forme des extrémités. La présence de ces croix indique que le scribe et les témoins étaient chrétiens. Le roi même, qui s'entourait ainsi de chrétiens et laissait inscrire les emblèmes du christianisme sur un acte émané de lui et signé de son nom, devait être chrétien comme son secrétaire et ses ministres. La supputation du temps par indictions, à l'exclusion même du comput par années de règne, confirme cette remarque. Ce roi nous apprend qu'il règne sur les Blemmyes, dont il nous atteste la survivance postérieu-

[1] J. Baillet, *Sur plusieurs textes grecs récemment découverts, relatifs à l'histoire des Blemmyes*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1888, p. 326-336.

rement aux coups que leur portèrent le roi des Nobades Silco, et le général byzantin Narsès, vers 540-543. Postérieurement à cette date, la monarchie blemmye a donc subsisté; elle se trouvait confiée au roi Kharakhen, à une date qui semble devoir être postérieure mais d'assez peu.

Kharakhen confiait à ses fils le gouvernement de l'île de Tensir appeléeTanaré. Évidemment les épreuves avaient incliné les Blemmyes vers la civilisation byzantine; nous voyons ici un *phylarque*, des *domestiques*, une *curatelle*. Avant les fils du roi, ce fut autour d'un prêtre païen, Poaé, de recevoir le gouvernement de l'île Tensir, qui serait peut-être Esar, aujourd'hui Saba-Doleb, entre Khartoum et Sennaar; peut-être la conversion des Blemmyes n'était pas alors assez avancée pour confier à un autre qu'à un païen un poste officiel, et le décret de nomination en sa faveur ne porte aucun signe de christianisme; mais après cette conversion, le roi, conscient des difficultés possibles que rencontreraient ses fils, donne avis que personne ne pourra s'opposer à la mission des princes, οὐδεὶς κελεύεται κωλῦσαι ὑμᾶς, le phylarque et le vice-roi pourront, au besoin, recourir à la force.

VIII. Chez les Nobades. — Les Blemmyes étaient les maîtres de la vallée inférieure de la Nubie depuis Primis (= Ibrim) jusqu'à la frontière d'Égypte. A Ibrim commençait le territoire d'une peuplade à peine moins sauvage et qui portait le nom de Nobades, tiré sans doute de Napata; elle représentait, mais à un moindre degré de civilisation, les anciens Éthiopiens de Napata et de Méroé. La position géographique rendait Blemmyes et Nobades alliés pour ainsi dire naturels, aussi voyons-nous presque toujours ces deux peuples ligués ensemble dans leurs incursions sur la haute Égypte et dans les guerres avec les Romains; ils étaient païens et allaient célébrer leur culte en commun au temple de Philæ.

On ignore les limites des terres nobades au midi. Un de leurs princes dit s'être retiré dans la « partie supérieure » de ses États, ce qui est probablement le pays de Dongola; et il parle de ses guerres avec les autres peuples situés « au-dessus des Nubiens », qui ont voulu se mesurer avec lui; ce sont peut-être les peuples du côté de Méroé, du Sennaar et du Fazokl, jusqu'aux frontières orientales du pays d'Axoum.

Il semble qu'il y ait eu dans ces parages pas mal de peuplades distinctes que, nous l'avons dit, les chroniqueurs ont tout simplement nommées Blemmyes, comme un terme générique comprenant tous les habitants répandus dans la région située entre le Nil et la mer Rouge jusqu'au pays d'Adoulis.

L'inscription dans laquelle le roi d'Axoum commémore ses succès énumère tous les peuples conquis; on y rencontre des Tangaïtes, dont le territoire s'étendait jusqu'aux frontières de l'Égypte et qui ont laissé leur nom au fertile pays de Taka entre l'Atbara et Souakim. On rencontre aussi des Bugaïtes, dont on reconnaît le nom dans celui de Bedja, dont le Taka fait partie. Ces Bugaïtes formaient six peuplades ayant chacune des chefs particuliers : βασιλίσκοι, roitelets. Evagrius nous a montré les Blemmyes annonçant l'approche des Massiques, qu'un récit copte nous représente comme venus du côté de l'occident, c'est-à-dire des Lybiens de race berbère et, pense-t-on, les ancêtres des Tamacheks. Dès lors, on conçoit sans trop de peine le titre de « roi des rois » dont aiment à se parer ces princes nubiens. Celui d'Axoum, Aïzanas, se disait « roi des rois » et Silco, roi des Nobades, se proclame « roi de tous les Éthiopiens », ce qui signifie à peu près que ce chef avait imposé sa suzeraineté à quelques brigands de son espèce. Les inscriptions d'Axoum, d'Adoulis et de Talmis, confrontées avec les textes orientaux rassemblés par E. Quatremère, montrent que la plus grande partie des peuples si nombreux qui habitaient le bassin supérieur du Nil étaient alors soumis à l'un des deux grands royaumes de Nubie et d'Abyssinie [1]. Ces deux grands empires pesaient lourdement sur les roitelets tributaires et rivalisaient constamment pour s'agrandir l'un aux dépens de l'autre; ce qui appuie cette conjecture, c'est la lettre écrite par Isaac, patriarche d'Alexandrie, en 687, aux rois de Nubie et d'Éthiopie, pour les exhorter à la concorde [2]. Cet état de rivalité contribua vraisemblablement pour une large part à empêcher le christianisme de pénétrer de l'Abyssinie dans le pays des Nubiens; ceux-ci ne le reçurent que deux siècles après, et par l'intermédiaire de l'Égypte.

Grégoire Bar Hebræus, dit Abulfaradj, dans son *Histoire universelle*, rassemblant confusément les noms des différents peuples qui avaient reçu le christianisme sous le règne de Constantin, nomme les Coptes, tous les Nigrites, tels qu'Ethiopiens, Nubiens et autres. Cela est exact en ce qui regarde les Coptes et les Abyssins, mais demande des réserves en ce qui concerne les habitants du Noubah. Des individus affiliés au christianisme ont pu y pénétrer dès le temps de Constantin ou même beaucoup plus tôt, de même que l'apostolat de Frumence parmi les Abyssins a pu être précédé de quelques conversions particulières de chrétiens dans ce pays; mais ces individualités, sur lesquelles on ne sait rien de positif, ne peuvent être comptées pour des évangélistes et il faut s'en tenir aux affirmations de Priscus et de Procope, d'après lesquelles les Nobades, leurs contemporains, adoraient Isis et Osiris. Dans sa *Chronique syriaque* des jacobites, Abulfaradj nous fait un récit circonstancié de la conversion de son peuple [3] :

« Dans ce temps-là — entre 540-548 — il y avait un prêtre dont la foi était pure et dont le nom était Julien, qui se trouvait à Constantinople au service du pape Théodose, d'Alexandrie [4]. Il avait un grand zèle pour la nation noire des Nobades, qui habite sur les confins supérieurs de la Thébaïde, et il aspirait à la convertir; car ce peuple était encore idolâtre et il dévastait souvent les terres romaines. Lors donc qu'il eut indiqué ce dessein à la pieuse impératrice Théodora, celle-ci se réjouit beaucoup, et, dans la simplicité de son cœur, elle fit connaître toute l'affaire à l'empereur, en lui demandant d'avoir soin d'envoyer Julien en Nubie. Mais l'empereur chercha un évêque chalcédonien pour l'y envoyer, et il fit accompagner cet évêque de légats et de présents précieux pour le roi de Nubie. L'impératrice, ayant appris cela, se hâta d'expédier Julien et elle écrivit au duc de Thébaïde une lettre ainsi conçue :

« Il nous a paru bon à l'empereur et à moi, d'envoyer « une ambassade près de la nation des Nobades. Pour « moi, j'y ai destiné le prêtre Julien, et l'empereur doit « en expédier un autre avec des présents. Prends donc « soin, quant à toi, que mon légat parte le premier, et « prépare la voie pour les autres. »

« Lorsque le duc eut lu la lettre de l'impératrice, il fit exactement comme elle avait ordonné. Il retarda donc le départ du légat de l'empereur jusqu'à ce que Julien fût arrivé au lieu de sa destination. Celui-ci montra la lettre de l'impératrice. Il instruisit et baptisa le roi et les grands, et, en même temps, il leur fit connaître l'inanité du culte des chalcédoniens, comment ils avaient opprimé des hommes saints et établi une foi nouvelle, destructive de celle de Nicée. Quand

[1] *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, t. II, p. 54 sq. — [2] Renaudot, *Hist. des patr. d'Alexandrie*, p. 178. — [3] Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 330. — [4] Théodose était interné à Alexandrie.

donc vinrent les ambassadeurs de Justinien avec des lettres et des présents, et qu'ils dirent : « N'adhérez « pas à des hommes rejetés et condamnés », le roi de Nubie, ainsi que ses grands, répondit : Nous acceptons les présents de l'empereur, et nous lui envoyons en retour, des présents d'une double valeur. Mais nous n'adhérons pas aux persécuteurs ni aux oppresseurs. Nous avons reçu la purification par le saint baptême des mains d'un homme digne et distingué. Nous n'en recevrons pas d'autre. — Ainsi le peuple entier de Cousch se trouva instruit dans la foi droite, et fut soumis au siège d'Alexandrie [1]. Julien resta là encore deux années. »

La conversion des Nobades fut donc une conversion à la doctrine monophysite. Le roi converti était-il le roi Silco? Ceci paraît probable et ce Silco, comme beaucoup de néophytes, paraît avoir été plein de zèle et surtout plein de mépris pour les croyances qu'il venait d'abandonner. L'inscription qui nous le fait connaître sous ce jour particulier est postérieure à la mission du monophysite Julien et, de toutes façons, à l'année 540. D'autre part, elle ne peut être reportée à une date trop récente et trop éloignée de celle-là; car Ergamène, qui, lui aussi, était roi des Nobades et chrétien, était un contemporain de Théodore, évêque de Philæ, qui fut installé dans cette ville sous le règne de Justinien. L'inscription grecque de Silco semble avoir dû être gravée dans l'intervalle qui s'étend entre 540 et 555, à peu près.

L'inscription de Silco, roi nubien, jusqu'alors inconnue, fut recueillie par Gau au cours de son voyage en Nubie, sur un des murs intérieurs du temple de Talmis, aujourd'hui Kélabshéh. Cette inscription, publiée pour la première fois sur la copie de Gau et commentée par Niebuhr, parut d'une grande importance parce que, étant écrite en grec, elle semblait se rattacher aux célèbres inscriptions d'Adoulis et d'Axoum; ce fut J.-A. Letronne qui, par un commentaire admirable, assigna à cette inscription une valeur historique de premier ordre :

ἐγὼ σιλκὼ βασιλίσκος νουβάδων καὶ ὅλων τῶν
αἰθιόπων ἦλθον εἰς τάλμιν καὶ τάφιν ἅπαξ δύο ἐπο
λέμησα μετά τῶν βλεμύων καὶ ὁ θεός ἔδωκέν μοι τὸ
νίκημα μετὰ τῶν τρίων ἅπαξ· ἐνίκησα πάλιν καὶ ἐκρά
τησα τὰς πόλεις αὐτῶν ἐκαθέσθην μετὰ τῶν
ὄχλων μου τὸ μὲν πρῶτον ἅπαξ· ἐνίκησα αὐτῶν
καὶ αὐτοὶ ἠξίωσάν με ἐποίησα εἰρήνην μετ' αὐτῶν
καὶ ὤμοσάν μοι τὰ εἴδωλα αὐτῶν καὶ ἐπίστευσα τὸν
ὅρκον αὐτῶν ὡς καλοί εἰσιν ἄνθρωποι ἀναχωρήθην
εἰς τὰ ἄνω μέρη μου ὅτε ἐγεγονέμην βασιλίσκω
οὐκ απῆλθον ὅλως οπίσω τῶν ἄλλων βασιλέων
ἀλλὰ ἀκμὴν ἔμπροσθεν αὐτῶν
οἳ γὰρ φιλονικοῦσιν μετ' ἐμοῦ οὐκ ἀφῶ αὐτοὺς
καθεζό[με]
νοι εἰς χώραν αὐτῶν εἰ μὴ κατηξίωσάν με [κ]α[ὶ] παρα-
καλοῦσιν
ἐγὼ γὰρ εἰς κάτω μέρη λέων εἰμὶ καὶ εἰς ἄνω μέρη
αρξ εἰμι
ἐπολέμησα μετὰ τῶν βλεμύων ἀπὸ πρίμ(εως) ἕως
τέλήλεως
ἓν ἅπαξ καὶ οἱ ἄλλοι νουβάδων ἀνωτέρω ἐπόρθησα τὰς
χώρας αὐτῶν ἐπειδὴ ἐφιλονικήσουσιν μετ' ἐμοῦ
οἱ δεσποτ(αι) τῶν ἄλλων ἐθνῶν οἳ φιλονεικοῦσιν
μετ' ἐμοῦ
οὐκ ἀφῶ αὐτοὺς καθεσθῆναι εἰς τὴν σκιὰν εἰ μὴ ὑπο ηλίου
[εξω], καὶ οὐκ ἔδωκαν νηρὸν ἔσω εἰς τὴν οἰκίαν αὐτῶν
οἳ γὰρ
ἀντίδικοί μου ἁρπάζω τῶν γυναικῶν καὶ τὰ παιδία αὐτῶν

Ligne 10 : βασιλίσκος, *Letronne;* l. 11 : οὐκί, *Letr.;* ἀλλ', *Letr ;* l. 12 : φιλονεικουσιν, *Letr.;* l. 14 : αἴξ, *Letr.;* l. 15 : τελμεως; l. 16 : ἔτι, *Letr.;* l. 19 ὑποκλινου[σιν; l. 20 : μοι]. καὶ, *Letr.;* ἔπωκαν, *Letr.;* l. 21 : ἀπήκοοί.

« Moi, Silco, roi puissant des Nobades et de tous les Éthiopiens, je suis venu deux fois jusqu'à Talmis et à Taphis, j'ai combattu contre les Blemmyes et Dieu m'a donné la victoire une fois avec trois autres. J'ai vaincu de nouveau [les Blemmyes], et je me suis complètement établi la première fois avec mes troupes.

« Je les ai vaincus, et ils m'ont imploré; j'ai fait la paix avec eux, et ils m'ont juré par leurs idoles [de l'observer], et j'ai cru à leur serment, parce qu'ils sont gens de bonne foi. Je m'en suis retourné dans la partie supérieure de mes États. Depuis que (*ou* puisque) je suis roi puissant, non seulement je ne vais point à la suite des autres rois, mais encore je marche devant eux; et ceux qui veulent lutter avec moi, je ne leur permets pas de rester tranquilles chez eux, à moins qu'ils ne me demandent pardon; car je suis un lion pour les pays de plaines et un ours pour le pays de montagnes.

« J'ai fait la guerre une seconde fois contre les Blemmyes depuis Primis jusqu'à Talmis; j'ai ravagé les terres des peuples qui habitent au-dessus des Nubiens, parce qu'ils m'ont cherché querelle.

« Quant aux chefs des autres nations qui entrent en guerre avec moi, je ne leur permets pas de se reposer à l'ombre, et ils ne peuvent se désaltérer dans l'intérieur de leurs mains, à moins qu'ils ne se soumettent à moi; car ceux qui se révoltent contre moi, j'enlève leurs femmes et leurs enfants, etc... » (*Traduction de J.-A. Letronne.*)

Bibliographie. : Niebuhr, *Inscriptiones Nubienses*, in-fol., Romæ, 1820, p. 5, pl. I, n. 1; reproduit à la fin du volume de Gau, *Antiquités de la Nubie*, in-fol., Stuttgart, Paris, 1821-1827; J.-A. Letronne (d'après les copies de Bailie et de Caillaud), dans *Journal des savants*, 1825; *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, 1832, t. IX, p. 3; *Mémoires pour l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie, en Abyssinie, contenus dans trois mémoires académiques sur des inscriptions grecques des Vᵉ et VIᵉ siècles*, in-4°, Paris, 1832, p. 1-59 : Premier mémoire. L'inscription grecque déposée dans le temple de Talmis en Nubie par le roi nubien Silco, considérée dans ses rapports avec l'introduction du christianisme et la propagation de la langue grecque parmi les peuples de la Nubie et de l'Abyssinie; J.-A. Letronne, *Œuvres choisies*, assemblées par Fagnan, 1re série : *Égypte ancienne*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 3 sq.; Caillaud, *Voyage à Méroë... fait dans les années 1819-1822*, in-8°, Paris, 1826-1828, t. III, p. 378; Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopen*, in-fol., Berlin, 1849-1860, t. XII, p. 6, pl. XCV, n. 377; Lepsius, dans *Hermès*, 1876, t. X, p. 129 (= *Monatsberichte d. Preuss. Akad.*, 1876, t. XXI, p. 217). D'après les précédents : Welcker, dans *Rheinische Museum*, 1835, p. 336; Franz, dans *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5072; Van der Hægen, dans *Revue archéologique*, 1864, 2e part., p. 202; Francke, *Richtersche Inschriften*, p. 419; A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, édit. Homolle, p. 589; S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 62, note; Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, 2 vol., Leipzig, 1903, t. I, p. 303; par amour du copte, E. Révillout, *Mémoires sur les Blemmyes*, 1874, p. 431, a donné une transcription copte de cette inscription; E. Révillout, *Une page de l'histoire de la Nubie*, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 168-172; G. Lefebvre, *Inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, in-fol., le Caire, 1907, p. 118-119, n. 628, suit le texte donné par Lepsius, avec rectifications par Eisenlohr, d'après un estampage pris par Lepsius.

Letronne a montré que les deux allusions au dieu Mars étaient des lectures fautives, l'inscription n'offre

[1] J.-A. Letronne, *op. cit.*, p. 41.

aucune trace de paganisme; au contraire, elle témoigne du christianisme de Silco, qui reconnaît que *Dieu* lui a donné la victoire. Or, si on trouve employé dans le style philosophique les mots ὁ θεός, τὸ θεῖον, employés absolument pour désigner la divinité en général, ces mots n'ont pas été employés dans les monuments qui tiennent à la religion positive ou au culte spécial de telle ou telle divinité, excepté dans le cas où, par ce qui précédait ou ce qui suivait, il était clair que ces mots se rapportaient à la divinité particulière du temple; et, par exemple, dans les inscriptions païennes d'Égypte, les mots ὁ θεὸς sont toujours accompagnés du nom de la divinité : Ammon, Sérapis, Hermès, etc. Ὁ θεός, pris absolument et sans désignation quelconque, ne se rencontre que sur les monuments chrétiens.

Bien plus, Silco dit que *Dieu* lui a donné la victoire et ajoute : « J'ai fait la paix avec eux, et *ils m'ont juré par leurs idoles.* » Il est de toute évidence que l'expression *leurs idoles* est d'un chrétien. Dans toute l'antiquité grecque, avant le christianisme, il n'y a que les Septante qui emploient le mot εἴδωλον dans le sens que les chrétiens donnent au mot *idole*, et c'est pour opposer les images des faux dieux à Jéhovah. Ici, Silco oppose évidemment aux idoles, objets de l'adoration vaine de ses ennemis, le Dieu souverain qui lui a donné la victoire.

Ces idoles, nous les connaissons, ce sont celles que les Blemmyes transportaient de Philæ à Talmis pour en tirer des oracles et les ramener ensuite à Philæ. Or c'est à Talmis et dans le temple même que Silco, comme par bravade, a voulu affirmer l'impuissance de ces faux dieux. Pareille attention semble s'expliquer par le détail des faits consigné dans l'inscription. Après une première campagne victorieuse, Silco avait accordé la paix jurée de par les idoles; mais ce serment fut mal tenu, Silco forcé de recommencer la guerre. Cette fois, plus de ménagements, dévastation complète et, l'inscription étant incomplète, nulle mention d'un deuxième traité de paix. Silco a-t-il occupé une partie du territoire conquis et la capitale religieuse Talmis, c'est possible et même probable; ce qui invite à l'admettre, c'est que l'inscription passablement impertinente du *basiliscos* s'étalait dans le temple de Talmis. Or, ce serait, à coup sûr, prêter aux Blemmyes une longanimité fort étrangère à leur caractère que de supposer que, rentrés en possession de leur capitale, ils se soient distraits en allant lire et relire ce monument témoin de leur humiliation.

La double défaite des Blemmyes, l'occupation probable de leur capitale les mettait, ou peu s'en fallait, en état de ne plus résister au vainqueur. Celui-ci se proclamait sérieusement βασιλίσκος et se plaçait *avant tous les rois*, ce qui serait plaisant pour un « roitelet », fût-il « roitelet des Nobades et des Éthiopiens », si ce glorieux vainqueur n'avait été induit en erreur sur le titre dont il se parait par le rédacteur qu'il a employé. Lepsius a montré que ce dernier était un Copte [1], lequel se sera imaginé que le mot βασιλίσκος, étant plus long, disait plus que βασιλεὺς et se rapprochait d'autant du titre nubien, *grand roi, roi puissant*, selon l'usage du protocole pompeux de tous ces rois bronzés. Le rédacteur a pris un diminutif pour un augmentatif; le digne homme « parlions tout drè comme je parlions chez nous » et il a employé un autre mot du cru qui a fort embarrassé Letronne lui-même. « Je suis, déclare Silco, un lion pour les pays de plaine, et αρξ pour les pays de montagne. » Niebuhr avait lu Ἄρης et Silco se comparait au dieu Mars, mais les copies de Gau et de Caillaud étaient formelles et donnaient αρξ, dont Letronne fit αἴξ, une chèvre, mais non sans ajouter : « on peut trouver que la chèvre, n'étant point un animal féroce, ne doit pas être opposée au lion; mais le rédacteur s'est arrêté à l'idée principale, celle de légèreté et de facilité à gravir les défilés des montagnes, où les ennemis pouvaient espérer d'échapper à Silco. » En réalité, il faut maintenir αρξ, qui est un mot particulier au grec égyptien de cette époque, d'où il a passé dans la langue copte avec une multitude de mots analogues. Il signifie *ours* [2].

L'inscription nous laisse encore entrevoir des imitations des livres saints, des fautes grossières contre la syntaxe, des manières propres de parler à la grécité du bas empire et du grec moderne.

Letronne a conjecturé que les Blemmyes, à la suite de leur défaite par Silco, s'étaient peut-être alors convertis au christianisme [3]. On n'a pas la preuve que des tentatives dans ce sens n'aient été risquées auprès d'eux, mais le succès en reste douteux. Ce serait alors que plusieurs des temples païens de la Nubie inférieure furent convertis en églises chrétiennes. On a la certitude que le temple de Talmis fut affecté au culte chrétien, de même que ceux de Dekké, de Tefah, d'Essaboua, d'Amadou, d'Ibsamboul et, en général, presque tous les temples anciens de la Nubie [4]. D'après une conjecture de E. Révillout, après le règne de Silco il n'existait pas plus de Blemmyes à Talmis que dans aucune des villes qui, précédemment, leur avaient appartenu. Ils auraient été dépossédés; c'est possible, et la présence de l'inscription de Silco invite à l'admettre, mais le texte de Procope nous apprend que ce ne fut que sous Justinien que le culte païen fut définitivement détruit à Philæ et que les Blemmyes étaient encore païens à cette époque. Il semble que le moyen de faire accorder ces textes se trouve dans le fait que Silco aura maintenu à Talmis un corps d'occupation en état de faire respecter son autorité et tolérer les vantardises de son inscription, mais sans expulser la population et sans lui imposer un changement de religion.

Après avoir évangélisé les Nobades, le patriarche Julien les quitta, ayant séjourné deux ans parmi eux, et retourna à Constantinople. La nouvelle chrétienté fut confiée aux soins de Théodore, évêque de Philæ, et les choses semblent être demeurées en cet état pendant plusieurs années. C'est dans cet intervalle que se place la fondation d'une église chrétienne à Dendour. Le souvenir nous en a été conservé par une inscription copte. Le texte a été publié avec peu de soin par Lepsius (n. 38) et E. Revillout a pu rétablir le texte d'après un estampage donné par M. de Saulcy au Musée égyptien du Louvre. La stèle mesure 0 m. 48 de hauteur sur 0 m. 68 de largeur et les caractères sont à peu près identiques à ceux de l'inscription du roi Silco [5].

Voici le texte de l'inscription copte :

ϱⲙ̅ ⲡⲟⲩⲱⲓ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲙ̅ ⲡⲛⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ
ⲙ̅ⲡⲣⲣⲟ ⲉⲓⲣⲙⲁⲛⲟⲙⲉ ⲙⲙ̅ ⲡⲉⲥⲛⲟⲩϩⲁⲓⲟⲥ
ϱⲙ̅ ⲡⲱⲁϩⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲡⲉϫⲁⲣⲭ/
ⲡⲧⲁⲗⲙⲉⲱⲥ ⲁⲩⲱ ϱⲙ̅ ⲡⲧⲣⲉⲛ ⲛⲓ ⲡⲉⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ
ⲡⲧⲟⲟⲧϥ ⲡⲑⲉⲱⲁⲱⲣⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕ ⲙ̅ⲡⲓⲗⲁⲕ
ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲉⲗⲁϫ/ⲡⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ
ⲧⲁⲟⲩⲱϩ ⲛⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϱⲙ̅ ⲡⲉϩⲟⲟⲩϥ̅
ⲧⲁⲩⲥⲙⲛⲥⲛⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓⲉⲕⲕ/ⲉⲧⲉ
ⲥⲟⲩ ϫⲁⲩⲱⲧ ⲥⲁⲱϥⲉ ⲛ̅ⲧⲱⲃⲉⲓϩ̅
ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ...ⲟ...ⲣ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲙ̅ⲙⲛ ⲡⲁⲛⲛⲟⲩⲧⲉ

[1] Lepsius, dans *Hermès*, 1876, t. x, p. 129. — [2] Révillout, dans *Mém. sur les Blemmyes*, p. 433, note 1. — [3] J.-A. Letronne, *op. cit.*, p. 42. — [4] *Ibid.*, p. 37. — [5] E. Révillout, *Mémoire sur les Blemmyes à propos d'une inscription copte trouvée à Dendur*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscr.*, 1re série, 1874, t. VIII, p. 371-445.

ⲡⲥⲧⲉⲫⲁⲣⲥⲉ ⲙⲛ ⲉⲡⲉⲫⲁⲛⲓⲟⲥ ⲡⲥⲁⲗⲁⲧⲁ
ⲙ̅ⲛ̅.....ⲙⲁ ⲉⲝⲉⲣⲓⲧⲁⲣⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟⲓ ⲙⲙⲁ
ⲉⲧⲛⲁⲱⲱⲩ ⲛ̅ⲛⲥⲉⲣⲁⲓ ⲙⲁⲣⲉⲩⲣ̅ⲧⲁⲥⲁ
ⲡ...ⲛⲏ.....ⲱⲗⲏⲗ ⲉⲭⲱⲓ ⲫⲉ

ligne 1 : ⲧⲙⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ, estampage; l. 2 : ⲏⲣⲉⲁⲙⲉⲛⲉ, Révill.; l. 9 : ⲭⲟⲩⲱⲧ, estamp.; le *iota* du dernier mot, porte dans l'estampage le signe transversal des abréviations; l. 10 : ⲡⲉⲥⲓⲟⲩⲣ, estamp.; l. 11 : ⲡⲥⲧⲉⲫⲁⲣⲟⲥ, Révill.; l'estampage porte, après le dernier mot de la ligne, le signe des abréviations; l. 12 : ⲙⲁ et dans l'interligne, après ces deux lettres, on lit dans l'estampage ⲡⲣⲟⲥ. Les lettres qui se trouvent entre ⲙⲙ et ⲙⲁ ont été martelées; l. 13 : ⲥⲫⲁⲓ, estampage; plus loin, ⲧⲁⲩⲁⲙⲏ, estamp.: l. 14 : ⲛⲥ. après ces deux lettres l'estampage porte..... ⲁⲩⲥ, puis deux lettres illisibles.

« Par la volonté de Dieu et par l'ordre du roi Eirpanome (= Ergamène, *Révillout*) et du zélé dans les choses de Dieu Joseph, exarque de Talmis; après avoir reçu la croix de la main de Théodore, évêque de Philæ, moi, Abraham, cet humble prêtre, j'ai planté la croix le jour où ont été placés les fondements de cette église, qui est le 27 de tobé, indiction septième. Resplendissait à cette solennité [l'eunuque] avec Paphnuté le stéphore, Epiphane le garde des sceaux, Marc le vérédaire. Que tous ceux qui liront ces lignes aient la charité de prier pour moi. »

Le roi Eirpanome était, il y a tout lieu de l'admettre, roi des Nobades et probablement le successeur de Silco. Mais il semble que, depuis le temps de ce dernier prince, le *basiliscos* nobade avait dû composer avec des rivaux plus puissants que les Blemmyes. On voit en effet dans l'inscription, et sur un pied d'égalité complète avec lui, un eunuque resplendissant entouré de tout un personnel administratif byzantin. Joseph porte le titre d'*exarque* de Talmis; il est flanqué d'officiers civils tels que le garde des sceaux, le vérédaire ou courrier du cabinet impérial. Il est fort possible que le *basiliscos* ne fut, en Nubie, autre chose qu'une sorte de représentant officiel de l'empereur, avec lequel il entretenait des rapports par la voie hiérarchique. Talmis est mentionné comme le siège du gouvernement de l'exarque Joseph, mais à cette date elle dépendait, ainsi que Dendour, de l'évêque de Philæ, Théodore. Cet évêque était déjà avancé en âge; il avait reçu la consécration épiscopale vers 525, des mains du patriarche Timothée III, et nous possédons à son sujet plusieurs inscriptions grecques que Letronne a publiées et commentées. Une de ces inscriptions nous apprend que Théodore vivait encore le 14 décembre 577, c'est-à-dire « quinze ans ou un peu moins » après un événement grave pour ces contrées.

Nous avons vu qu'en 451 le comte Maximin et, en 452, le préfet Florus avaient signé avec les Blemmyes *une paix de cent ans*, dont une des clauses reconnaissait le droit des barbares de venir faire leurs dévotions dans le temple d'Isis à Philæ. Un siècle plus tard, l'historien Procope, écrivant son livre sur la *Guerre persique* vers la fin du règne de Justinien, de 560 à 565, nous dit que les Blemmyes, restés païens jusqu'à son temps, avaient conservé l'usage des temples de Philæ, mais que Justinien voulut mettre fin à ce scandale. Par son ordre Narsès le Persarménien, général des troupes impériales en Égypte, abolit le culte que l'on y célébrait, mit les prêtres en prison et expédia à Constantinople les images des dieux. L'historien ne parle de ce fait qu'incidemment, il n'en donne ni la raison, ni la date. Depuis environ un siècle, le traité conclu était observé de part et d'autre, quand Justinien voulut y mettre fin et amener la disparition des derniers vestiges du paganisme. Le culte d'Isis fut aboli, les idoles emballées et les Blemmyes privés du moyen de leur rendre un culte. Reste à savoir si ce fut à l'occasion du renouvellement de la paix de 452 et des nouvelles exigences des Blemmyes que Justinien prit cette résolution?

Narsès le Persarménien, chargé de la désaffectation du temple de Philæ, est mort dans une bataille livrée au roi Chosroès le quatrième été qui a suivi la treizième année de Justinien, et par conséquent avant l'expiration du traité de 452, puisque c'est en 543 que mourut Narsès. Loin de refuser des exigences, Justinien a donc dénoncé le traité neuf années avant son expiration. Comme la conversion des Nobades par le prêtre Julien ne peut être antérieure à l'année 540, et peut se rapporter à cette année même, Silco a pu combattre les Blemmyes avant cette date et exiger de leur part un serment sur leurs idoles communes, car lui-même était païen et les tenait pour gens de bonne foi. Mais Silco converti, tout changea; les Blemmyes se tinrent pour dégagés d'un serment dont il bafouait les témoins et Silco leur montra que, pour être devenu chrétien, il savait encore manier l'épée. Il arriva jusqu'à Talmis probablement en 541 ou 542 au plus tard, car en 543 Narsès mourait bien loin de là, ayant aboli le culte à Philæ. C'est donc entre 540 et 543 qu'a dû être faite l'expédition de Narsès et c'est vers le même temps que fut rédigée l'inscription de Silco, d'autant plus impertinente pour les divinités honorées jadis à Talmis que celles-ci avaient pris le chemin de Constantinople.

Le traité de 451-452 imposait le maintien du culte idolâtrique à Philæ, cependant Justinien se soustrayait à la clause. La raison probable, c'est qu'il considérait le traité comme n'engageant plus. Silco, roi chrétien des Nobades, vainqueur des Blemmyes, n'en exigerait pas l'observation, les Blemmyes vaincus n'avaient qu'à se taire. Narsès fut envoyé et fit l'opération qui mettait fin à toute tentative de réclamation pour l'avenir.

Un document intéressant l'histoire de ces parages toujours menacés par les incursions de barbares nous a été conservé par le papyrus *Z* du musée de Leyde. Quoique publié depuis 1885, il a été rarement utilisé [1] pour l'histoire des établissements chrétiens de la haute Égypte. Dès la fin du IVe siècle nous savons qu'il se trouvait à Syène-Éléphantine, un évêque chrétien qui n'était pas rassuré outre mesure par le voisinage des Blemmyes et des Nobades. Ce papyrus *Z* de Leyde est la fin d'un rescrit impérial en réponse à une supplique de l'évêque Apion de Syène, Contrasyène et Éléphantine. Le rescrit, qui était, comme toujours dans la chancellerie de ce temps, rédigé en latin, a disparu; la chancellerie se chargeait elle-même de la traduction et de la transcription grecque, toutefois son personnel laissait échapper quelques fautes qui témoignent que toutes ces peuplades d'Éthiopie lui étaient si étrangères qu'il en ignorait le nom et l'orthographe et c'est ainsi qu'il écrivait βλεννυω pour βλεμύων et ανυβάδω pour τῶν Νουβάδων.

1 Τοῖς γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντὸ[ς ἀν]θρώπων ἔθν[ου]ς καὶ γένους [δ]εσπόταις Φ[λ(αουίοις)] Θεοδοσίῳ καὶ Βαλεντινιανῷ τοῖς [αἰ]ων[ί]οις Αὐγο[ύστοις]

[1] C. Leemans, *Papyri græci Musæi antiquarii Lugduni-Batavi*, in-8°, Leiden, 1885, p. 263 sq.; K. Wessely, *Ein bilingues Majestätsgesuch aus dem Jahre 391-392 nach Chr.*, dans *XIV Jahresbericht des k. k. Staatsgymnas.*, Hernals, 1888; U. Wilcken, dans *Berliner philol. Wochenschrift*, 29 sept. 1888, n. 39, p. 1205 sq.; Krall, *Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier*, dans *Denkschriften d. Wien. Akad.*, 1900, p. XLVI, p. 11 sq.; U. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Ægypten*. I. *Das Christentum auf der Insel Philæ*, dans *Archiv für Papyrusforschung*, 1881, t. I, p. 398-401.

2 δέησις καὶ ἱκεσία παρ[ὰ] Ἀππίωνος ἐπισκόπο[υ]
λεγεόνος Συήνης καὶ Κεν[τρασυή]νης καὶ
Ἐλεφαντίνης ἐπαρχίας τῆς ὑμετέ[ρας] Ἄνω
Θ[η]βαίδος.
3 Εἰωθεν ἡ ὑμετέρα φ[ιλ]ανθρωπία πᾶσειν τοῖς
δεομένοις χεῖρα δεξιὰν ὀρέγειν, [ὅ]θεν κἀγὼ
τοῦτο σαφῶς μεμαθηκὼς ἐπὶ τάςδε τὰς δ[ε]ήσεις
4 ἐλήλ[υ]θα [τ]οῦ πράγμ[ατος] ὄντος ἐν [τ]ούτοις.
ἐν μέσῳ τῶν ἀλιτηρ[ί]ων βαρβάρ[ων μ]ε[τ]ὰ
τῶν ἐμῶν ἐκκλησιῶν τυγχάνων, τῶντε Βλεννύων
5 μεταξὺ καὶ Ἀννουβάδω[ν.....τὰ]ς παρ'
ἐκεί[νων.....] αρ[.....]κ[ατ]αδρομ[ὰς ο]ὐ
μένομεν οὐδενὸς στρατιώτου προειστ[αμέ[νου
τῶν
6 ἡμετέρων τόπων. Ἐκ τούτου.....ε μεταπίπ[τω]
μετ[ὰ τῶ]ν ἐκκλη[σ]ιῶ[ν] καὶ μὴ δ[υναμ]ένων
μητὲ το[ῖ]ς αὐταῖς προσφευγούσειν ἐπαμύνειν
7 προσπίπτω προκυλινδομενος τῶν θείων ὑμῶν καὶ
ἀχρά[ντων ἰ]χ[νῶν ὡ]ς κα[τα]ξιῶσαι δεσπίσαι
φρουρεῖσ[θ]αι τὰ]ς ἐμὰς]
8 ἁγίας ἐκκλησίας ὑπὸ τῶν παρ' ἡμεῖν στρατιω-
[τω]ν κ[αὶ] ἐπιθεσθ[αι αὐτο]ὺς ε...[....ὐ]
πακούειν περὶ πάντων καθὼς οἱ ἐν Φίλῳ [Κά]-
στρα
9 καλουμέν[ῳ] φρουρίῳ τῆς ὑμετέρας Ἄν[ω] Θη-
βαίδο[ς] κατα[σταθέντες] στρατ[ιῶτα]ι ὑπουρ-
γοῦσεν (*sic*) ταῖς ἐν Φίλῳ ἁγίαις τοῦ θεο[ῦ]
10 ἐκκλησίαις. Οὕτω γὰρ δυνησ[όμ]ε[θ]α ἀδε[ῶς
ζῶ]ντες [.....]εωτ[....]. κῶς μετειέναι νομο-
θεσίας....[....]
11 βαρυτάτης ὀρεξομένης κατὰ τ[ῶ]ν πα[ρ]αβάν-
[των.].....βῶς παρ' ὑμῶν θεσπις.....
καὶ.....
12 συναρπαγῆς τοῦ δι' ἐναντίας [μ]έρους γενομ[έ]-
νη[ς] ἡμε.....η.....σχολάζου... .θείας ὑμῶν
[καὶ]
13 ἰδικῆς χ[ά]ριτος περὶ τούτου φοιτώσης πρ[ὸ]ς
τὸν μεγαλοπ[ρεπέστατ]ον καὶ περίβλεπ[τον]
κόμιτ[α] καὶ δοῦκα
14 τοῦ Θηβαϊκου λιμιτου. Καὶ τούτον τυχὼν ὑ[πὸ]
συνηθε[ί]ας ε[ὐ]χ[.....τῷ θεῷ ὑπὲρ τοῦ αἰωνίο[υ
ὑ]μῶ[ν β]ί[ου]
15 διὰ παντός.

Apion, évêque de la région de Syène, Contrasyène et Éléphantine, a adressé une supplique aux empereurs Théodose et Valentinien, en vue d'obtenir une sauvegarde militaire pour lui-même et pour ses Églises. Il se trouve à proximité des peuplades barbares, Blemmyes et Nobades, dont il ne peut se préserver efficacement sans le secours d'une garnison ou d'un poste militaire. En conséquence, il sollicite les empereurs d'ordonner que les troupes stationnées dans le voisinage lui prêtent main-forte en cas de besoin, également la garnison de Philæ pour les saintes églises qui s'y trouvent.

La situation à laquelle cette supplique et le rescrit qui lui répond font allusion n'offre rien de particulier, mais elle confirme ce que nous savons de l'insécurité des régions frontières d'Égypte. Les princes au nom desquels est donné le rescrit peuvent être les empereurs Théodose Ier et Valentinien II ou bien les empereurs Théodose II et Valentinien III. Leemans avait d'abord admis qu'il s'agissait de ces derniers; dans l'édition du texte il est revenu aux deux autres et se range à l'opinion que la supplique remonte à l'année 391-392; Wessely adopte cette solution; Wilcken préfère la date 425-450; ni les uns ni les autres n'apportent une raison positive et l'écart chronologique entre ces deux dates est si peu considérable qu'on peut renoncer à prolonger une discussion destinée à n'apporter aucun résultat nouveau. Sans être très prospère peut-être, le christianisme était représenté sur l'extrême frontière méridionale de l'Égypte et n'avait guère à se louer des procédés des barbares Blemmyes et Nobades; nous le savions par d'autres documents, mais celui-ci a toute la valeur d'une constatation officielle [1].

Qu'advint-il à Philæ après la désaffectation de son temple? Peut-être l'évêque chalcédonien envoyé à Silco par Justinien, et prévenu par le zèle du prêtre Julien, est-il le même que l'évêque Théodore, qui aurait, comme pis-aller, reçu pour destination l'Église naissante de Philæ. Ce qui est certain, c'est que Théodore avait reçu la consécration épiscopale vers 525, qu'il fut le premier évêque de Philæ et que rien ne s'oppose à ce qu'il ait pris possession de ce siège après l'expédition de Narsès le Persarménien, c'est-à-dire vers 540-543. Ce fut Théodore, qui, d'après les inscriptions publiées par Letronne, accomplit la transformation du temple païen d'Isis en église chrétienne. Avant d'opérer cette transformation, il couvrit d'un enduit les images profanes sculptées sur ses murs. Les Blemmyes, aux portes de Philæ, restés païens et dévots, frémissaient à la pensée de ce sacrilège et de cette profanation. Contenus par Silco, tenus en respect par Justinien, ils ne pouvaient rien faire, mais devaient conserver le désir de la vengeance et ne pas trop s'en cacher; aussi les chrétiens de l'île de Philæ n'étaient pas rassurés sur l'avenir et il leur fallut mettre les fortifications de Philæ en état de défense; une inscription en témoigne, datée, nous l'avons dit, de 577.

Ainsi donc, entre 540-543 et 577, les Blemmyes constituaient encore une menace à la sécurité de la ville voisine. Il est possible que la métamorphose du temple d'Isis en église n'ait pas suivi immédiatement la destruction du paganisme et le départ des idoles; on peut admettre quelques années d'abandon avant qu'un évêque et des chrétiens vinssent s'établir dans l'île et profaner l'antique sanctuaire. Même au début de leur installation, ils auront pu se contenter d'un modeste abri pour célébrer les saints mystères, mais on ne saurait admettre qu'il se soit écoulé plus d'une vingtaine d'années entre la désaffectation du temple et sa réaffectation, signalée par une inscription qui mentionne la construction d'une église à saint Étienne dans le *pronaos* du temple. Ce dernier événement peut dater des environs de 555 à 560. Quant à l'inscription copte de Dendour, elle est peut-être de l'année 559. La date est le 27 tybi (22 janvier), indiction septième. Mais le terme d'indiction doit être suppléé; si l'on était sûrement en droit de le faire, l'année indiquée ne pourrait être que 559, les autres septièmes indictions qui tombent sous l'épiscopat de Théodore étant écartées par l'histoire que nous étudions ici.

Le nouveau roi Eirpanome subit sans résistance l'ascendant de Justinien et la hiérarchie byzantine. Nous le voyons, en 559, faire bon marché des titres protocolaires dont se parait la vanité de son prédécesseur Silco. De monophysite qu'était Silco, Eirpa-

[1] L. Duchesne, dans *Églises séparées*, dont il a repris et résumé l'argumentation et les résultats dans *Histoire de l'Église*, t. III, n'admet pas la présence du christianisme à Philæ avant la désaffectation du temple d'Isis sous Justinien et la mission de l'évêque Théodore chez les Nobades en 548, qu'il est prudent je crois de corriger en 540-548. C'est donc entre 540 et 577 que le christianisme aurait fait son apparition à Philæ. Cependant, en 362, il existe un évêque Mare de Philæ, que Letronne exilait en basse Égypte, à Siles, près de Péluse, afin de ne pas être obligé de le maintenir à Philæ deux siècles avant l'évêque Théodore. Il suffisait de changer un ϙ en σ, mais le papyrus de Leyde vaut pour l'évêque Mare un permis de séjour à Philæ, où il n'est plus si surprenant de trouver un évêque en 362, puisqu'on y rencontre *des* églises peut-être dès 391 et qui, assurément, ne sont pas neuves, puisqu'elles ont eu à souffrir des barbares.

nome était devenu chalcédonien, car ses rapports avec Théodore de Philæ témoignent qu'il relevait de sa juridiction ecclésiastique. D'autre part, l'exarque impérial résidant à Talmis ne lui était pas inférieur en rien, et, comme lui, donnait des « ordres ». Cet exarchat de Talmis dura au moins jusqu'en 577, date de la construction et de l'armement du mur d'enceinte de Philæ chargé de protéger les nouvelles frontières. Sa création était-elle contemporaine de la victoire de Silco vers 540-542, nous n'en savons rien, mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'à partir de cette deuxième campagne de Silco, combinée peut-être avec l'expédition de Narsès, la situation des Blemmyes perdit son importance de jour en jour. Non seulement ceux qui demeuraient à Talmis avaient sous les yeux l'inscription offensante de Silco et le souvenir douloureux de la profanation du temple de Philæ, mais Procope nous dit que le pays qui s'étend d'Axoum à Éléphantine était occupé par les Nobades et les Blemmyes; mais les premiers possédaient les rives du fleuve, les seconds l'intérieur des terres; ainsi on tentait de les refouler des lieux où les avait pu voir et décrire Olympiodore.

A partir de cette époque, les Blemmyes, sous ce nom du moins, disparaissent entièrement de l'histoire, à ce point qu'ils ne sont jamais mentionnés par les Arabes, qui, au premier siècle de l'hégire, envahirent tant de fois la Nubie et nous entretiennent si longuement de la monarchie des Nobades. Entre le Nil et la mer Rouge on croit retrouver aujourd'hui encore les descendants des Blemmyes.

Quant à l'administration politique du pays conquis, il paraîtrait, d'après notre inscription copte, qu'elle fut en quelque sorte indivise, pendant quelques années au moins, entre le roi des Nobades Eirpanome et le nouvel exarque résidant à Talmis. Cet exarque porte le nom de Joseph, le prêtre porte le nom d'Abraham et le stéphore celui de Paphnuce, tous noms alors très communs en Égypte et qui inviteraient à admettre l'origine indigène de ces fonctionnaires; c'est même ce qui donnerait lieu d'expliquer l'emploi de la langue grecque pour l'inscription.

Le patriarche monophysite Théodore ne se désintéressa pas de la peuplade que son intervention avait amenée à la foi monophysite. Avant sa mort (567), il désigna en qualité de chef de la mission nubienne un de ses prêtres, nommé Longin, qui fut ordonné évêque aussitôt après sa mort. Mais la police impériale le retint trois ans à Constantinople et ce ne fut qu'en 569 qu'il parvint à s'échapper et à rejoindre sa destination; il séjourna six ans parmi les Nobades. En 575 nous le retrouvons en Égypte et vers le même temps une ambassade nobade arrive jusqu'à Constantinople et rehausse grandement les actes de l'évêque Longin. Sa réputation était telle que la peuplade des Alodes, établie fort loin au sud de la Nubie, se déclara prête à embrasser le christianisme.

IX. Chez les Alodes. — Le roi des Alodes écrivit au roi des Nobades, qui n'était plus Eirpanome mais Awarfioula; il lui demanda de lui envoyer l'évêque Longin. « Celui-ci se trouvait alors à Alexandrie, occupé à soutenir le patriarche Théodore, qu'il avait lui-même sacré, contre l'opposition de son rival Pierre, élu de la population alexandrine. Au milieu de ce schisme qui agitait profondément les monophysites d'Égypte et de tout l'empire, arrivèrent les envoyés du roi des Nobades, réclamant leur chef spirituel. Les partisans de Pierre cherchèrent à mettre la main sur les néophytes du haut Nil; mais ceux-ci tinrent bon. Les émissaires d'Awarfioula ne voulurent entendre parler que de Longin; deux évêques, escortés d'un certain personnel, furent, il est vrai, envoyés aux Alodes par le patriarche Pierre, mais on ne voulut pas les recevoir. Longin, pendant ce temps-là, était rentré chez les Nobades, d'où il partait bientôt pour sa nouvelle mission. Il eut beaucoup de difficulté à l'atteindre. Pour y aller, il fallait traverser le pays des Makourites, dont le roi, mal disposé, faisait garder toutes les routes, jusqu'à la mer Rouge. Awarfioula envoya l'évêque au roi des Blemmyes, sous la protection duquel il parvint à traverser le territoire dangereux, non toutefois sans avoir beaucoup à souffrir de la chaleur et de la soif; il tomba lui-même malade et perdit dix-sept chameaux. Arrivé enfin à la frontière des Alodes, il y fut reçu par un fonctionnaire appelé Itiko, qui le conduisit en grande pompe auprès du roi. Celui-ci l'accueillit avec enthousiasme, se fit aussitôt instruire et reçut bientôt le baptême avec tout son entourage et une partie du peuple. La nouvelle de cet heureux événement parvint au roi des Nobades deux cents jours après le départ du missionnaire. Les messagers de Longin lui apportèrent une lettre du roi des Alodes et une autre de Longin lui-même, qui le priait de la faire parvenir à Alexandrie. Le roi des Nobades expédia en effet ces pièces au patriarche Théodore, avec une lettre écrite en son propre nom. Ces curieux documents nous ont été conservés par Jean d'Éphèse [1]. On était alors à l'année 579.

« Les Makourites dont il est ici question ne peuvent être différents de ceux qui envoyèrent une ambassade à Constantinople vers le temps même où nous sommes arrivés. Jean de Biclar enregistre ce fait à l'an VII de Justin (vers 573) : *Legati gentis Maccurritarum Constantinopolim veniunt dentes elephantinos et camelopardam Justino principi munera offerentes, sibi cum Romanis amicitias collocant* [2]. Le pays de Maqurrah ou Makourfa est quelquefois identifié avec celui de Nubie, quelquefois présenté comme une de ses subdivisions, vers la seconde cataracte [3]. Cette situation, il est vrai, ne concorde guère avec les récits et documents de Jean d'Asie, d'où l'on déduirait plutôt que les Makourites habitaient au sud des Nobades. Ils pouvaient, en effet, barrer la voie du Nil et même échelonner des postes jusqu'à la mer Rouge; mais de ce côté, en passant par chez les Blemmyes et en se faisant escorter par eux, on parvenait à leur échapper. Quant aux Alodes, ils devaient être voisins des Abyssins, car Longin marque, dans sa lettre, qu'il avait éclairé quelques Axoumites imbus des erreurs phantasiastes de Julien (d'Halicarnasse). On ne peut s'empêcher de rapprocher leur nom de celui de la ville d'Aloa, actuellement détruite, qui s'élevait sur la rive droite du Nil Bleu, à quelques lieues en amont de Khartoum. Aloa avait hérité de la situation de Méroé: elle fut, jusqu'au XV^e^ siècle, la capitale d'un État chrétien; ses ruines ont conservé des traces de christianisme [4]. »

X. Chez les Homérites. — Nous avons retracé l'apostolat de Théophile de Dibous dans le pays du Yémen, l'introduction de l'arianisme dans ce pays, suivie de la prépondérance du judaïsme. Il faut attendre le règne de l'empereur Anastase (491-518) pour relever dans ces régions les premières traces d'organisation ecclésiastique. Vers ce temps, un certain Silvanus, évêque des Homérites et oncle de l'historien Jean Diacrinomenos, s'installa au centre d'une colonie chrétienne, probablement à Nedjrân, ville de l'intérieur, assez éloignée de Safar, capitale du royaume, où s'élevait une autre église. A Safar ré-

[1] Jean d'Éphèse, *Hist. eccl.*, I. IV, c. LII, LIII. — [2] *Mon. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. XI, p. 213. — [3] *Anecdota Oxoniensia. Semitic series*, part. VII, p. 261. — [4] L. Duchesne, *Églises séparées*, p. 293-296.

sidait le vice-roi abyssin, sous la protection d'une garnison éthiopienne. Au temps où nous sommes, et dans ces contrées, la propagation du christianisme allait de pair avec celle de l'alliance romaine; elle était sûrement favorisée par les représentants du négus Al Amâma. L'intervention de celui-ci n'avait pas été étrangère à la fondation de la colonie chrétienne du Nedjrân. S'étant pris de querelle avec le roi des Homérites, il lui déclara la guerre, le battit, le tua et ravagea son royaume. Cela fait, il se convertit et exclut du pouvoir la dynastie vaincue au profit d'une autre famille princière; mais un membre de la dynastie déchue, nommé Dhou-Nowas, juif de religion, comme ses ancêtres, profita de la mort du vice-roi éthiopien en résidence à Safar et de la difficulté des communications entre le pays des Homérites (Himyar) et le littoral abyssin, à cause de la saison d'hiver, pour s'emparer de vive force de Safar, dont il massacra la garnison et le clergé et dont il changea l'église en synagogue. Il semble qu'Al Amâma avait alors disparu et Kaleb Elesbaas lui avait succédé.

Ce négus se sentait bravé, il prépara sa revanche; la chronologie de ces événements est mal connue; ni la date de la révolte de Dhou-Nowas, ni celle de l'expédition préparée par Al Amâma ne sont certaines. Ce qui n'est pas douteux, c'est la persécution exercée par Dhou-Nowas. La colonie chrétienne et éthiopienne de Safar fut anéantie. Au Nedjrân, les fidèles n'avaient aucune origine ni affinité éthiopiennes et peut-être cette circonstance leur valut-elle un moment de répit, mais les juifs mêlés à eux leur prodiguèrent les avanies [1]. En 523, Dhou-Nowas vint mettre le siège devant Nedjrân, dont il redoutait une entente et une alliance avec le négus d'Axoum. Le siège traîna en longueur. Dhou-Nowas proposa une capitulation avantageuse, qui fut acceptée; il entra dans la ville et, violant sa parole, fit massacrer tous les chrétiens qui se refusèrent à l'apostasie. Les supplices firent périr plus de quatre mille personnes; l'église fut brûlée. Ces atrocités nous sont connues parce que Dhou-Nowas s'en vanta par une lettre adressée à l'émir de Hîra, Al Moundhir. En même temps que cette lettre arrivait chez l'émir, celui-ci recevait des envoyés de l'empereur Justin, le prêtre Abramos, fils d'Euphrasios, et l'évêque Serge de Resapha, avec divers autres personnages ecclésiastiques et laïques, au nombre desquels était le chef des monophysites de l'empire perse, Siméon, évêque de Beth-Arscham. Ce dernier transmit tout ce qu'il venait d'apprendre, dès son retour à Hîra, dans une lettre adressée à son homonyme Siméon, abbé de Gabula, localité syrienne peu éloignée de Chalcis.

Dans cette lettre, l'évêque de Beit-Arscham rapporte que, le 20 janvier 524, il avait rejoint Al Moundhir à Ramla et aussitôt après prenait connaissance de la lettre de Dhou-Nowas à Moundhir. Siméon priait son ami de porter sa lettre à la connaissance du patriarche d'Alexandrie, afin que celui-ci presse le roi d'Axoum d'intervenir par les armes; qu'on la notifie également aux évêques d'Antioche, de Tarse, de Césarée de Cappadoce, d'Édesse, leur recommandant de commémorer les martyrs et de prier pour les survivants. Il demande aussi que l'on s'assure des chefs de la communauté juive de Tibériade, et qu'on leur signifie qu'eux et leurs coreligionnaires seront rendus responsables des persécutions infligées aux chrétiens homérites [2].

Outre la lettre de Siméon, un auteur anonyme, probablement Serge de Resapha, un des envoyés venus près d'Al Moundhir, rédigea un récit connu sous le nom de *Martyrium Arethæ*, conservé en grec [3]. Le texte original de la lettre de Siméon confirme les conjectures du P. E. Carpentier sur l'âge et la composition de cette pièce. La première partie a été écrite en syriaque, traduite ensuite en grec et, à la version grecque, on ajouta le récit de l'expédition de Kaleb-Elesbaas, avec des détails précis, d'une authenticité évidente, fournis sans doute par quelque marchand ou marin grec d'Adoulis, qui aura suivi l'expédition [4]. Un dernier chapitre est consacré aux mesures réparatrices prises par Kaleb-Elesbaas, à l'investiture du vice-roi Abramos et à la mort du pieux négus d'Axoum.

Il existe deux autres documents syriaques sur les persécutions des chrétiens homérites. C'est d'abord la lettre de Jacques de Sarug qui se rapporte à la première persécution de Dhou Nowas, qui prit fin en 519, après la fuite de celui-ci [5]. Ensuite c'est une hymne de Jean Psaltès, abbé du couvent de Jean bar Aphtonia ou de Kennesré, lequel vivait dans la première moitié du VI[e] siècle [6].

Siméon était un ardent monophysite, Serge ne l'était probablement guère moins que lui; la lettre de l'un et le récit de l'autre rendaient hommage à des coreligionnaires. Serge ou son continuateur a évidemment pris plaisir à raconter le châtiment des persécuteurs et l'expédition victorieuse du négus Elesbaas [7]. Procope, de ce côté, ne se fait pas faute de nous instruire que « Ellesthæos, roi des Éthiopiens, très fervent chrétien, ayant appris que les Homérites, de l'autre

[1] Jacques de Sarug, lettre aux chrétiens de Nedjrân, dans *Zeitschrift der morgenl. Gesellschaft*, t. XXXI, p. 402. — [2] Cette lettre a été publiée par J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 364, d'après la *Chronique* de pseudo-Denis Tellmahré empruntée à l'*Histoire* de Jean d'Asie. On la trouve aussi dans la compilation syriaque de l'*Histoire* de Zacharie de Mitylène et, d'après cette source, dans A. Mai, *Script. veter. nova coll.*, t. III, p. 235, et dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 235. Le texte de Assémani a été réimprimé par Michaelis, dans sa *Chrestomathia;* celui de A. Mai, par Zingerlé, également dans sa *Chrestomatia ;* de même Knoes, *Chrestomathia syriaca*, in-12, Göttingen, 1807, p. 37-54, d'après un manuscrit de la Bibl. nat., n. *234*. Le texte primitif de la lettre a été retrouvé par J. Guidi dans un ms. du Musée Borgia et dans deux mss du Musée Britannique, et publié : *La lettera di Simeone, vescovo di Beith Arscham sopra i martiri Omeriti*, dans *Memorie della reale Accad. dei Lincei*, 1881; réimprimé dans P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 372-397, avec les variantes du ms. Sachau n. *222*. Une version éthiopienne, dans F. M. Esteves Pereira, *Historia dos martires de Nagran Versão ethiopica*, in-8°, Lisboa, 1899, d'après les mss. du Musée Britannique, n. *649 orient.*, et de la Bibl. nat., n. *59*. L'authenticité de cette lettre a été mise en question par Blau, dans *Zeitschrift der deuts. morgenl. Gesells.*, t. XXIII, p. 560; Prætorius, *ibid.*, t. XXIV, p. 624; Mordtmann, *ibid.*, t. XXV, p. 260; t. XXXI, p. 66; Guidi, *loc. cit.;* J. Halévy, *Les sources relatives à la persécution des chrétiens dans le Nedjran*, dans *Revue des études juives*, 1889, t. XVIII, p. 16-42, 161-178, cherche à rejeter la culpabilité du massacre des juifs sur les ariens; L. Duchesne, dans même revue 1900, t. XX, p. 220 sq., montre que les textes de Procope, Jacques de Sarug, Jean d'Asie et Siméon imputent le massacre aux Juifs; le ms. syr. *234* de la Bibl. nat., fol. 266 r°, dit: « un roi *juif* régnait sur le pays des Homérites. » Halévy et Duchesne admettent le caractère apocryphe de la lettre de Siméon, composée à la fin du règne de Justinien; Rubens Duval n'y contredit pas, *Littér. syriaque*, 1899, p. 151. Voir en outre *Analecta bollandiana*, 1891, t. X, p. 58-59, 479; 1894, t. XIII, p. 169-170; 1899, t. XVIII, p. 431; *Revue critique*, 1900, p. 483. — [3] Boissonnade, *Anecdota græca*, t. V, p. 1; *Acta sanct.*, oct. t. X, p. 721. — [4] Nöldeke, *Geschichte der Perser...aus Tabari*, in-8°, Leyden, 1879, p. 188. — [5] Schroeter, dans *Zeitschrift der deuts. morgenlandische Gesellschaft*, t. XXXI, p. 360. — [6] *Ibid.*, p. 400. On trouvera une traduction du *Martyrium Arethæ* et de *Lettre de Siméon*, dans H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1905, t. IV, p. 156-189. — [7] G. Schlumberger, dans *Revue numismatique*, 1886, pl. XIX, n. 1.

côté de la mer, qui étaient alors les uns juifs, les autres attachés à leur ancienne religion », furent vaincus, leur roi tué et remplacé par un roi homérite chrétien, Esimphæos; après quoi le roi Elesbaas retourna dans son pays. A quelque temps de là, les Homérites se révoltèrent contre le roi qu'on venait de leur imposer; ils étaient conduits par un Abyssin chrétien, Abramos, autrefois esclave chez un négociant romain d'Adoulis. Kaleb-Elesbaas envoya, pour réprimer l'insurrection, une armée commandée par Théophane Arethas *(Aryât)*, lequel fut trahi et tué par ses soldats, qui passèrent à Abramos; une deuxième armée envoyée pour le venger fut mise en pièces. Après la mort de Kaleb-Elesbeas, Abramos consentit à reconnaître la suzeraineté des Éthiopiens.

Ces conflits toujours renaissants entre Axoum et Himyar semblèrent à l'empereur byzantin pouvoir être mis à profit par lui-même. Des ambassadeurs furent envoyés, sans grand résultat, semble-t-il. Justinien avait même des vues moins pacifiques. Il avait jeté les yeux sur un certain Caïs, brouillé avec Esimphæos, dont il voulait faire un phylarque des Arabes de Kinda et Maad. Une fois installé, Caïs devait s'entendre avec les Homérites pour faire la guerre aux Perses. Rien de tout cela n'aboutit. Caïs, installé phylarque, fut bientôt déplacé et envoyé en Palestine.

Les légendes arabes du VIIIe et du IXe siècle rapportent qu'Abramos fit construire une église magnifique à Sana, localité qui avait supplanté Safar dans la situation de capitale. Après Abramos, ses deux fils Yaksoum et Masrouq se succédèrent sur le trône homérite. Mais les gens d'Himyar étaient excédés de leurs maîtres, ils appelèrent ou favorisèrent une expédition venue de la Perse vers l'année 570 et qui les en débarrassa [1]. Un roi national, Saïf, fut établi et fut massacré. Chosroès Ier envoya massacrer les habitants et resta gouverneur du pays. Ces gouverneurs persans furent Wahriz, Zin, Binegân, Chore, Chosrau et Bâdhân, contemporains de Mahomet. Ils tolérèrent la chrétienté du Nedjrân, encore assez vivace pour résister à la propagande musulmane. L'église de Sana avait pour évêque Koss ibn-Saïda, que Mahomet entendit prêcher [2]. En 628, le gouverneur Bâdhân se convertit à l'islamisme; peu après, le khalife Omar chassa du pays ceux des Nedjranites qui refusèrent de se faire musulmans. Ils s'acheminèrent vers le bas Euphrate, à Koufa, où le katholicos Timothée Ier (778-820) leur donna un évêque.

XI. Épigraphie. — Des épitaphes assez nombreuses, en grec ou en copte, se rencontrent en divers points de ce pays, depuis Talmis, dans l'ancien Dodécaschène, jusqu'à Wadi-Gazal, localité située un peu en aval de la quatrième cataracte, près de l'antique Napata. Elles sont du VIIe ou du VIIIe siècle. Une inscription de provenance incertaine est, dit-on, du IVe ou du Ve siècle, mais c'est peu vraisemblable. La plupart, suivant un usage qui rappelle l'ancienne coutume égyptienne d'ensevelir les morts avec un exemplaire du rituel funéraire, contiennent des extraits de la liturgie funèbre, suivant le rite de Constantinople. Après l'invasion arabe, nous trouvons encore une inscription grecque-chrétienne, en 693, en Basse-Égypte, à Damanhour; tandis qu'en Haute-Égypte, et surtout à Philæ et en Nubie, les inscriptions postérieures à 640 sont nombreuses. Le christianisme s'y défendit avec plus d'énergie que parmi les populations égyptiennes. L'inscription la plus récente est de 1157, elle n'est pas bien éloignée de nos parages puisqu'elle vient d'Assouan.

Les deux inscriptions du roi Silco et du roi Eirpanome nous ont suffisamment retenu, il n'y a plus à y revenir. La première nous ramène à Talmis (= Kélabshéh), où nous rencontrons quelques autres textes épigraphiques. C'est d'abord, sur un mur du temple qui reçut l'inscription de Silco, un graffite [3] :

+ εγω ειδσσ εκλ̄η πετρο πρ

ce qu'il faut lire probablement : εγω ειδον εκκλησιαν Πετρος πρεσβυτερος ou προεδρος.

Une stèle en grès, incomplète à droite, provenant de Talmis et conservée au Musée Britannique, haute de 0 m. 20, nous donne ce texte [4] :

τη του θ(εο)υ δ[εσπο]
ζοντος ζω[ν]
τας τι καϊ νε[κρ]
ους εχρησατο
η μακαρια αιδ
εσσα τιλει του
βιου τουτο εν μι
νι παχων ιε ιν
δι(κτιωνος)ι ο θεος ανα
πυση την ψυ
χην αυτης εν
σκηναις αγι
ων αμην

ligne 3 : τε; l. 4, le lapicide a oublié un mot, προνοια ou φιλανθρωπια; l. 6, τελει; l. 7, lire τουτου; l. 9, θ̄ς; l. 10, αναπαυση.

« C'est par (la providence) de Dieu, maître des vivants et des morts, que la bienheureuse Aideosa a atteint la fin de cette vie, mois de Pachons 15, indiction dixième. Dieu la fasse reposer dans les habitations des saints. »

Une autre stèle de même provenance, également conservée au Musée Britannique (n. 602), mesure 0 m. 25 de hauteur et doit se lire [5] :

+ ενθα κατακει
τε ομακαριος
ακκενδ̄αρπε
ετελευωθη
μη(νι) χοιακ ῑς
ινδ · α ανα
παυσον αυ[το]ν
ο θεος εις κολ̈
πον αβρααμ
+

ligne 4, lire ετελεωθη; l. 5, μ; le 6, ινδικτιωνος; l. 8, θ̄ς; l. 8-9, lire κολπον.

« Ici repose le bienheureux (ou feu) Akkendarpos. Il a consommé (sa vie), mois de Choiak 16, indiction première. Dieu, fais-le reposer dans le sein d'Abraham. »

Deux inscriptions copiées dans les carrières, derrière le temple, et une autre sur une stèle en grès du Musée Britannique (n. 824), haute de 0 m. 12, offrent

[1] Nöldeke, *op. cit.*, p. 220, 264, 349-351. — [2] Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 159. — [3] Gau, *Antiquités de la Nubie*, Stuttgart, 1821, pl. IV, n. 33; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8951; G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, in-fol., le Caire, 1907, p. 116, n. 618. — [4] Th. Young, *On greek ms. on papyrus and sepulchral inscriptions from Nubia*, dans *The Archæologia*, 1831, t. XIX, p. 157, pl. IX, n. 2; H. R. Hall, *Coptic and greek texts of the christian period from ostraca, stelæ, etc., in the British Museum*, in-4°, London, 1905, p. 14, n. 6, pl. XI; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9112; E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, in-12, Paris, 1869, p. 81; E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 29, n. 40; G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 116, n. 621. Cette stèle est le n. 822 de la coll. du Mus. Brit. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, p. 9130; H. R. Hall, *op. cit.*, p. 10, pl. IX; E. Le Blant, *op. cit.*, p. 81; E. Révillout, *op. cit.*, p. 24, n. 30, peu exact, transcrit le nom : Akkenadros (*sic*); G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 117, n. 622.

une formule identique : υπερ μνημης και αναπαυσεως... et le repos dans le sein d'Abraham, ou bien la formule : ουδις αθανατος, « personne n'est immortel [1] », dont le paganisme philosophique s'arrange d'ailleurs de la présence du ☥ et de ΑΩ.

Trois stèles ayant fait partie du cabinet du comte de Mountnor, et dont la trace est aujourd'hui perdue, offrent des formules presque identiques (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1570) [2] :

+ ενθα κατακητη ο μακαριος αβρααμ ετελεθθε τυδ ιτ ηνδεκ · ιγ ο θς αναπαυσον την ψυχυν του δουλου σου εν κολπις αβρααμ και ισαακ και ιακωβ αναπαυσον ει σκυνηυ ηυ

« Ci-git le bienheureux Abraham. Il a consommé sa vie, Tybi 18, indiction treizième. Dieu, fais reposer l'âme de (ton) serviteur dans le sein d'Abraham, etc. » De même pour le bienheureux Samson et la bienheureuse Thisauria.

Une dernière stèle de grès, incomplète à la partie supérieure, haute pour ce qui reste de 0 m. 18 et conservée au Musée Britannique (n. 823), donne une formule un peu plus développée et que, en suppléant les parties manquantes mais certaines, on peut traduire ainsi : « C'est par la providence de Dieu sur les vivants et sur les morts que le bienheureux Ménas a atteint la fin de sa vie, mois de Phamenoth 3, indiction quatorzième. Seigneur Jésus-Christ, fais reposer l'âme de ton serviteur dans le lieu de lumière et de rafraîchissement, dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Amen [3]. »

[τη του Θεου δεσ
[ποζοντος ζων
[τας τε και
ΝΕΚ(ρους) Τ[ελει]ΒΙΟΥ
ΕΧΡΗCΑΤΟ Ο ΜΑ
ΚΑΡΙΟC ΜΗΝΑ
ΕΘΕΛΙΩΘΗ Μ(ηνι)
ΦΑΜΕΝΩΘ Γ
ΙΝΔ(ικτιωνος)ΙΔ · Κ(υρι)Ε Ϊ(ησο)Υ ΧΡΙCΤΕ
[α]ΝΑΠΑΥCΟΝ ΤΗΝ
ΨΥΧΗ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟ
[υ σ[ΟΥ ΕΝ ΤΩ ΦΩΤΙΝ
[ω ε]Ν ΤΩ ΑΝΑΨΥΞΕ]ι[
[ε]Ν [κολποις] ΑΒΡΑΑΜ
[και ισαακ και ιακωβ αμην]

Ces formules se répètent indéfiniment dans l'épigraphie funéraire nubienne et n'admettent presque d'autres variations que le nom du défunt et la date du décès [4].

Une stèle de Faras, incomplète de la partie supérieure et à droite, donne une formule un peu différente [5] :

+ κατα την του παντοκρα
τορος θεου αμεταθε[το]ν απ[ο]
φασιν [εν] τοι γη ειιχειο

απελ[ε]υσει απεστη τω[ν ενταυ]
θα πολυστενακτων [κακων]
[η] μακαρια ϊησους
τι της επιφωσκ[ουσης της]
ογδοης του αθ[υρ
κυριε πολυελεε[
]της ψυχ[ης
]αυ[
]αυτη τα εν[
εστι οβιος α[υτης ανα]
μαρτητος να[
πλιμυτηστωσ[

ligne 3, le dernier mot doit se lire sans doute στιχειο = στοιχεῖον : ἐν τῇ γῇ στοιχεῖον ἀπελεύσει *(Millet)*; l. 4 : απελυ[θη] *(Kirchhoff)*; l. 6 : le nom propre est certainement corrompu; pour le restituer, il faut tenir compte de la barre abréviative qui surmonte les quatre dernières lettres *(Lefebvre)*; l. 9, κε, dans la lacune entre 9 et 10, supposer le mot : ἐλέησον.

« C'est par le décret immuable de Dieu que tu t'en iras, élément, dans la terre, que la bienheureuse Jésous...? a dit adieu aux maux déplorables de cette vie, à l'aurore du 8 du mois d'Athyr... Seigneur miséricordieux, fais reposer l'âme de ta servante... sa vie irréprochable fut de cinquante et un ans... »

Une série d'inscriptions conserve, nous l'avons dit, différentes formules de la liturgie funéraire des grecs. Nous avons déjà utilisé et discuté une de celles de Colasucia (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1529), dont nous avons comparé le texte à celui de l'*Euchologion* [6] :

+ α + ω +
ο θεος των πνευματων κ(αι) πασης
σαρκος ο τον θανατον καιταργη
σας και των αδην παθασης κ(αι) ζω
ην του κοσμου χαρισαμενος
αναπαυσον την ψυχην την[...]π
σιν σου εν [.....]κολποσι αβ[ραα]μ
και ισακ [κ(αι)] ϊακ[ωβ] εν τω φωτινον
εν τωπω χλον εν τωπω αναψυ
τω εντ απεδρα οδηγισας και ανα
μαρτιτων παρ αυτου παραχθεν
τα λογω εργον η κατα δηανοι
αν ανις αφες ος αγαθων και φι
λανθρωπος και συνκωρησον οτι ου
κ ουκ τιν ανθρωπων ως ζησεται και
χουκ αμαρτισε συ γαρ μονος
ο θεος πασης αμαρτιας εκτος υπα
ρχης δι(και)οσυνη και η δηκεοσυνη
συ γαρ οι αναπαυσης την δ δουλ(ην) σ(ου)
ταμηρ επϊσ(κόπου) παχωρας θῦτ
τασοχων χπθ παχωρας
και αναστασιν και σοι την δο
ξαν αναμεπομεν τω πατρι (και) τω
υιω κ(αι) τω αγιαω πνευματι νυν κ(αι) αει

[1] Sayce, dans *Revue des études grecques*, 1894, t. VII, p. 296; Young, *op. cit.*, p. 157, pl. X, n. 7; H. R. Hall, *op. cit.*, p. 13, pl. XI, n. 824; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9117; E. Révillout, *op. cit.*, 1885, t. IV, p. 27, n. 36; G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 116, n. 619, 620; p. 118, n. 627. — [2] Young, *op. cit.*, p. 157, pl. IX, n. 3; pl. X, n. 5; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9113, 9114, 9115; E. Révillout, *op. cit.*, p. 24, n. 32; p. 25, n. 33, 34; G. Lefebvre, *op. cit.*, n. 623, 624, 625. — [3] Young, *op. cit.*, p. 157, pl. X, n. 6; Hall, *op. cit.*, p. 13, pl. XI, n. 823; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9116; E. Révillout, *op. cit.*, p. 30, n. 42; G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 118, n. 626. — [4] Stèle en grès, 0 m. 17 sur 0 m. 13, à l'École française d'Athènes, provenant de Pselchis (Dakkeh) (?). Cf. G. Lefebvre, dans *Bull. de corresp. hell.*, 1902, t. XXVI, p. 454; *Recueil des inscr. grecq. chrét.*, p. 119, n. 629. — [5] Entrée au Neues Museum, Berlin. Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, in-4°, Berlin, 1849-1860, t. XII, p. 6, pl. XCIX, n. 537; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9119, omet les six dernières lignes; E. Révillout, *op. cit.*, 1885, t. IV, p. 30, n. 43; Weissbrodt, *Verzeichniss der Vorlesungen am königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg, im Winter-Semester 1905-1906*, in-4°, Braunsberg, 1905, p. 22, n. 23; G. Lefebvre, *Recueil*, p. 120, n. 634. — [6] Vidua, *Inscriptiones antiquæ a comite Carolo Vidua in Turcico itinere collectæ*, in-8°, Paris, 1826, pl. XX, n. 1; Weissbrodt, *Verzeichniss*, p. 5, n. 2; p. 9, p. 22; Letronne, *Analyse critique du recueil d'inscriptions de M. le comte de Vidua*, in-8°, Paris, 1828, p. 14 = *Œuvres choisies*, 3e série, p. 263; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9121; *Regio Museo di Torino*, in-4°, Torino, 1882-1888, t. II, p. 312, n. 7142; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-4°, Paris, 1878, Introd., p. XXIII; E. Révillout, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 19, n. 25; Leclercq, au mot AME, dans *Dictionn.*, t. I, col. 1529; cf. col. 2; G. Lefebvre, *Recueil*, p. 121, n. 636.

εις τοις οωνας ας τω ωνων q̄ą̄
τα ητη τ̄ης : ζωης επι τ̄ης γ̄ης
ημερα. ο : αναπαυσον φ̄ρ̄ (μουθι)
: δ : απο μαρτυ(ρω)ν : υθ :

l. 1 : θ̄ς, π̄νατων̄; κ/ (de même partout); l. 13 : φιλανος; l. 14 : ανων̄; l. 16 : θ̄ς; l. 17 : δῑζοσυνη : l. 18 : τ̄ην δουλ̄ς; l. 22 : π̄ρι; l. 23 : ῡω; π̄νι; l. 27 : μαρτυ.

l. 5-6 : il faut supposer : τὴν δούλην σου ἐν κόλποις...; l. 10-11 : τὰ πραχθέντα λόγῳ; le lapicide avait d'abord écrit λογαν, qu'il a corrigé en λογω; l. 14 : peut-être faut-il lire κουιστιν au lieu de κουκτιν; l. 22 : lire ἀναμέλπομεν; l. 24 : le sigle final est évidemment q̄θ̄, *amen*.

La grosse question est celle de la date; G. Lefebvre, à la suite d'un examen minutieux de l'original, a constaté l'existence certaine d'un Y, entre MAPTY et Θ, sous le double point; cet Y semble avoir été ajouté après coup, de la manière suivante $\overset{N}{\text{MAPTY}}\overset{Y}{:}\Theta$. La date est donc celle que proposait le perspicace Letronne, soit 409 des Martyrs, qui équivaut à 692 de notre ère.

« Dieu des esprits et de toute chair, toi qui détruis la mort et foules aux pieds le tombeau, toi qui donnes la vie du monde, fais reposer ta servante l'âme..... dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le lieu de la lumière, de la gloire et du rafraîchissement. Il est parti d'ici comme un guide et tout ce qu'il a fait est sans péché selon la volonté. Jésus! sois miséricordieux, toi qui es bon! toi qui aimes l'humanité, pardonne! puisqu'il n'y a pas d'homme qui vive et ne pèche pas! Toi seul, ô Dieu, tu es en dehors de toute faute, car tu es la justice même. Donne le repos à ta servante, l'âme de Tamer, évêque de Pachora, et, par la bonté de Dieu, à celles de tous les chrétiens de Pachora et la résurrection. Et à toi nous offrirons nos dons, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, dans tous les siècles des siècles. Amen. Sa vie sur la terre fut de quatre-vingt-quatorze ans, soixante-dix jours. Il s'est reposé le 4 de Pharmouthi, l'an 409 des Martyrs. »

On peut rapprocher des formules analogues et empruntées à la même source liturgique sur des inscriptions d'Assouan [1], de Colasucia [2], de Dongola [3] et sur plusieurs autres inscriptions nubiennes dont la provenance précise n'est pas connue [4]. En particulier, le début : « Dieu des esprits et de toute chair, toi qui détruis la mort et foules aux pieds le trépas, toi qui as accordé la vie au monde... » se retrouve maintes fois [5]. Nous avons déjà étudié ces inscriptions à réminiscences liturgiques (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1531-1537); aussi, malgré leur longueur inaccoutumée, ces textes nous apportent peu de chose d'utile. A Dongola nous rencontrons un ΜΑΡΙ [ανου] ΑΡΧ(ι)ΜΑΝΔ(ριτην) [6] et un ΜΑΡΚΟC ΑΡΧΙ....?) [7]; parmi les inscriptions nubiennes de provenance incertaine, un ΠΕΤΡΟC ΔΙΑΚ(ονος) [8]; un ΜΑΡΙΝΟΥ ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟΥ Κ(αι) ΝΟΜΙΚΟΥ [9]. D'après Du Cange, le νομικός serait quelque chose comme le rubriciste officiel, le rédacteur de l'*ordo* diocésain, ou encore un maître de chapelle. Sur des inscriptions d'époque tardive nous rencontrons ΠΑΠΑ ΤΟCCINF [10] et ΙΩΥ ΕΠΑΡΧΟΥ ΝΟΒΑΔ [11], éparque des Nobades; son nom abrégé ἰωυ semble devoir se lire ἰω(αννο)υ, il mourut en 1007.

Une mention de la Vierge : του κυριου ημων και ‖ της θεοτοκου ‖ αναπαυσω...[12]; une invocation de début [13] :

+ ΙΥΧΕ ΙΛΕΟC.
ΑΥΤΗC ΤΗΝ
ΨΥΧ̄ΗΝ.....

ce qu'on doit lire : ιησου χριστε ιλεος (=ἔλεος et comprendre, sans doute : ἐλέησον) τὴν ψυχήν etc. « Jésus-Christ, aie pitié d'elle... », une invocation à la sainte Trinité [14] :

+ ἐν ὀνόματι [το-]
ῦ πατρὸς καὶ το[ῦ]
υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου [π-]
νεύματος, κύριε, [ἀ]-
νάπαυσον τὴν ψυχή-
ν τῇ δούλῃ σου Θεοδ-
ότῃ τῆς μακαρίας ἐλέ-
ησον αὐτῆς κατὰ τὸ μέ-
γα ἔλεως σου, ὁ θεός,
καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶ-
ν οἰκτιρμον σου ἐξάλ-
ιψον τὸ ἀνόμιον αὐτῆ-
ς, καὶ ἐλέησον αὐτῆς
ἀπὸ τῶν χειρῶν σου, κ
αὶ στίσον αὐτῆς ἐκ δε-
ξίας σου ἐπὶ θρόνο δικ-
αιωσύνης καὶ ποδίσο
ν αὐτῆς, ἐπὶ ὕδαδο-
ς ἀναπαύσεως. ἐκ-
ημιήθη ἐν κυρίῳ, ἀμ-
ήν. Χριστοῦ μαρία γ-
ένναι, ἀμήν. ἡ πρότη
ἡ ἡμέρα ἀποθάνο-
ν τῆν αὐτῆς φαμεν-
ώθ ιά ἡμέρα γ̄ ἐπὶ τ
ὰς ζ ἡμέρας κατὰ σε-
λήνη κς̄ ειν/ἐν ἐρήνῃ q̄θ̄.

l. 7-13 : début du ps. L, *Miserere mei*, αὐτῆς au lieu de μοῦ; l. 11 : τῶν οἰκτιρμῶν; l. 12 : τὸ ἀνόμιον, « le péché »; l. 15 : lire κτίσον; l. 16 : lire θρόνου; l. 17 et 18 : lire πότισον et ὕδατος; l. 23 : lire ἀποθανών avec une faute d'accord; l. 27 : peut-être εἶν(αι) ἐν εἰρήνῃ.

« Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Seigneur! laisse reposer l'âme de ta servante la bienheureuse Théodète; prends pitié d'elle suivant ta grande miséricorde, ô Dieu, et selon la multitude de tes commisérations, efface les injustices et prends pitié d'elle avec tes mains et abreuve-la avec l'eau du repos. Elle s'est endormie dans le Seigneur. Amen. Marie, mère du Christ. Amen. Le premier jour de sa mort, le 11 de Phaménôt, le 3e jour des 7 [jours (de la semaine)], le 26e du mois lunaire. En paix. Amen. »

Provenance inconnue, calcaire blanc, 0 m. 47 de haut, sur 0 m. 245 de large.

Malgré l'absence de tout indice chronologique, il est intéressant de relever sur un rocher, à un quart d'heure de *Primis parva*, aujourd'hui Ibrim, un graffite

[1] G. Lefebvre, *Recueil*, p. 103, n. 564 — [2] *Ibid.*, p. 120, n. 635. — [3] *Ibid.*, p. 122, n. 641, 642. — [4] *Ibid.*, n. 645, 646, 647, 650, 656, 657, 658, 659, 664, 665, 666, 667. — [5] *Ibid.*, n. 635, 636, 641, 642, 645, 646, 647, 664, 666, 667. — [6] *Ibid.*, n. 641. — [7] *Ibid.*, n. 643. — [8] *Ibid.*, n. 645. — [9] *Ibid.*, n. 651. — [10] *Ibid.*, n. 664. — [11] *Ibid.*, n. 665. — [12] *Ibid.*, n. 651. — [13] *Ibid.*, n. 658. — [14] E. Miller, *Inscriptions grecques découvertes en Égypte*, dans la *Revue archéologique*, 1883, t. I, p. 203 (copie de G. Maspéro); W. E. Crum, *Coptic monuments*, in-4°, Caire, 1901, p. 91, n. 8397 (incomplètement); E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 10, note 5; G. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*, 1903, t. III, p. 77, n. 19; H. Leclercq, dans *Dictionn.*, t. I, col. 1693-1694; G. Lefebvre, *Recueil des inscript. gr.-chrét. d'Égypte*, p. 218, n. 663; Musée du Caire n. 8397.

qui ajoute un nom à une liste épiscopale inconnue [1] :

ΕΓΩ ΧΑΗΛ[
]ΚΟΛΛΟΥ
ΕΠΙCΚΩΠΟΥ
ΜΗΤΡΟΠΟΥΛ[ιτου
ΠΑΧΩΜΙΟΥ

Sur le même rocher, on lit encore : εγω μαριανε et εγω παυλου [2].

A Semneh, dans le temple, quelques graffites [3] :

1) ιωαννης αθανσιου
2) νκλ νικωλαως
3) μιχαηλ
4) αγαιτος $\frac{\text{ις}}{\text{δια}}$

« Jean, Athanase, Nicolas, Nicolas, Michel, Agaitos (diacre?). »

A Essaboua, une inscription peinte dans une niche d'un temple égyptien, autour d'une figure de saint Pierre :

Π Є Τ Ρ Ο Υ — *homme barbu et nimbé tenant une clef* — ΑΠΟC ΤΛΟΥ

A Méroé (= Assour), sur les pyramides, Caillaud dit qu'« on trouve deux fois le nom de Gabriel, ceux de Michel, accompagné de la date du 14 de Méchir, Jésus-Christ, Israël, plusieurs noms d'évêques, un autre nom de Michel, etc. [4]. »

XII. Bibliographie. — M. d'Almeyda, voir Tellez. — F. Alvarez, *Historia description de l'Éthiopie*, Anvers, 1558; *Histoire générale du royaume d'Éthiopie*, in-fol., Paris, 1674. — J. Baillet, *Sur plusieurs textes grecs récemment découverts relatifs à l'histoire des Blemmyes*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscript.*, 1888, p. 326-336. — R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, dans *Journal asiatique*, 1881, t. xvii, p. 315-434; t. xviii, p. 93-183, 285-389; cf. H. Pognon, dans *Revue critique*, 1884, t. xvii, p. 201-203. — E. Carpentier, dans *Acta sanctorum*, octobr. t. x., p. 661 sq. — E. Costi, *Storia d'Etiopia*, in-16, Milano, 1890. — Deramey, *Le caractère du christianisme dans l'Éthiopie abyssinienne*, dans *Bulletin de la Société d'ethnographie* 1899-1900, t. xix, p. 155. — A. Dillmann, *Chrestomathia æthiopica*, in-8°, Lipsiæ, 1866; *Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches*, Berlin, 1878. — W. J. Dowden et J. P. N. Land, *Joannis episcopi Ephesi commentarii de beatis Orientalibus*, Amsterdam, 1889. — E. Drouin, *Les listes royales éthiopiennes et leur autorité historique*, dans *Revue archéolog ue*, 1882, p. 98, 153, 206. — L. Duchesne, *Autonomies e clésiastiques. Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 2 1-353. — G. Fumagalli, *Bibliographia etiopica*, in-8°, Milano, 1893. — J. Guidi, *La lettera di Simone vescovo di Bêth-Arsâm sopra i martiri omeriti*, dans *Memorie della reale Acad. dei Lincei*, sc. mor., t. vii, p. 471; *Il Fetha Nagast o la legislazione dei re*, in-8°, Roma, 1897-1899; *Le Synaxaire éthiopien*, dans *Patrol. orient.*, 1907, t. i, p. 519-705; t. vii, t. viii; *Dict. d'hist. et de géogr. eccles.*, 1909, t. i, col. 210-227. — Grébaut, *Liste des patriarches d'Alexandrie*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1912, t. xvii, p. 217 sq. : Une liste des rois d'Axoum, — L. Herbert, *Abyssinia and its apostles*, in-8°, London, 1868. — M. La Croze, *Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie*, in-8°, La Haye, 1739. — J.-A. Letronne, *Matériaux pour l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie contenus dans trois mémoires académiques sur des inscriptions grecques des v^e et vi^e siècles*, in-4°, Paris, 1832. — Job Ludolf, *Historia æthiopica sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum quod vulgo male presbyteri Joannis vocatur*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1681, l. III, c. II; *Ad suam historiam æthiopicam commentarius in quo multa breviter dicta fusius narrantur*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1691. — H. Matagne, *L'Église éthiopienne dans les « Acta sanctorum »*, dans *Études religieuses*, 1869, 4^e série, t. iii, p. 374-407. — D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, dans *Denkschriften* de l'Acad. de Vienne, 1894, t. xliii. — Niebuhr, *Inscriptiones Nubienses*, in-4°, Romæ, 1820. — Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, in-8°, Leyden, 1879. — E. Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1810. — E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, in-4°, Parisiis, 1713. — E. Révillout, *Mémoire sur les Blemmyes à propos d'une inscription copte trouvée à Dendur*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions*, 1874, t. viii *b*, p. 371-445; *Les origines de l'empire blemmye* et *Un empereur blemmye*, dans *Revue égyptologique*, 1887, t. v, p. 97-126; *Une page de l'histoire de la Nubie*, dans même revue, 1885, t. iv, p. 156-172. — G. Sapeto, *Viaggio e missione*, 1857. — G. Schlumberger, *Monnaies inédites des Éthiopiens et des Homérites*, dans *Revue numismatique*, 1886, 3^e série, t. iv, p. 356-371. — J. M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus aus dem syrischen übersetz*, in-8°, München, 1862. — Tellez, *Historia general de Ethiopia a alta o Preste Joan ed o que nella obraram os padres da Companhia de Jesus*, in-fol., Coïmbre, 1660. — J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, in-12, Paris, 1677. — A. Wiedemann, *L'Éthiopie au temps de Tibère et le trésorier de la reine Candace*, in-8°, Louvain, 1885. — T. Wright, *Early christianity in Arabia*, in-8°, London, 1865.

H. Leclercq.

ÉTIENNE (Martyre et sépulture de saint). — I. Élection d'Étienne. II. Succès et scandale de sa prédication. III. L'universalité de la rédemption. IV. Abolition du judaïsme. V. Accomplissement des prophéties. VI. Juridiction du sanhédrin. VII. Son abus de pouvoir. VIII. Situation politique de la Judée. IX. La « chambre des pierres de taille ». X. Comparution d'Étienne. XI. Exécution. XII. Le lieu de la lapidation. XIII. *Exopula*. XIV. Cédar. XV. Oubli de la sépulture. XVI. Invention de l'an 415. XVII. Recensions de la relation du prêtre Lucien. XVIII. Recensions *A* et *B*. XIX. Textes grecs. XX. Version syriaque. XXI. Récit de Lucien. XXII. Première vision. XXIII. Deuxième vision. XXIV. Troisième vision. XXV. Vision de Megethios. XXVI. Découverte des reliques. XXVII. Envoi de reliques XXVIII. Date de la lettre de Lucien. XXIX. Dispersion des reliques. XXX. Translation du corps à Sion. XXXI. Trois centres de culte. XXXII. Rien jusqu'en 415. XXXIII. Basilique au nord dès l'année 438. XXXIV. Vie de Pierre l'Ibère. XXXV. Pseudo-Basile de Séleucie. XXXVI. Théodose. XXXVII. Pseudo-Antonin de Plaisance. XXXVIII. Le *Breviarium*. XXXIX. Passion de LX martyrs. XL. Arculfe. XLI. Bède. XLII. Willibald. XLIII. Le *Commemoratorium de casis Dei*. XLIV. Le moine

[1] Barth, dans *Rhein. Mus.*, 1850, t. ix, p. 270, n. 79; *Corp. inscr. græc.*, t. iv, n. 8952; G. Lefebvre, *Recueil*, p. 120, n. 632. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. iv, n. 8952; G. Lefebvre, *Recueil*, n. 633. — [3] Lepsius, *Denkmäler*, t. xii, p. 6, pl. xcix, n. 542, 543, 545; *Corp. inscr. græc.*, t. iv, n. 8950 *b*, 8950 *c*; G. Lefebvre, *Recueil*, n. 637, 638, 639. — [4] Caillaud, *Voyage à Méroé fait pendant les années 1819-1822*, in-8°, Paris, 1826, 1828, t. iii, p. 373; G. Lefebvre, *Recueil*, n. 644.

Bernard. XLV. Albert d'Aix. XLVI. Higoumène Daniel. XLVII. Séowulf. XLVIII. Ruine. XLIX. Anonyme. L. Jean de Wurzbourg. LI. Chanson de Charlemagne. LII. Anonyme. LIII. Plans de Jérusalem. LIV. Bulle. LV. Plan. LVI. Ernoul. LVII. Willebrand et Thietmar. LVIII. Pèlerins. LIX. Burchard. LX. Conclusion. LXI. Fouilles en 1882. LXII. En 1883. LXIII. En 1885. LXIV. En 1887. LXV. Tradition de l'est. LXVI. Raoul de Caen. LXVII. Phocas. LXVIII. Perdiccas. LXIX. Ricoldo. LXX. Marino Sanuto. LXXI. Quaresmius. LXXII. Denis Possot. LXXIII. Inscription de Bersabée. LXXIV. Discussion. LXXV. Conclusion.

I. Élection d'Étienne. — On vote très peu en Orient, pays d'arbitraire en haut, de servilité en bas; en Grèce, au contraire, la convocation du peuple et sa consultation officielle sont fréquentes. L'institution du rouage électif dans la communauté de Jérusalem constituait une nouveauté remarquable; c'était un premier recul infligé à l'élément judaïque, que l'obligation d'admettre un procédé étranger et par conséquent suspect à ses yeux, comme c'était un premier succès obtenu par l'élément hellénique que l'adoption d'une méthode différente de celles en honneur chez les judaïsants. Le christianisme naissant, loin de se confiner parmi ces derniers, recrutait partout ses adeptes; ainsi se développaient rapidement deux partis fervents dans la foi, sans y rien sacrifier de leurs opinions. De là des chicanes et des oppositions, vite envenimées jusqu'aux incorrections et aux revendications acerbes. « En ce temps-là, nous apprennent les Actes, il s'éleva un murmure des Juifs hellénistes contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient méprisées dans la dispensation de ce qui se donnait chaque jour [1]. » On entrevoit la nature du conflit : chaque jour, une distribution confiée à des chrétiens judaïsants aboutit à frustrer leurs frères d'origine ou de culture hellénique d'une partie de ce qui leur revient de droit. Ce désordre aura pu se prolonger quelque temps, mais les hellénistes, fatigués de jouer le rôle de dupes, se sont comptés, ont fait valoir leur grief et déterminé un mouvement d'opinion assez vif pour imposer l'intervention des apôtres. Ceux-ci, ayant l'intelligence de leur rôle spirituel, refusent de s'assujettir en personne à la surveillance des distributions : afin toutefois d'en garantir l'impartialité, ils autorisent la création d'un corps d'auxiliaires temporels et acceptent que la désignation des titulaires soit faite par voie d'élection. D'après l'indice fourni par l'onomastique des nouveaux élus [2] appelés à remplacer l'ancienne administration, les deux partis adverses furent représentés par sept diacres, parmi lesquels tous étaient juifs de naissance, sauf un prosélyte; rien ne permet d'induire qu'ils fussent hellénistes, mais le premier élu et le plus signalé, Étienne, l'était certainement.

II. Succès et scandale de sa prédication. — Choisis pour veiller aux distributions, ces élus ne furent pas seulement des administrateurs, puisque, peu de temps après l'imposition des mains à eux faite par les apôtres [3], nous voyons Étienne se livrer à la prédication [4], Philippe conférer le sacrement de baptême [5]. « Étienne, nous dit-on, étant plein de grâce et de force, faisait de grands prodiges et de grands miracles parmi le peuple [6] », et le succès de sa prédication fut tel que, peu de temps après, tout l'effort de la controverse se concentra sur lui. Ce fut une véritable coalition. « On vit s'élever contre lui quelques habitués de la synogogue, des affranchis, des Cyrénéens, des Alexandrins, Ciliciens et Asiates, controversant avec Étienne, et ils ne pouvaient résister à la sagesse et à l'esprit par qui il parlait [7]. Jérusalem possédait un grand nombre de synagogues [8], dans lesquelles les gens d'origine israélite venus de Syrie, d'Asie Mineure, d'Égypte ou de Cyrène se réunissaient d'autant plus facilement qu'ils habitaient, dans la ville sainte, des quartiers distincts dans lesquels ils formaient des agglomérations à peu près isolées. Des liens créés par la communauté de vues ou d'origine rapprochaient parfois deux ou plusieurs synagogues [9]. Étienne vit se soulever contre lui les affranchis, c'est-à-dire les Juifs de Rome emmenés en captivité par Pompée et rendus à la liberté, ou leurs descendants [10]. Ceux de Cyrène et ceux d'Alexandrie, ceux de Cilicie et ceux d'Asie faisaient cause commune avec les premiers. Quelle pouvait être la cause de ce soulèvement?

III. L'universalité de la rédemption. — Étienne était un novateur qui, le premier probablement, et avant saint Paul lui-même, posa la question vitale pour l'avenir de l'Église chrétienne de l'universalité de la rédemption par Jésus-Christ. Dès que le mouvement de conversions eut fait agréger à la communauté de Jérusalem un contingent d'hellénistes et de prosélytes, une question se posa, celle de la conduite à tenir à l'égard des gentils qui solliciteraient leur admission. Les apôtres eurent alors à envisager ce problème : « L'Église resterait-elle une secte juive, la forme la plus parfaite, il est vrai, du mosaïsme, mais exclusivement réservée à la nationalité juive et à ceux qui adopteraient cette nationalité? ou bien s'ouvrirait-elle sans restriction aux gentils, ayant, selon les intentions du divin Maître, le caractère absolument nouveau de religion universelle, dans laquelle s'effacent les pratiques locales, temporaires, nationales, qui l'auraient à jamais retenue dans le monde juif [11] ? » Retardée longtemps, la solution de ce problème soulèvera à quelques années de l'époque où nous sommes un conflit délicat et de vives discussions; peut-être les eût-on évitées si Étienne eût vécu. Avec une perspicacité et une vigueur méritoires, Étienne se déclarait avant tout le monde, semble-t-il, l'adversaire des rites mosaïques imposés aux gentils. Lui disparu, l'Église de Jérusalem, « déviant de son esprit primitif [12] », s'attacha à maintenir les formes judaïques comme faisant partie essentielle du christianisme. Par sa doctrine universaliste, Étienne avait choqué sans doute bien des fidèles, mais même des Juifs qui, tout en demeurant attachés à la synagogue, ne s'interdisaient pas d'observer le mouvement et de discuter les opinions de la secte chrétienne, opinions d'autant plus passionnantes pour eux que le problème que se posaient les fidèles existait aussi au sein du judaïsme [13]. Il existait, non parmi les Pharisiens [14], mais parmi les Hellénistes, plus conciliants, ce qui les engageait à peu

[1] Act., VI, 1. — [2] Étienne, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas, Nicolas. — [3] Act., VI, 5. — [4] Act., VI, 10. — [5] Act., VI, 50. — [6] Act., VI, 8. — [7] Act., VI, 9. — [8] Le Talmud de Jérusalem, *Megilla*, fol. 73 *d*, porte ce nombre à quatre cent quatre-vingts; on n'est malheureusement pas en mesure de contrôler ces chiffres; cf. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1883, t. VI, p. 235 sq. — [9] Il semble que ce soit le cas pour Act., VI, 9 : les affranchis, qui sont d'origine romaine, paraissent appartenir à la même synagogue que ceux de Cyrène et ceux d'Alexandrie. Une autre fraction est formée par ceux de Cilicie et d'Asie. — [10] E. Schürer, *Gesch. d. Jud.*, 2e édit., t. V *b*, p. 359. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'explication qui faisait des Λιβερτίνων, les Juifs de Libertum, dans l'Afrique proconsulaire. La communauté juive de Rome, formée en grande partie d'affranchis, était habituellement ainsi désignée. — [11] J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, in-12, Paris, 1899, p. 6. — [12] C. Fouard, *Saint Paul. Ses missions*, in-12, Paris, 1894, p. 69. - [13] J.M. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1894, p. 14. — [14] Parmi ceux-ci le doute n'était même pas soulevé; les gentils n'avaient pas de place à espérer dans la religion du vrai Dieu.

de chose. Ils voulaient bien admettre les gentils au royaume de Dieu, mais à condition de les incorporer à Israël; encore devaient-ils y conserver une position inférieure à celle des fils de la race. Les enfants d'Abraham étaient les seuls purs, les seuls agréables à Dieu. Tout ce que les païens convertis pouvaient espérer, c'était une participation à ces faveurs réservées; en aucun cas, on ne pouvait supposer que la loi fût abrogée, ou que le temple pût cesser d'être le seul lieu du culte légitime dû au vrai Dieu [1]. On juge facilement, dès lors, quel révolutionnaire redoutable Étienne dut être aux yeux de ce parti, avec quelle ardeur il fut contredit et combattu.

IV. Abolition du judaisme. — On reprochait à Étienne de dire que le Temple serait remplacé et la loi de Moïse changée; or « le Temple était à la fois la tête et le cœur de la nation : c'était le centre spirituel et profane, non seulement des Juifs de la Palestine, mais de tous les fidèles répandus en Asie, en Égypte, à Athènes et à Rome, ardents prosélytes que le retour des grandes solennités ramenait périodiquement à Jérusalem. Là se rencontraient la vie religieuse et civile, le mouvement des affaires et des idées, la politique et l'école, la liturgie et le commerce [2]. » Et tout cela devait disparaître! Une telle perspective, ou plutôt une telle menace était sacrilège au jugement des fanatiques et même au jugement des esprits les plus droits et les plus ouverts. Un de ceux-ci, et qui se montrait parmi les plus acharnés, suffirait à faire juger de l'impression produite et du scandale causé, c'était l'apôtre saint Paul [3].

V. Accomplissement des prophéties. — Le crime insupportable d'Étienne ne consistait pas à avoir tort, mais à avoir raison. Pour ces contradicteurs, instruits, autant que lui-même, dans la science des Livres saints, la menace présente n'était que l'écho des prophéties qui annonçaient clairement que le Temple ne serait pas toujours l'unique lieu des sacrifices. « Du lever du soleil à son coucher, avait annoncé Malachie, mon nom est grand parmi les gentils, et en tous lieux on offre l'encens en mon nom et un pur sacrifice de farine, car mon nom est grand parmi les nations [4]. » Isaïe avait déclaré que les païens « en ce jour » seraient associés plutôt qu'incorporés à Israël pour jouir de la rédemption. Égyptiens et Assyriens, ces deux types des puissances ennemies de Dieu, devaient être mis au même rang que le peuple élu dans les témoignages de la miséricorde divine : « En ce jour, Israël fera troisième avec l'Égypte et Assur; béni soit mon peuple d'Égypte, Assur œuvre de mes mains, et mon héritage Israël [5]. » Les Écritures déposaient donc en faveur d'Étienne; aussi ses contradicteurs « ne pouvaient résister à la sagesse et à l'Esprit en qui il parlait ». En lisant son apologie, nous pouvons deviner quelque chose de ses prédications victorieuses. Il leur disait, sans doute, que leur rôle était plus considérable qu'ils ne le soupçonnaient eux-mêmes, mais qu'il fallait pour le remplir renoncer à tout exclusivisme, à tout privilège. Pareil renoncement entamait la base du judaïsme même, fondé sur la sélection et la distinction; c'était donc l'existence du judaïsme qui se trouvait menacée et par un discoureur irréfutable. Comme il arrive souvent en pareil cas, les controversistes vaincus, ne pouvant confondre l'argumentation, prirent le parti de supprimer l'argumentateur.

VI. Juridiction du sanhédrin. — Perturbateur sacrilège, niant les privilèges d'Israël, mettant ses destinées en question, Étienne relevait dès lors d'un tribunal judiciaire et théocratique; le sanhédrin, sous la présidence du grand-prêtre, remplissait ces conditions [6]. Cependant le sanhédrin n'était qu'un simple tribunal; « mais lorsque l'esprit public donne sa confiance à un grand corps judiciaire, il le pousse à sortir de son domaine propre pour envahir les fonctions publiques. La royauté précaire d'Archélaüs ayant disparu, le gouvernement, à vrai dire, était romain, mais le sanhédrin devint le foyer de toutes les aspirations à l'indépendance, et le peuple ne lui marchandait pas sa confiance [7]. » Dès l'instant où la perte d'Étienne fut résolue, on n'eut pas beaucoup à se préoccuper de trouver des juges sympathiques aux accusateurs. Comme la plupart des assemblées, le sanhédrin subissait vraisemblablement l'influence de son président; à l'époque de la mort d'Étienne, le nom de ce président ne nous est pas connu, aussi est-ce à tort qu'on a prononcé le nom de Gamaliel. Le récit de l'invention des reliques d'Étienne nous montrera Gamaliel sous un jour bien différent de celui sous lequel le Talmud nous le présente, en contradiction d'ailleurs avec l'Écriture et Flavius Josèphe [8]. Gamaliel faisait partie du sanhédrin, il y jouissait d'une grande influence [9]; nous ne pouvons rien dire de plus [10].

VII. Son abus de pouvoir. — Comment le sanhédrin fut-il saisi de l'affaire d'Étienne? Dans cette affaire, avons-nous dit, « ce sont les pharisiens qui remuent le peuple, les docteurs et les anciens. Les sadducéens paraissent avoir pris peu d'intérêt à cette affaire dans le début. Imbus d'idées étrangères, ils n'auraient pas dû être hostiles à Étienne, défenseur des hellénistes. Mais ils formaient une sorte de parti conservateur matérialiste, ennemi de tout mouvement d'idées qui pouvait menacer sa situation politique. D'ailleurs, ils étaient rudes en justice, toujours prêts à sévir, surtout quand il s'agissait des disciples du Christ. Grâce à la sympathie des pharisiens, à la pression populaire, à la dureté des prêtres et des scribes, les meneurs étaient sûrs de trouver dans ce tribunal si divisé une majorité décidée à voter la peine de mort. Mais en avait-elle le droit, et ne fallait-il pas compter avec la puissance romaine qui s'était réservé le droit de glaive? N'avait-on pas vu la rage des ennemis de Jésus impuissante à le frapper tant que le gouverneur romain avait opposé son *veto* [11]? » Pour frapper Étienne, rien de semblable ne s'est passé; l'autorité juive est seule en cause, l'administration romaine ne se laisse entrevoir ni pour seconder l'action répressive du sanhédrin, ni pour l'entraver, ni pour l'empêcher.

[1] J. Lagrange, *op. cit.*, p. 14. — [2] M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, in fol., Paris, 1864, p. 58. — [3] Paul, bien qu'ayant passé, dit-on, par l'école de Gamaliel le Vieux, homme libéral, éclairé, assez disposé à tout écouter, sinon à tout dire, n'y avait guère puisé l'esprit de modération. Il ne s'en cache pas plus tard, disant de lui-même: προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων. Gal., I, 14. Dans cette atmosphère brûlante de Jérusalem, Paul arriva à un degré extrême de fanatisme; c'est par là qu'il nous apparaît représentatif d'une partie de la société contemporaine dans l'épisode d'Étienne. Paul se trouva tout naturellement engagé dans le jeune parti pharisien, rigoriste et intransigeant, qui, sous prétexte d'attachement au passé national, se laissait entraîner aux derniers excès. — [4] Mal., I, 11. — [5] Is., XIX, 4. — [6] Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XX, c. X; *Contr. Appion.*, II, 21. — [7] J. Lagrange, *op. cit.*, p. 23. — [8] *Ibid.*, p. 24. — [9] Il s'en servit pour empêcher la condamnation des apôtres. Act., V, 34-39. — [10] Caïphe fut déposé par Lucius Vitellius, l'an 36, peu de temps après la disgrâce de Pilate, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. IV, n. 3; il eut pour successeur Jonathan, fils de Hanan, et à Jonathan succéda son frère Théophile, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. V, n. 3; celui-ci se maintint jusqu'en l'an 42. Nous savons que Lucius Vitellius vint à Jérusalem pour la fête de Pâques de l'an 36; il fut reçu avec transports, et cependant il ôta le pontificat à Caïphe pour le donner à Jonathan. Ne serait-ce pas pour avoir convoqué le sanhédrin, sans l'aveu du procurateur, dans l'affaire d'Étienne qui comportait une question de vie et de mort. — [11] J. Lagrange, *op. cit.*, p. 26.

D'où vient et comment s'explique cet effacement d'un pouvoir si jaloux d'ordinaire de s'affirmer et qui n'avait qu'un mot à dire, un geste à faire, pour réduire toute cette effervescence sous l'ordre légal? L'histoire de la province de Judée nous permet de répondre à cette question.

VIII. Situation politique de la Judée. — La situation politique de l'empire était alors assez troublée et l'état de la province de Judée ne l'était guère moins. Devant la difficulté d'établir la chronologie certaine des événements qui marquèrent les premières années du christianisme, nous ne pouvons décider si, au temps de la mort d'Étienne, Ponce-Pilate était encore procurateur de Judée ou si la disgrâce l'avait déjà frappé. Quoi qu'il en soit, à supposer qu'il détînt encore le pouvoir, son autorité était alors purement nominale. Ce qui est plus vraisemblable, le voici. En l'an 35, Ponce-Pilate, s'étant rendu odieux par de féroces répressions, d'autre part, s'étant déconsidéré par de malencontreuses concessions, reçut de Lucius Vitellius, proconsul de Syrie, l'ordre d'aller se justifier devant le tribunal de Tibère. Pilate fut remplacé par Marcellus [1]. Les pouvoirs restreints dont celui-ci disposait ne lui permettaient pas de maintenir par une politique vigoureuse le protectorat de Rome contre les empiétements du sanhédrin, toujours alerte à profiter des circonstances pour ressaisir une parcelle quelconque de la puissance dont il avait été dépossédé, toujours prêt à violer la défense de « faire mourir personne [2] ». Or, on savait le proconsul de Syrie bien disposé; de plus, il était loin; cette modération et cet éloignement persuadèrent aux ambitieux que le moment était propice pour tenter quelque entreprise; les Juifs eurent un instant l'illusion de la liberté. Nous croyons donc que c'est peu après la disgrâce de Pilate qu'il faut placer le jugement d'Étienne : on était en l'an 35 ou en l'an 36, le jour est inconnu [3].

IX. La « chambre des pierres de taille ». — Le lieu du procès ne peut faire de doute. Les Actes des apôtres relatent l'accusation en ces termes : Cet homme ne cesse de proférer des paroles contre le Temple et contre la Loi; il a dit que Jésus de Nazareth détruira ce lieu : τὸν τόπον τοῦτον [4]. On se trouvait donc dans l'enceinte du Temple, au lieu des séances ordinaires du sanhédrin appelé la « chambre des pierres de taille » (*gazith*). D'après la Michna, cette salle était située au sud-ouest du sanctuaire, dans les bâtiments adjacents qui formaient le *hiéron* intérieur, par opposition au parvis des gentils [5].

X. Comparution d'Étienne. — Étienne présenta lui-même sa défense. Il n'entreprit pas une justification personnelle, mais il saisit l'occasion inespérée d'affirmer la doctrine de la rédemption universelle devant les adversaires les plus acharnés et les plus puissants qu'on lui connût. Peut-être rêvait-il quelque conversion éclatante, tandis que son bon sens lui disait qu'il n'obtiendrait rien. Quoi qu'il en soit, il exposa la thèse chrétienne à grand renfort de citations de la Loi, des psaumes, des prophètes et termina en reprochant aux sanhédrites la mort de Jésus. Ce long discours déroute nos habitudes modernes par le dédain de la méthode, l'abus des digressions, la lenteur et la confusion de cette argumentation bourrée d'érudition historique. On ne le laissa pas terminer; condamné séance tenante, Étienne fut entraîné hors de la ville et lapidé.

XI. Exécution. — La foule avait dû se porter d'instinct vers le lieu des exécutions. Voici ce que la recension *B* de l'invention des reliques nous apprend à ce sujet : ὁ δὲ σὺν ἐμοὶ κείμενος αὐτός ἐστιν ὁ κύριος Στέφανος, ὁ λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ποιήσας νυχθήμερον ἐρριμένος εἰς τὰ Ἐξώπυλα τῆς πόλεως ὡς ἐπὶ τὸν Κηδὰρ ἀπερχόμεθα... ce qui équivaut à la recension *B* latine : *Qui autem jacet mecum, dominus Stephanus est, qui a Judæis Hierosolymis lapidatus est et die noctuque in exapeleo (exapoli) jacuit civitatis in via euntibus Cedar.* Tillemont a été très embarrassé par cet *exapeleo* ou *exapoli* et conjecturait « quelque place qui avoit six portes »; c'est probablement les ἐξώπυλα, la « voirie » de Jérusalem, les tas d'ordures situés hors des portes de la ville [6]. Les mots ὡς ἐπὶ τὸν Κηδὰρ ἀπερχόμεθα semblent une glose en vue de déterminer la direction de ces ἐξώπυλα, qui devaient exister sur plusieurs points de la périphérie de Jérusalem et entre lesquels il fallait distinguer. La première recension latine dit qu'Étienne fut lapidé *foris portam quæ est ad aquilonem, quæ ducit ad Cedar* [7]. Les gens de Cédar, les *Cedareni*, campaient aux environs de Damas, au sud de cette ville selon les uns, entre Damas et Palmyre selon les autres; de toutes manières, la porte de Cédar équivaut à la porte de Damas ou porte du Nord [8]. Une basilique élevée en 460 par l'impératrice Eudoxie marquera avec plus de précision l'emplacement traditionnel du supplice.

XII. Le lieu de la lapidation. — Cette question du lieu précis de la lapidation est si étroitement liée à tout ce qui va suivre qu'il est nécessaire de s'y arrêter un peu. La recension *A* porte ceci : *Et qui*

[1] Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. IV, n. 1, 2. — [2] Joh., XVIII, 31. — [3] L'opinion commune, écrit J. Lagrange, *op. cit.*, p. 27, note 2, assigne pour date plus précise la fête de la Pentecôte ou celle des Tabernacles, parce qu'Étienne eut surtout pour adversaires des étrangers; mais il n'est pas nécessaire de supposer que les adversaires d'Étienne n'habitaient Jérusalem qu'à l'occasion des grandes solennités qui amenaient les étrangers en foule. Un certain nombre de ces étrangers avaient leur domicile à Jérusalem. Ne faut-il pas tenir compte de la date de la fête : 26 décembre? Cette date ne s'explique ni par la dédicace d'une église, ni par la translation des reliques, car elle était fixée avant 415, année de l'invention du corps de saint Étienne. A une époque où la fête de Noël était déjà fixée au 25 décembre, même en Orient, les homélies de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 701, et d'Astérius d'Émèse, *P. G.*, t. XL, col. 347, prouvent que la fête de saint Étienne se célébrait le 26. La même date est indiquée par un ménologe syriaque, publié d'après un manuscrit de 412, abrégé d'un ménologe grec de la fin du IVe siècle, et dans le calendrier arménien, Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 255; *Constit. apost.*, l. VIII, c. XXXIII. Les autres fêtes placées après la fête de Noël ne se réfèrent pas à la date du martyre des saints qu'elles honorent, mais aussi ne trouve-t-on pas là la même unanimité entre l'Orient et l'Occident. Si l'Eglise grecque renvoie aujourd'hui d'un jour la fête de saint Étienne, c'est que l'usage particulier de l'Église de Constantinople a prévalu sur l'usage ancien. — [4] Certains manuscrits portent, : κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τουτου; cf. Westcott-Hort et B. Weiss. Act., VI, 13-14. — [5] Aujourd'hui dans l'enceinte du Haram esh-Sherif. Maimonide, *Sanhedrin*, c. XIV, dit que « quarante ans avant la destruction du second temple, les jugements criminels cessèrent en Israël, bien que le Temple fût encore debout. Cela arriva parce que les membres du sanhédrin émigrèrent et ne tinrent plus leurs séances dans la salle des pierres taillées. » Peut-être le jugement d'Étienne aura-t-il été le dernier rendu? — [6] Ch. Clermont-Ganneau, *Martyre de saint Étienne*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 308-309 : les κόπρια sont par définition ἐξώπυλα, le corps du supplicié aurait été jeté (ἐρριμένος) en quelque sorte aux gémonies. Nous allons, dans un instant, énumérer et décrire les recensions *A* et *B*. — [7] Ch. Clermont-Ganneau, *op. cit.*, a peine à croire que par Κηδὰρ il faille entendre ici la région de Damas; selon lui, Κηδὰρ peut avoir été le nom — peut-être estropié — de quelque point des environs immédiats de Jérusalem. Nous y reviendrons. — [8] J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1900, p. 143; Robinson, *Biblical researches*, t. I, p. 321; J. Lagrange observe qu'il faut se garder de traduire *Cedar* par *Cedron*. Mais qui sait si ce contre-sens n'est pas l'origine du transfert de la tradition du nord à l'est, sur les pentes du Cédron?

mecum est in orientali parte monumenti jacens, pise est domnus Stephanus, qui lapidatus est a Judæis et principibus sacerdotum in Jerusalem pro Christi fide foris portam quæ est ad aquilonem, quæ ducit ad Cedar; ubi die ac nocte jacuit, etc. [1]. La recension *B* porte : ὁ δὲ σὺν ἐμοὶ κείμενος, αὐτός ἐστιν ὁ κύριος Στέφανος, ὁ λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ποιήσας νυχθήμερον ἐρριμένος εἰς τὰ Ἐξώπυλα τῆς πόλεως ὡς ἐπὶ τὸν Κηδὰρ ἀπερχόμεθα[2]... « Celui qui repose avec moi, est le seigneur Étienne qui, ayant été lapidé par les juifs à Jérusalem, et ayant passé une nuit et un jour aux exopyla de la ville, comme [quand] nous allons au Cédar... » La recension syriaque porte : « Il passa un jour et une nuit, gisant en dehors de la ville, dans le chemin de Cédar, selon l'ordre des princes des prêtres [3]... » La recension *B* (latine) porte : *Qui autem jacet mecum, domnus Stephanus est, qui a Judæis Jerosolymis lapidatus est, et die noctuque in exapeleo jacuit civitatis, in via euntibus Cedar, jussu impiorum sacerdotum projectus est a bestiis et avibus devoraretur* [4]. Le *codex Germanensis* a tenté de rendre ἐρριμένος, en séparant la lapidation et l'exposition du corps : *in exapoli jacuit civitate. Inde abstractus est in via euntibus Cedar, jussu impiorum sacerdotum, ut a bestiis et avibus devoraretur* [5]. Nulle part, dans ces quatre derniers textes, il n'est question de la direction nord de la ville, pas plus du reste que de la direction de l'est. Les deux seuls renseignements topographiques sont, d'une part, les ἐξώπυλα de la ville, de l'autre, le chemin ou la direction de Cédar. Seulement, il reste la recension *A*, qui contient les mots décisifs : *foris portam quæ est ad aquilonem*; et après la discussion qui précède sur le texte original, on n'est plus autorisé à dire aujourd'hui : « nous les tenons pour une addition postérieure [6] ».

XIII. Exopula. — Si l'on s'en tient aux textes de la recension *B* [7], le lieu de la lapidation demeure imprécis. Saint Étienne est lapidé à Jérusalem, puis jeté aux *Exopula*. Supposons qu'on ait choisi, ce qui serait tout naturel, les *Exopula* les plus voisins du lieu de la lapidation : ils sont, par définition, hors des portes, et ne sont pas le lieu de la lapidation. Ces *Exopula* sont la voirie, les tas d'ordures situés hors de la ville [8] ; d'où il faut nécessairement conclure à un enlèvement du corps du lieu de la lapidation pour être jeté à la voirie, car on ne peut pourtant pas admettre, et ce serait contraire au texte de la recension *B*, que la lapidation a eu lieu sur la voirie.

XIV. Cédar. — Qu'est-ce maintenant que Cédar [9]? Quelque localité, une bourgade, une propriété particulière, un lieu de plaisir peut-être? En tout cas, rien n'oblige de le supposer estropié [10]. Le texte de *A* est tout à fait clair : « Saint Étienne, lapidé hors de la porte du nord, qui mène à Cédar, est demeuré là, abandonné, sans sépulture »; le texte de *B* est tout à fait obscur : « Saint Étienne, lapidé dans Jérusalem, a été jeté sur la voirie extérieure, comme quand nous allons à ou au Cédar ». *B* a omis l'incise relative à la porte et aussitôt tout s'est brouillé et le détail explicatif n'explique plus rien, puisqu'il ne se rattache plus à rien. Cela tient à ce que *B* ne parle plus de porte et parle de voirie; or, il est bien impossible de dire officiellement de la voirie que ce soit le chemin de tel endroit. Ainsi « tout est parfaitement clair dans *A*, si l'on reconnaît que la mention précise de la porte a été remplacée par la mention pathétique de la voirie. On ne pouvait plus dire : la voirie qui conduit à Cédar; et, cependant, pour conserver ce détail, *B* a dit : comme quand nous allons au Cédar [11]. » Une première fois nous aboutissons à un résultat favorable à *A*, « nous avons donc le devoir de nous en tenir, sur le point précis de la lapidation de saint Étienne, au renseignement topographique de la relation authentique relatif à la *porta quæ est ad aquilonem*, laissant pour ce qu'il vaut le renseignement émouvant de la voirie, dû à la relation légendaire [12]. »

Abordons maintenant la question de ces différentes recensions.

XV. Oubli de la sépulture. — Les actes du martyre d'Étienne se terminent ainsi : « Des hommes pieux ensevelirent Étienne et lui firent un grand deuil [13]. » Le corps fut donc inhumé et le lieu de la sépulture finit par être oublié. On se l'explique sans peine si on se rappelle les calamités qui accablèrent Jérusalem et dispersèrent son Église. Après le siège de la ville par Titus, la répression et le nivellement des ruines sous Hadrien, la construction d'une ville nouvelle, les plus illustres souvenirs s'effacèrent; à tel point qu'au début du IVe siècle on ignorait l'endroit où reposait la croix du Christ.

XVI. Invention de l'an 415. — Le corps de saint Étienne fut retrouvé à la suite d'une vision survenue à un prêtre nommé Lucien, en l'année 415. « Ceux qui connaissent l'*Invention des reliques de saint Étienne, le premier martyr, de Nicodème, de Gamaliel et de son fils Habib* par le prêtre Lucien savent combien la tradition a malmené ce récit déjà assez inquiétant par son fonds primitif. Écrit d'abord en grec par l'auteur responsable de la trouvaille, il fut traduit en latin, en syriaque, en arménien, et dans les deux premières de ces langues tout au moins, comme dans la langue originale, il subit une série de transformations et d'arrangements [14]. »

XVII. Recensions de la relation du prêtre Lucien. — Le prêtre Lucien a écrit en grec, sur l'invitation d'Avitus de Braga, une relation des visions dont il a été favorisé et qui ont abouti à l'invention des reliques de saint Étienne. Avitus a traduit cette relation. On estime depuis longtemps posséder cette traduction latine, publiée parmi les œuvres de saint Augustin. Une lettre d'Avitus explique ces faits et la traduction y correspond exactement, Lucien déclarant avoir écrit sur l'invitation d'Avitus. Il n'y a aucune bonne raison de penser que cette pièce ne nous soit pas parvenue dans les conditions normales

[1] *P. L.*, t. XLI, col. 809. — [2] Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, t. V, p. 32. Le ms. *881* porte τὴν Κηδάρ; cf. *Rev. de l'Orient chrétien*, 1906, p. 206. — [3] Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 77. — [4] *P. L.*, t. XLI, col. 810. — [5] J. Lagrange, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, IIe série, t. III (t. XIII), p. 2. — [6] S. Vailhé, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, t. XII, p. 88. — [7] La version syriaque, sur ce point spécial, ne se sépare pas de *B* latin et grec. — [8] J. Lagrange, *op. cit.*, p. 2 : « Je reconnais maintenant que [ce] sens [proposé par] M. Clermont-Ganneau est le seul qui explique bien ἐρριμένος. » — [9] *B* grec et latin, avec leur « comme [quand] nous allons au Cédar » et *in via euntibus Cedar*, ne conduisent nulle part. Clermont-Ganneau, dans *Revue biblique*, 1900, p. 308, y avait cru voir « une glose ajoutée au texte pour déterminer la direction des Exopyla ». M. Nau « fait observer que ce nom est remplacé par celui de Césarée dans plusieurs manuscrits de *A* et *B* latin. L'objection qui se présente d'elle-même contre cette variante propre à la tradition latine, c'est qu'elle a trop l'air d'un expédient pour supprimer l'énigmatique *Cedar*. L'accord du grec, du syriaque et de la plupart des textes latins sur la leçon *Cedar* est, au contraire, d'autant plus démonstratif que ce vocable est plus obscur. » P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 364, note 1. — [10] Clermont-Ganneau, dans *Revue biblique*, 1900, p. 309; Vailhé, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, p. 87. — [11] J. Lagrange, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, t. XIII, p. 4. — [12] *Ibid.*, p. 5. — [13] Act., VIII, 2. — [14] P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1907, t. XXVI, p. 104. Il existe une série d'attestations recueillies par E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. III, p. 1899, p. 289**, note 2.

de fidélité [1]. Nous la désignons par la lettre *A*. Il existe aussi une autre recension de la même relation, connue également par un texte latin, que nous nommerons *B* [2]. Tillemont a fort judicieusement apprécié leur valeur respective [3] et jugé *B* inférieur à *A*. C'est *A* qui est la recension commune citée par Bède et très probablement la traduction fidèle du texte grec mentionné dans le catalogue de Gennade; *B* est, suivant les manuscrits, adressé à l'évêque Hymesius ou à toute l'Église. Tillemont avait conjecturé que *B* n'est pas l'œuvre de Lucien, mais un remaniement, et d'après une insinuation de Photius [4], il était disposé à l'attribuer à Chrysippe, prêtre de Jérusalem [5]. *A* semble perdu en grec, *B* a été retrouvé, et publié d'après deux manuscrits [6]. D'une comparaison instituée entre ces textes et la version syriaque [7], dont l'autorité avait été prématurément exagérée [8] — puisqu'il n'est pas question pour le moment de la version arménienne [9] — il ressort que le document *A* est « recevable dans son état actuel [10] ». C'est de lui que nous parlerons tout d'abord.

La recension *B*, sous une forme à déterminer, était connue d'Eustrate, prêtre de Constantinople au VI[e] siècle, mais Photius a eu tort de l'attribuer à Chrysippe [11]. Reste à donner la préférence à *A* ou à *B*. Pour cela, il est indispensable de comparer les textes entre eux [12], en prenant pour termes de cette comparaison la recension *A* et le texte grec publié d'après deux manuscrits [13] et qui est en substance celui de la recension *B*.

XVIII. Recensions *A* et *B*. — « Une collation minutieuse exigerait la reproduction des deux textes; je me tiendrai, écrit le P. Lagrange, à ce qui est le plus significatif.

« Je note d'abord ce qu'il y a en plus dans *A*, puis dans *B*, sans tenir compte du passage topographique discuté, sur lequel il y aura lieu de revenir, ni des choses qui ne sont pas dites au même endroit, mais qui se trouvent dans les deux textes.

« *A* a en plus : ni bête, ni oiseau, ni chien n'a touché le corps de saint Étienne; Habib avait vingt ans; les reproches de Gamaliel dans la troisième vision sont plus développés; le nom de la ville d'Ælia; Sion, la première église; le synode de Diospolis; mais les deux premiers points se trouvent dans *B* (latin); de sorte que *A* n'a vraiment en plus, comme traits positifs, que des notes historiques parfaitement conformes aux faits et au langage du temps [14].

« *B* ignore ces particularités, mais combien d'autres choses il nous apprend! Gamaliel apparaît avec des sandales à courroies dorées. Nicodème était son cousin, il a été baptisé par les apôtres Pierre et Jean [15], a été battu cruellement par les Juifs, qui l'ont laissé à demi-mort, il a été un véritable confesseur, ses biens ont été confisqués sous prétexte d'en enrichir le Temple, Gamaliel et Habib ont été baptisés par les mêmes apôtres, Habib n'avait pas connu de femme et a été nourri dans le temple de Dieu; la femme et le fils aîné de Gamaliel lui ont fait de mauvaises querelles; Lucien trouvera leur tombeau vide; Gamaliel pénètre le secret du cœur de Lucien et ses doutes; il le prend par la main en extase pour le ramener dans son village, il lui répète l'endroit où il faut chercher, Lucien y fait une enquête; Lucien parle d'abord aux prêtres de Jérusalem, qui l'introduisent auprès de l'évêque, et se plaignent de tremblements de terre quotidiens [16]. Gamaliel apparaît à Lucien pour lui dire que ses recherches font fausse route, au lieu d'apparaître seulement au moine Mégéthios; on trouve au premier endroit des fouilles une inscription hébraïque; on fait venir un Hébreu pour la déchiffrer; texte de cette inscription : C'est le lieu de la lamentation des justes [17]; la vision de Mégéthios met sur les sarcophages des tapis, l'un comme un habit blanc, pour ceux qui avaient été nouvellement baptisés, l'autre orné de drap d'or et de pourpre [18]. Lorsque les reliques apparaissent (avant l'arrivée de Jean!), tout le monde est plongé dans un sommeil surnaturel et le parfum se répand jusqu'au dixième mille; les os de saint Étienne bondissent et se raniment [19].

« Peut-être pourrions-nous nous en tenir là. Le récit de Lucien est très surnaturel, assez chargé de visions; cependant il a été reçu dans l'Église, où il a trouvé crédit. Il est permis de croire qu'il n'a pas paru d'abord sous la seconde forme, amplifié, embelli, jusqu'au ridicule. Pour en venir au point précis, *A* est-il un abrégé de *B*, ou *B* le développement de *A*? La seconde hypothèse est normale dans l'hagiogra-

[1] *Epistola Luciani ad omnem Ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum*, dans *P. L.*, t. XLI, col. 807-818. — [2] Publié en regard du précédent dans *P. L.*, t. XLI, col. 807-818; *Bibliotheca hagiographica latina*, n. 7851, 7853. — [3] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1701, t. II, p. 462-467. — [4] Photius, *Bibliotheca*, cod. CLXXI, *P. G.*, t. CIII, col. 500. — [5] Chrysippe, gardien de la sainte Croix, à Jérusalem, était le frère de saint Gabriel, le premier higoumène du monastère fondé par Eudocie près de la basilique de Saint-Étienne; en tel lieu on devait s'occuper volontiers de ce qui regardait l'invention des reliques du premier martyr. Cette attribution mal fondée avait paru suspecte au P. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 142 sq. — [6] Bibliothèque du patriarcat orthodoxe de Jérusalem. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1898, t. V, p. 28-53, 54-73, 74-81. M. Nau ne connaissait pas cette publication lorsqu'il a analysé dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 199-211, trois manuscrits de Paris qui contiennent la même recension : mss *881* du XI[e] siècle; *1179*, XI[e] siècle; *1176*, XII[e] siècle et remaniement du précédent. — [7] J. P. N. Land, *Zachariæ episcopi Mitylenes... scripta historica*, dans *Anecdota syriaca*, in-8°, Leyde, 1870, t. III, p. 76-84; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Paris, 1892, t. III, p. 188-199. On a retrouvé depuis dans un palimpseste un fragment d'une autre version syriaque de la lettre de Lucien; cf. Fr. Schulthess, *Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus*, dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, nouv. série, t. VIII, p. 104-105. — [8] F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 210 : « Cette version syriaque est capitale, car elle est conservée dans un manuscrit du VI[e] au VII[e] siècle et les fautes qu'elle contient nous permettent de supposer qu'il y a eu plusieurs transcriptions antérieures »; tandis que le P. Peeters, *Analecta bollandiana*, 1907, t. XXVI, p. 105, corrige : « Nous n'irions pas jusqu'à trouver qu'elle est d'une importance *capitale*. Elle est par endroits d'une fidélité douteuse. » — [9] J. Dashian, *Catalog, der armenischen Handschriften in der Mechitaristen Bibliothek zu Wien*, Wien, 1895, partie arménienne, p. 12 *a*. — [10] P. Peeters, *Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne*, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 359. — [11] S. Vailhé, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. X, p. 97-98; cf. J. Lagrange, dans même revue, 1906, t. XI, p. 423. — [12] Ce qu'avait fait Tillemont, qui disait de *A* : « Elle a un air plus simple et plus naturel que l'autre, et on la joint avec la lettre d'Avite, qu'on sait l'avoir traduite en latin, et l'avoir publiée dans l'Occident. » — [13] A ces deux mss de Saint-Sabas, aujourd'hui au patriarcat orthodoxe et publiés par Papadopoulos-Kerameus, se rattache le meilleur texte de F. Nau, celui du ms. Paris, *1179*, résumé dans le travail cité. — [14] Les rapports de Lucien avec Mégéthios sont aussi plus développés dans *A*, mais d'une manière combien plus naturelle. — [15] Et non pas seulement par les disciples du Christ. — [16] Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, t. V, p. 35, lign. 6 sq. : τοὺς συνεχεῖς σεισμούς, τοὺς καθ' ἡμέραν γινομένους. — [17] *Ibid.*, p. 39, lign. 3 sq., lire : δικαίων et non δίκαιον. — [18] *Ibid.*, p. 38, lign. 16 sq. : ὡς ἀπὸ λαμπρᾶς ἐσθῆτος ἐστρωμένη καὶ ὡς νεοφωτίστων ὄντων τῶν ἐν αὐτῇ ἀνακειμένων, ἡ δὲ ἄλλη ὑπὸ χρυσοῦφων καὶ βασιλικῶν κεκοσμημένη. — [19] *Ibid.*, p. 39, ligne 10 : ὥστε τὰ λείψανα τοῦ ἁγίου Στεφάνου σκιρτῆσαι καὶ ἀναθάλαι. Exagération d'après Eccl., XLVI, 12; XLIX, 10.

phie; dans la première on n'expliquerait pas ce que A a en plus, comme données précises. *B* sait tout, excepté ce que nous savons par l'histoire, le nom d'Ælia et le synode de Diospolis.

« Mais on peut serrer le problème de plus près, et montrer dans *B* des traces d'inconséquences qui montrent le peu de valeur de cette recension. Dans *A*, Lucien arrête les fouilles au moment où il trouve l'inscription et fait prévenir l'évêque [1]; dans *B* l'évêque vient seulement pour enlever les reliques. Or Gamaliel dit dès le début : « Va trouver l'évêque « et dis-lui : Pourquoi ne nous ouvres-tu pas? » C'était à lui de faire l'invention [2].

« Autre inconséquence. L'apparition à Mégéthios complétait les révélations faites à Lucien. Dans *A*, Lucien, qui ne se doute de rien, veut faire la fouille à son idée; d'où le trait charmant : Écoute d'abord ce que dit Mégéthios! Dans *B*, Gamaliel a dit la même chose à Lucien, ce qui est tout à fait superflu; et alors il ne devait pas suivre sa première idée. Mégéthios, d'abord qualifié de « plus jeune », est ensuite « le moine ».

« Enfin, dans *A*, Nicodème est banni par les Juifs. *B* a retenu cette circonstance; mais elle ne s'accorde guère avec ce qu'il a ajouté, que Nicodème avait été laissé demi-mort sur place [3].

« J'insisterai sur un détail qui montre *A* plus fidèle au texte primitif, même lorsqu'il n'a pas compris. On y voit qu'Habib est *iteratus in lege*, ce que le traducteur probablement a glosé : *De utero testimonii, id est iteratus in lege;* il entendait sans doute qu'Habib, né dans le judaïsme, avait été baptisé. Mais ce n'était rien dire de particulier. Or le mot *iteratus* est sûrement la transcription assez fidèle de δευτερωτής, en araméen תנא; Habib était, comme nous dirions aujourd'hui, un docte tannaïte. On se rappellera le texte de saint Jérôme : *Adivi* (ou *audivi*) *Liddæ quemdam de Hebræis, qui sapiens apud illos, et* δευτερωτής *vocabatur, narratam hujusmodi fabulam* [4]....

« *B* a bien compris qu'il s'agissait d'exégèse, mais il a remplacé δευτερωτής par δεύτερος, qui ne signifie plus rien : Καὶ αὐτὸς νομοθέτης ὑπράχων ἤδη ὑπὲρ ἐμὲ καὶ δεύτερος τῶν θειων Γραφῶν ἐξηγητής [5]. Cela soit dit en passant pour expliquer un passage qui n'avait pas, que je sache, attiré l'attention [6]. D'ailleurs je ne suis point assez versé dans le byzantinisme pour décider du style de cette pièce. Je répugne néanmoins à attribuer au Vᵉ siècle commençant des mots comme σημειόχριστα, χρυσολωρινα (grec et *lorum* courroie?) γαμματια... [7]; il me semble aussi que πληγαῖς δὲ οὐ ταῖς τυχουσαῖς [8] est une affectation d'élégance qui détonne sous la plume de l'humble desservant.

« Comment se fait-il d'ailleurs que la recension *B* se rencontre toujours, dans les manuscrits de Paris comme dans ceux de Saint-Sabas, étroitement unie au récit de la translation des reliques de saint Étienne à Constantinople? Ce dernier morceau est fort suspect. L'invention des reliques, telle qu'elle est racontée, est certainement la relation de Lucien, mais il est si évident qu'elle a été retouchée pour figurer dans ce contexte, que le recenseur a répété deux fois en plus de *A* « moi l'humble Lucien » et qu'il a même mis dans la bouche de Gamaliel : « à Kaphargamala, où Lucien « a eu la charge du sacerdoce [9] »! Cette relation figure donc ici comme un document employé par quelqu'un qui raconte une autre histoire, peut-être par un orateur, comme Photius en avait le sentiment [10].

« Si on voulait aller tout à fait au fond des choses, il faudrait même se demander si nous pouvons parler d'une recension *B* attestée au VIᵉ siècle par Eustrate? Oui, sans doute, s'il s'agit d'une tradition différente de *A*; mais son texte était-il établi? La traduction syriaque est un abrégé; la traduction latine diffère très notablement du texte de M. Papadopoulos-Kerameus; des trois manuscrits de Paris, l'un est une revision métaphrastique qui fait apparaître saint Étienne à la place de Gamaliel. Ces faits montrent clairement avec quelle liberté cette recension, qui n'avait rien d'authentique, était modifiée au gré de celui qui s'en servait. Peut-on, après cela, conclure de la présence au VIᵉ siècle de certains éléments de cette légende, que le texte de Papadopoulos existait déjà et tabler sur un de ses détails ou une de ses omissions? Cela est au moins fort douteux. Mais je n'insiste pas. Je me contente de signaler les excroissances exubérantes et suspectes du texte grec. Certes l'examen interne ne fait que confirmer cette conclusion [11] sur le texte latin *A*, attribué par tout le monde à Avitus de Braga : « Jusqu'à nouvel ordre, c'est sa traduction « latine qui représente l'original disparu, réserve faite, « cela va de soi, de certaines phrases qui forment comme « des parenthèses du traducteur [12]. »

Nous avons dit que la recension *B* offre en substance le récit contenu dans les textes grecs des deux manuscrits de Saint-Sabas et des trois manuscrits de Paris; la comparaison qui vient d'être instituée entre *B* et *A* offre un moyen de contrôle de la valeur historique de ces deux recensions et il ne paraît plus guère soutenable que le compilateur de *B* a « inséré textuellement dans son récit la rédaction grecque originale du prêtre Lucien et nous l'a ainsi conservée [13] ».

« Tout d'abord, il est clair qu'un des deux traducteurs a utilisé le travail de son devancier. Entre les deux versions la ressemblance est, en maint endroit, trop littérale, pour être fortuite, à moins que leurs auteurs n'aient opéré comme les Septante, au dire d'Aristée. Le fait matériel de cette ressemblance est d'ailleurs si manifeste qu'il se passe de toute démonstration. Il n'est pas moins évident qu'aucune des deux versions n'est un simple remaniement de l'autre. Selon les propres termes du P. Vailhé, la recension *A* « a conservé aussi des traits qui doivent être originaux [14] ». D'où il suit que *A* a dû être collationné sur un exemplaire grec différent de la recension qui a servi à l'auteur la recension *B* latine. Un copiste occidental, abandonné à son propre génie, n'aurait pas retrouvé d'instinct les passages omis et l'ordre interverti par le traducteur. Or, en maint endroit [15], la recension *A* s'accorde avec les recensions grecques et syriaques beaucoup mieux que la recension *B*. D'autres fois, au contraire, c'est *B* qui se rapproche

[1] *P. L.*, t. XLI, col. 815, lire : *qui cum aperuissent*, et non *apparuissent*. — [2] Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 38, lign. 1 sq. : ἐρευρῆσαι τὸν τόπον αὐτὸν δι' ἑαυτοῦ. δηλῶσαι δὲ διά τινος πιστοῦ γραμματοφόρου... le latin *A* : *sedens custodi locum, et manda mihi per diaconum...*, ce diacre vaut-il pas mieux que le « fidèle porte-lettre »? — [3] Lors de sa première vision, Lucien est à la fois endormi et éveillé, puis il se réveille. *Ibid.*, p. 31, ligne 12; p. 31, ligne 16; p. 34, ligne 4. — [4] *P. L.*, t. XXV, col. 1301. — [5] Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 33, lign. 18 sq.; cf. p. 30, ligne 22. — [6] Schulthess, *Christlich-Palestinische Fragmente*, Berlin, 1905; le texte syriaque de la recension porte un mot qui paraît répondre précisément à l'action du *Tanna*. Malheureusement il ne reste en tout que quelques lignes; assez pourtant pour qu'on reconnaisse une recension particulière, plus voisine cependant de *B*. — [7] Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 31, lign. 14 sq. — [8] *Ibid.*, p. 33, lign. 5 sq. — [9] *Ibid.*, p. 32, lign. 22 sq. — [10] *P. G.*, t. CIII, col. 500. — [11] Celle du P. P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1907, t. XXVI, p. 105. — [12] J. Lagrange, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, t. XII, p. 424-428. — [13] F. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 203-204. — [14] *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, IIᵉ série, t. II (t. XII), p. 85. — [15] Par exemple : § 6 fin, § 8 fin.

le plus des rédactions orientales. Au total, voici donc en présence deux versions latines, dont l'une a été copiée sur l'autre et revisée sur un texte grec que rien ne permet d'identifier. Dans ces conditions, il paraît bien malaisé — je dis malaisé pour moi — de déterminer la plus ancienne en les confrontant avec des recensions hétérogènes, dont on ne connaît pas le rapport au texte original.

« Mais cette tâche peu engageante est inutile. Vouloir authentiquer la rédaction primitive d'Avitus à l'aide de parallélismes relevés dans Eustrate de Constantinople, dans Bède, dans Photius, dans les textes grecs et syriaques dérivés de Lucien [1], c'est aborder par un biais mal éclairé une question qui se présente de front et en pleine lumière. La relation de Lucien fut portée à Braga, en même temps que les reliques de saint Étienne, par Paul Orose, l'ami de saint Augustin. Avitus y avait joint, pour son évêque Palchonius, une lettre d'envoi que l'on possède encore et dont l'authenticité est on ne peut mieux garantie par un double témoignage de Gennade [2]. Elle affirme en propres termes que Lucien écrivit son récit pour Avitus et sur la demande de ce dernier : *ipsam ad vos subditam scriptis meis sancti presbyteri, cui hæc revelata sunt, epistulam conscriptionemque transmisi, quam pro me fide veritatis plenius recognoscendæ rogante et expetente, dictavit græco primum ipse sermone, sed per me postea in latinum versa est* [3]. Or, des deux recensions latines, l'une répond à ce signalement et l'autre pas. Qu'on en juge. Dans la première, *A*, le narrateur déclare qu'il s'est mis à l'œuvre *imploratus ac magis jussus a sancto et Dei cultore, patre Avito presbytero...* [4]. Voilà pour l'inspirateur de la lettre. Le traducteur, de son côté, s'y révèle d'abord par sa connaissance vécue de la langue grecque. On sait qu'Avitus possédait le grec assez parfaitement pour comprendre au vol une harangue dialoguée; à preuve le service qu'il rendit à son ami Orose au synode de Jérusalem [5]. Or, dans tous les passages où *A* se sépare de la seconde recension, on lui trouvera un tour d'expression plus rapide et plus dégagé. Par lui-même, cependant, un tel indice ne fournit qu'une présomption assez vague. Mais en certains endroits, le traducteur intervient dans le récit, aussi à découvert que s'il déclinait son nom. Deux au moins de ces parabases de l'interprète méritent d'être notées. La première a lieu à propos de l'inscription funéraire de Kephar Gamlâ. Lucien vient de transcrire cette bizarre épitaphe et sa non moins bizarre traduction. Le texte latin poursuit : *Hoc interpretatus est papa Johannes, sicut et ipse audivi ab ipso sancto episcopo* [6]. Distingue-t-on assez nettement l'accent d'Avitus, qui coupe la parole au narrateur pour placer son mot à l'appui des faits racontés? Dans la bouche de Lucien cette manière emphatique d'insister sur un détail connu par ouï-dire, ou plutôt l'information elle-même, démentirait son origine. Lucien était présent quand l'inscription fut déchiffrée; il savait mieux que personne à quel épigraphiste en revenait la gloire, et, d'après l'ensemble du récit, il semble même que l'évêque ait eu deux raisons plutôt qu'une de ne pas la revendiquer devant lui [7].

« La seconde intervention d'Avitus est, s'il se peut, plus manifeste encore. Les mots du § 9 : *Ex his ergo reliquiis transmisi beatitudini vestræ...* [8] ne peuvent pas être de Lucien, comme le prouve l'embarras où ils ont jeté les éditeurs. Ils sont, au contraire, tout à fait naturels, si on les attribue au prêtre de Braga, qui les aura insérés dans la relation, pour authentiquer les reliques qu'il envoyait à son évêque.

« A ces deux exemples, nous serions tenté d'en ajouter un troisième, qui se trouve dans le voisinage immédiat de celui que nous avons cité en premier lieu : *Statim ergo renuntiavi episcopo, cum esset in Lydda, quæ est Diospolis, in synodo agens.* Avitus, en effet, ne pouvait ignorer où Jean de Jérusalem se trouvait à la date indiquée, et il y avait certains motifs pour que son attention fût attirée sur ce concile de Lydda, auquel les controverses pélagiennes ont donné une notoriété assez tapageuse [9]. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que c'est tout justement notre texte qui a permis d'en fixer la date précise [10]. Indépendamment de cette source, on savait par les témoignages les plus clairs qu'un synode de quatorze évêques de Palestine fut tenu à Diospolis vers la fin de l'année 415 [11]. L'aisance et la netteté avec lesquelles cette donnée s'encadre dans la recension latine sont hautement caractéristiques. Le samedi 18 décembre, lendemain du second vendredi après la *feria sexta, quæ est tertio nonas decembris* [12], Lucien va trouver son évêque à Jérusalem. Deux ou trois jours après, il l'envoie chercher à Lydda [13]. Ou je me trompe fort, ou ce détail porte la marque de son authenticité. On remarquera aussi avec quelle propriété de termes est indiquée la place de Jean au synode : *in synodo agens*, disent les manuscrits, que les éditeurs ont eu tort de corriger en *synodum agens*. En effet la présidence du synode de Palestine appartenait, non à l'évêque de Jérusalem, mais à celui de Césarée [14]. Que conclure de tout ceci? Que la version *A* nous a conservé ici une information authentique? C'est trop peu. La mention du concile de Lydda manque dans toutes les autres recensions; donc, de deux choses l'une : ou bien elle a été intercalée par Avitus, ou — ce qui revient au même — Lucien l'a insérée, pour garder la vraisemblance, dans l'exemplaire destiné à son correspondant, quitte à la biffer ensuite, soit comme inutile, soit peut-être comme évoquant des souvenirs peu glorieux : l'épiscopat de la Palestine seconde ne semble pas avoir fait brillante figure *in illa miserabili synodo Diospolitana*, comme parle saint Jérôme [15].

« Rien de semblable dans la recension *B*. Nous venons de dire qu'elle ne nomme pas le synode de Lydda. Pour tout le reste, elle n'est qu'une version impersonnelle d'une relation sans destinataire spécial. Quelques manuscrits veulent qu'elle soit adressée *Domino sancto et venerabili Hymesio* (al. *Genesio*)

[1] S. Vailhé, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, IIe série, t. II, p. 72 sq. — [2] Gennade, *De viris inlustribus*. c. XXXIX, c. XLIX, édit. C. Bernouilli, 1895, p. 75, 78. — [3] S. Augustin, *Opera*, édit. Maurinor., t. VII (1685), appendix, col. 1-4. — [4] *Ibid.*, col. 5 — [5] P. Orose, *Liber apologeticus*, édit. C. Zangmeister, Vindobonæ, 1882, p. 610 : *Ad quod ille diu disputans et nostris propter imperitiam ignoti nobis interpretis — quem sæpissime viri primarii et religiosi Passerio et Avitus presbyteri et Domnus ex duce vel prave interpretantem vel plura supprimentem vel ala ex aliis suggerentem confutaverunt — nostris, ut dixi,... episcopus Johannes ait...* — [6] *Opera S. Augustini*, t. VII, col. 9. — [7] Jean de Jérusalem est apprécié fort sévèrement par Orose, qui a réussi à lui faire une réputation assez peu avantageuse. Daniel, *Histoire du concile de Palestine ou de Diospolis*, dans *Recueil de divers ouvrages*, Paris, 1724, t. I, p. 643 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1908, t. II, p. 176 sq. — [8] S. Augustin, *Opera*, t. VII, col. 9. — [9] Avitus doit avoir été mêlé aux incidents que l'affaire de Pélage provoqua en Palestine, comme le prouve son intervention au synode de Jérusalem en juillet de la même année (voir note 5). — [10] Noris, *Historia pelagiana*, Lovanii, 1702, p. 33; Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 2009-2010 (lire 1209-1210); Daniel, *op. cit.*, p. 651. — [11] Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 177 sq. Paul Orose n'avait pas quitté la Terre Sainte avant l'ouverture du synode de Lydda. — [12] S. Augustin, *Opera*, t. VII, col. 7. — [13] S. Augustin, *Opera*, t. VII, col. 9. — [14] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 108. — [15] S. Jérôme, *Epist.*, CXLIII (al. LXXIX), *P. L.*, t. XXII, col. 1181; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*

episcopo [1]. Mais cet intitulé n'est qu'un expédient du copiste, pour donner un sens aux mots *ex his ergo reliquiis transmisi beatitudini vestræ*, qu'il s'est permis d'emprunter à la recension *A* [2]. Rien ne s'oppose pourtant à ce que *B* reflète également, à sa manière, la rédaction authentique de Lucien. Comme nous l'avons insinué, celui-ci a fort bien pu tirer de la lettre écrite pour Avitus une sorte de relation encyclique appropriée aux milieux où elle devait circuler. Jusqu'à plus ample informé, libre à chacun de croire que *B* est de meilleure qualité que les textes grecs, syriaques, et autres, qui, de très bonne heure, ont pullulé sur le récit primitif de l'invention. Mais son désaccord et moins encore son silence ne peuvent en aucune façon prévaloir contre le témoignage de *A* [3]. »

XIX. Textes grecs. — Les textes grecs, représentés par cinq manuscrits au moins, peuvent se ramener à deux textes principaux : 1° les deux manuscrits de Saint-Sabas et le ms. gr. *1179* de Paris, du XI[e] siècle, — le ms. grec *1176* de Paris, du XII[e] siècle, n'étant qu'un remaniement du précédent. L'auteur de cette rédaction semble s'être proposé de grouper tous les récits relatifs à saint Étienne. D'abord il donne le martyre non pas tout à fait tel qu'il se trouve dans le ms. grec *881* de Paris, du XI[e] siècle, mais depuis la citation des Actes des apôtres jusqu'à la mort du sénateur Alexandre. Vient ensuite le récit de la prétendue translation à Constantinople, sous le dixième consulat de Constantin Auguste, dont nous parlerons plus loin, et enfin cette rédaction ajoute que la déposition de saint Étienne dans l'oratoire bâti à Constantinople eut lieu le 2 août [ce qui nous fournit l'origine de la fête de saint Étienne fixée à cette date dans l'Église de Constantinople et reproduit un prétendu discours prononcé à cette occasion par l'évêque Métrophane. Comme nous ne trouvons qu'un évêque de Byzance nommé Métrophane (dont l'épiscopat prend place depuis l'année 306 ou 307 jusqu'au 4 juin 314 [4]), nous voyons que l'auteur de la rédaction métaphrastique ajoute encore aux anachronismes, déjà respectables, que contient le récit de la prétendue translation et qu'il nous semble superflu de noter en détail. Au reste, l'homélie imputée à Métrophane ne renferme aucune allusion à l'invention des reliques ni à leur translation, elle se borne à commenter le texte des Actes. Notons encore que les deux manuscrits de la rédaction métaphrastique ne sont pas identiques. Le ms. *1179* transcrit le récit de Lucien, tandis que le ms. *1176* modifie ce récit. Ce dernier semble avoir inspiré le résumé du Synaxaire de Constantinople [5], car celui-ci suppose que c'est saint Étienne et non Gamaliel qui apparut à Lucien. Le Synaxaire raconte aussi l'invention par le prêtre Lucien, le transfert à Sion, puis au *martyrium* d'Alexandre, puis le transfert à Constantinople, qu'il place aussi sous l'épiscopat de Métrophane, mais il ne fait pas allusion à l'homélie que *1176* et *1179* attribuent à ce dernier [6]. — 2° Le ms. grec *881* de Paris, du XI[e] siècle, est en réalité une compilation des Actes des apôtres et de la lettre de Lucien [7]. L'auteur commence par transcrire les Actes des apôtres (VI, 8-VIII, 2). Ses particularités les plus remarquables sont : une omission de VI, 11 εἰς à 13 ῥήματα, puis VII, 21, ἐκτεθέντα δὲ αὐτὸν ἐν τῇ θίβῃ; — 26 ἀγάπην (au lieu de εἰρήνην), etc. Arrivée au chap. VIII, 2, l'autre *prépare* la découverte des reliques de saint Étienne en racontant que les fidèles l'enterrèrent une première fois, puis Gamaliel le transporta dans son village et l'y enterra de nouveau.

Voici le commencement de ce texte de transition : Ἐγένετο δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις· πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων. Συνεκόμησάν τε τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον, ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐποίησαν γλωσσόκομον πέρσινον, καὶ κατέθεντο αὐτὸν ἐκ πλαγίας τοῦ βουνοῦ, γράψαντες καὶ τίτλον, ἑβραικοῖς γράμμασιν· Χιλιήλ, ἀπὸ τῆς Συριακῆς βίβλου (γλώσσης, *1176*), καὶ ἐποίησαν (ἐποιήσαντο, *881*) κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ (αὐτὸν, *1179*), καὶ τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη (στίθει, *881*) ὑπέστρεφον εἰς Ἱερουσαλήμ.

Γαμαλιὴλ δέ τις... συνεβούλευσεν... ἀπενέγκαι εἰς τὸ ἴδιον χωρίον τὸ ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ κληθέν. Καὶ κατὰ τὸ εἰθισμένον (ἠθησμένον, *1176*; ἠθισμένον, *1179*), αὐτοῖς ὑπὸ (881 om. ὑπὸ) τοῦ νόμου ἐπετέλεσαν ἡμέρας τεσσαράκοντα, καὶ τὰ ὑπὲρ τοῦ κοπετοῦ ἀναλισκόμενα, ἐκ τῆς τοῦ Γαμαλιὴλ δαπάνης ἐδόθη, καὶ οὕτως αὐτὸν κατεθέντο ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ τῷ μηδέποτε τελειωθέντι ἐκ διαστήματος (*1176*, *1179* aj. ὄντως) τῆς πόλεως ἀπὸ εἰκοστοῦ σημείου (*1176* om. τῷ μηδ. τελ. et place la suite (ἐκ διαστ. οὕτως τῆς σημ.) après κληθέν).

A cette nouvelle, Nicodème, cousin germain de Gamaliel, se fait baptiser par Pierre et Jean. Les Juifs veulent le mettre à mort, comme ils l'avaient fait pour Étienne, mais, empêchés par Gamaliel, ils arrêtent Nicodème, le flagellent, confisquent ses biens et le chassent de la ville. Réfugié auprès de Gamaliel, il meurt et est enterré auprès d'Étienne. Habib est, à son tour, enterré près d'eux.

Vient ensuite sans transition le récit de Lucien. « A la troisième heure de la nuit, à la X[e] indiction [8], sous le dixième consulat d'Honorius et le troisième de Théodose... » Après avoir raconté la translation à Sion, on ajoute la translation au martyrium bâti par Alexandre le sénateur, dans lequel celui-ci fut également enterré.

XX. Version syriaque. — La version syriaque n'a point le prologue tiré des Actes des apôtres, elle commence au récit de Lucien et elle est conforme au grec [1]. On l'a représentée comme « capitale [9] » parce que conservée dans un manuscrit du VI[e] ou VII[e] siècle [10]. « Sans vouloir déprécier cette version syriaque, nous n'irions pas jusqu'à trouver qu'elle est d'une importance capitale. Elle est, par endroits, d'une fidélité douteuse — que le coupable soit le traducteur de Zacharie ou quelque autre. Car il est assez probable que l'Invention des reliques de saint Étienne a été rajustée à la recension syriaque de l'*Histoire ecclésiastique*, comme la légende de saint Silvestre, celle des Sept Dormants, et d'autres épisodes du premier livre qui existent à l'état isolé dans la même langue. M. F. Nau a fait remarquer qu'elle omet une indication topographique, contenue dans le ms. *881* [11] et dans la traduction d'Avitus, recension *A*. Or, on a retrouvé, dans un palimpseste, un fragment d'une autre version syriaque de la lettre de Lucien où la

[1] S. Augustin, *Opera*, t. VII, col. 3. — [2] *Ibid.*, col. 11; cf. *Analecta bollandiana*, 1892, t. XI, p. 312. — [3] P. Peeters, *Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne*, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 364-367. — [4] H. Leclercq, *Dictionn. d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 1368. — [5] *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, in-fol., Bruxelles, 1902, édit. H. Delehaye. — [6] F. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, II[e] série, t. I, p. 212-214. — [7] *Ibid.*, p. 203-209, en donne un résumé « en tâchant de n'omettre aucun détail onomastique ou topographique intéressant ». C'est une partie de ce résumé qui va suivre. [8] J.-P-.N. Land, *Anecdota syriaca*, in-8°, Leyde, 1870, t. III, *Zachariæ episcopi Mitylenes... scripta historica*, p. 76-84; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Paris, 1892, t. III, p. 188-199. — [9] F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 210. — [10] *Ibid.*, p. 207; cf. Wright, *Catalogue of syriac mss*, p. 1046. — [11] F. Nau, *op. cit.*, p. 207.

phrase en question est conservée tout au long [1]. Il n'est donc pas téméraire de supposer que la légende des reliques de saint Étienne dans le Zacharie syriaque n'est qu'une copie plus ou moins exacte d'une traduction antérieure. Son témoignage est sujet à caution, au moins pour le détail [2].

XXI. Récit de Lucien. — Voici maintenant le récit de Lucien, d'après la traduction d'Avitus (recension *A*).

« Lucien, par la miséricorde de Dieu, pauvre et le moindre des hommmes, prêtre de l'Église de Dieu dans le village de Caphargamala (Kephar-Gamlâ) [3] au territoire de Jérusalem, à la sainte Église et à tous les saints qui sont en Jésus-Christ, dans le monde entier, salut en Notre-Seigneur.

« J'ai cru nécessaire de faire connaître à votre dilection en Jésus-Christ la triple vision qui m'est apparue de la part de Dieu, au sujet de la révélation des reliques du bienheureux et glorieux protomartyr Étienne, premier diacre du Christ, de celles de Nicodème, dont il est parlé dans l'évangile, ainsi que de Gamaliel, mentionné dans les Actes des apôtres. Je l'ai fait, à la prière ou plutôt sur l'ordre d'un saint, d'un serviteur de Dieu, de notre père le prêtre Avitus. Obéissant comme un fils à son père, j'ai dit, pour répondre à ses questions conformes à la foi consommée, toute la vérité, en toute simplicité, telle que je la connais, sans hésiter et sans l'altérer.

XXII. Première vision. — « Le jour donc de la Parascève, c'est-à-dire un vendredi, le 3 décembre [4], sous le dixième consulat d'Honorius et le sixième de Théodose, augustes, je m'étais endormi, à la nuit tombante, sur ma couche, dans le saint lieu du baptistère, où j'avais l'habitude de coucher pour garder les objets servant au ministère. A la troisième heure de la nuit, qui est le premier quart de garde des veilles, je tombai dans une sorte d'extase, un demi-sommeil, et je vis un vieillard à la taille élevée, prêtre plein de dignité, aux cheveux blancs, à la barbe longue, revêtu d'une étole blanche ornée de glands d'or avec une croix au milieu. Il tenait une crosse d'or à la main. Il s'approcha de moi et, se plaçant à ma droite, il me toucha de sa crosse d'or; puis, m'appelant trois fois par mon nom : Lucien, Lucien, Lucien, il me dit en grec : « Rendez-vous à la ville d'Ælia, qui n'est autre « que Jérusalem, et dites au saint homme Jean, qui en « est l'évêque, ces paroles : Combien de temps serons-« nous retenus enfermés et tarderez-vous à nous ouvrir « les portes? Or, c'est sous votre épiscopat que nous « devons être révélés. Ouvrez sans retard le tombeau « où nos restes ont été déposés sans soins, afin que, « par nous, Dieu, son Christ et son Saint-Esprit ou-« vrent la porte de leur clémence sur le monde, car « les chutes nombreuses dont ce siècle est témoin tous « les jours le mettent dans un grand danger. D'ailleurs, « c'est beaucoup moins de moi que des saints si dignes de « tout honneur qui sont avec moi que je me préoccupe ».

« Je lui répondis en ces termes : « Qui êtes-vous donc, « seigneur, et qui sont ceux qui sont avec vous? » Voici sa réponse : « Je suis Gamaliel, qui ai élevé « Paul, l'apôtre du Christ, et qui lui ai enseigné la loi « à Jérusalem. Celui qui est placé près de moi, dans « le tombeau, du côté de l'Orient, est le seigneur « Étienne, que les princes des prêtres et les Juifs ont « lapidé à Jérusalem, pour la foi du Christ, hors de la « ville, à la porte du Nord, sur la route de Cédar, où « il demeura un jour et une nuit, étendu par terre, « sans sépulture, afin de devenir, selon l'ordre impie « des princes des prêtres, la proie des bêtes sauvages [5]. « Mais Dieu ne voulut point qu'il reçût leurs atteintes. « Les bêtes sauvages, les oiseaux de proie et les chiens « respectèrent ces restes précieux. Et moi, Gamaliel, « plein de compassion pour le sort du ministre du « Christ, et de hâte pour recevoir ma récompense et « avoir part avec ce saint homme dans la paix, j'ai « envoyé, pendant la nuit, tous les hommes religieux « que je connaissais croyant en Jésus-Christ et habi-« tant Jérusalem, au milieu des Juifs, et leur fis toutes « mes recommandations. Je leur donnai tout ce qui « leur était nécessaire et les déterminai à se rendre « secrètement sur le lieu du supplice pour enlever le « corps et le porter, dans un de mes chars, à ma maison « de campagne appelée Caphargamala, c'est-à-dire « maison de campagne de Gamaliel, à vingt milles de « la ville. Là je lui fis des funérailles qui durèrent « quarante jours, et je le fis déposer dans le monu-« ment que je m'étais fait faire en cet endroit, dans « la case située du côté de l'orient, et j'ai fait donner « à ces gens de quoi subvenir à tous les frais de ces « funérailles. Dans l'autre case fut placé le seigneur « Nicodème, le même qui alla trouver Jésus pendant « la nuit et qui entendit ces paroles de sa bouche : « Quiconque ne renaît par l'eau et le Saint-Esprit ne « peut entrer dans le royaume des cieux, et qui fut « baptisé par les disciples de Jésus-Christ après son « entretien avec lui. Quand les Juifs en eurent connais-« sance, ils le privèrent de son titre de prince, l'ana-« thématisèrent et le chassèrent de la ville. C'est moi, « Gamaliel, qui l'accueillis dans ma propriété, comme « une victime de la persécution pour le Christ. J'ai « pourvu à sa nourriture et à son entretien jusqu'à la « fin de ses jours, et, à sa mort, je l'ai fait enterrer « avec honneur à côté du seigneur Étienne. J'avais « un fils bien-aimé appelé Habib, il avait reçu avec « moi le baptême du Christ des mains des disciples « du Seigneur; il mourut à l'âge de vingt ans, avant « moi, et fut déposé dans la case supérieure, où je fus « placé moi-même après ma mort. Quant à ma femme « Ethna et à mon fils aîné Sélemias [6], n'ayant point « voulu devenir disciples du Christ, ils ont été enterrés « à Capharsémélia, maison de campagne apparte-« nant à ma femme. » Et moi, l'humble prêtre Lucien, je fis cette question à Gamaliel : « En quel endroit « devons-nous vous chercher? » Gamaliel me répondit : « Au milieu du faubourg », ce qui peut s'entendre d'un champ très voisin de la maison de campagne, appelé Delagabria, c'est-à-dire champ des hommes de Dieu.

XXIII. Deuxième vision. — « Sur ce, je me suis éveillé et j'ai adressé cette prière au Seigneur : « Seigneur Jésus-Christ, si cette vision vient de vous « et n'est point une illusion, faites qu'elle se renou-« velle une seconde et une troisième fois, quand vous « le voudrez et de la manière qu'il vous plaira. » Je me mis donc à jeûner et à ne me nourrir que de fruits secs jusqu'au vendredi suivant. Alors le seigneur Gamaliel m'apparut de la même manière, avec le même aspect et le même costume que la première

[1] F. Schulthess, *Christlich-Palæstinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus*, dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. histor. Klasse*, nouv. série, t. VIII, p. 104-105. — [2] P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1907, t. XXVI, p. 105-106. — [3] D'après Avitus, à 20 milles de Jérusalem. Cette localité n'est pas identifiée avec certitude. On avait proposé le village de Jemmala, situé à sept lieues au nord-ouest de Jérusalem. C'est peut-être, d'après le P. Peeters, la localité actuelle de Beït-Gimâl, non loin de Ramleh. Une phrase de Lucien peut en effet se comprendre comme si Kephar-Gamlâ n'était pas éloigné de Diospolis-Lydda. Le ms. *881* donne 22 milles; la version syriaque 20 milles et demi. — [4] Le syriaque porte : Le trois du premier Conoun (décembre), XIV[e] indiction; *881* et *1179* : X[e] indiction; *1176* omet les dates. — [5] Syr. : « Il passa un jour et une nuit, gisant en dehors de la ville, dans le chemin de Cédar, selon l'ordre... » Land, *op. cit.*, t. III, p. 77. — [6] Cf. F. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 207, n. 3.

fois, et me dit : « Pourquoi avez-vous négligé d'aller « dire ce que je vous avais prescrit au saint évêque « Jean? » Je lui répondis : « Je n'ai pas osé, seigneur, « annoncer ce que j'avais vu tout de suite après la pre- « mière vision que j'ai eue, de crainte de passer pour « un séducteur. Mais j'ai prié le Seigneur, si c'était « lui qui vous envoyait vers moi, de faire que vous « m'apparussiez une seconde et une troisième fois. » Gamaliel reprit : « Croyez-moi, croyez-moi, croyez-moi. » Puis, il ajouta de nouveau : « Comme vous « m'avez demandé où vous trouveriez les corps de « chacun et dans quel ordre ils sont posés, prêtez-moi « toute votre attention et remarquez bien ce qui va « vous être montré. — Oui, seigneur, » répondis-je. Alors il apporta quatre corbeilles, dont trois d'or et une d'argent. Les trois premières étaient remplies de roses; deux d'entre elles avaient des roses blanches, et la troisième, des roses rouges de sang; la quatrième qui était d'argent était pleine d'un safran qui exhalait une odeur excellente. Il les plaça devant moi. Je lui dis : « Qu'est-ce que cela, seigneur? » Il me répondit : « Ce sont nos reliques. La corbeille aux roses rouges, « c'est le seigneur Étienne : il est placé dans le tom- « beau à droite, du côté de l'orient en entrant. La « seconde corbeille, c'est le seigneur Nicodème, placé « contre la porte. La corbeille d'argent, c'est mon « fils, Habib, né du sein du témoignage, c'est-à-dire « régénéré dans la loi; il a quitté ce monde avec l'in- « nocence immaculée qu'il avait puisée dans le sein « de sa mère. Voilà pourquoi il est représenté par une « corbeille d'argent d'une extrême pureté. Ne sentez- « vous point l'exquise odeur du safran qu'elle renferme? « Il est placé avec moi, au haut du monument; nous « reposons ensemble comme deux frères jumeaux. « Ayant ainsi parlé, il disparut de nouveau à mes yeux. »

XXIV. Troisième vision. — « Quand je fus éveillé, je rendis grâce au Dieu tout-puissant et me remis au jeûne en attendant une troisième révélation. La troisième semaine écoulée, le même jour et à la même heure, le même homme m'apparut, avec un air menaçant et frémissant, et me dit : « Pourquoi avez-vous « gardé le silence jusqu'à cette heure et n'avez-vous « pas voulu aller rapporter à l'évêque Jean ce qui « vous avait été dit et montré? Quelle sera votre « excuse auprès de Dieu, et quel pardon espérez-vous « de lui pour ce dédain, au jour du jugement? Ne « voyez-vous point la sécheresse extrême qui désole le « monde et les tribulations dont il est plein? Or, vous « vous conduisez avec négligence. Ne considérez-vous « point qu'il y a, au désert, beaucoup d'hommes plus « saints et meilleurs que vous, que nous avons négligés « parce que c'est par vous que nous voulons parvenir « à la connaissance du monde? Car si nous avons « voulu que vous quittassiez un autre hameau pour « devenir pasteur de celui-ci, c'est afin que ces choses « fussent découvertes par vous. Levez-vous donc et « allez dire à l'évêque de nous ouvrir la porte et de « faire un lieu de prière en cet endroit, afin que, par « notre intercession, le Seigneur ait pitié de son peu- « ple. » A ces paroles, je répondis tout tremblant : « Ce n'est point par négligence, seigneur, que j'ai agi « comme je l'ai fait, mais j'attendais que vous vous « montrassiez à moi une troisième fois. Mais à pré- « sent, sans attendre un jour de plus, je vais exécuter « tout ce que vous me direz. » Puis, comme il se tenait devant moi, avec un air indigné, il me sembla que je tombais dans une autre extase. J'étais à Jérusalem et en présence de Jean, et je lui racontais toute ma vision. Il semblait m'écouter, puis il me dit : « Mon cher ami, si les choses se sont passées ainsi « que vous le dites et si le Seigneur vous a fait cette « révélation, dans ce siècle où nous sommes, il faut « que j'aille prendre, dans ce domaine, ce grand bœuf « de labour qui peut aller aussi bien au chariot qu'à « la charrue, ensuite je vous abandonnerai le domaine « avec tout le reste. » Je lui répondis : « Seigneur, que « m'importe le domaine, si je n'ai point de bœuf qui « me permette de le régir et de le labourer? » L'évêque me répondit : « Il me plaît qu'il en soit ainsi, mon cher « ami, parce que notre ville est administrée à l'aide « de chariots, et le grand bœuf, que vous dites caché « dans votre domaine, fait grand défaut à notre atte- « lage. Il vaut mieux qu'il se trouve dans notre im- « portant domaine que dans votre modeste propriété. « n'est-ce pas assez pour vous des deux autres petits « bœufs que je vous laisse pour labourer la terre de « votre exploitation? »

« Ayant entendu cela dans mon extase, c'est-à-dire dans mon transport, je m'éveillai incontinent, je bénis le Seigneur et me rendis sur-le-champ à la ville, auprès de l'évêque Jean. Je lui rapportai toute ma vision, mais je me tus sur ce qui avait rapport au bœuf et attendis ce qu'il allait me répondre. J'avais bien compris que ce grand bœuf n'était autre que saint Étienne et que les chars dont il avait été question étaient les saintes Églises, tandis que le grand char était la première Église même de Sion. Or, comme le saint évêque pouvait me demander les reliques du bienheureux Étienne, je ne voulais point, à cause de cela, lui parler de ma vision du bœuf. En entendant ce récit, l'évêque Jean se mit à fondre en larmes de joie et s'écria : « Béni soit le Seigneur Dieu, fils du Dieu « vivant! Si Dieu, ô mon cher ami, vous a révélé « tout ce que vous dites là et avez entendu, je dois faire « la translation des reliques du bienheureux Étienne, « premier martyr et archidiacre du Christ, de l'endroit « où il est, en cette ville. Il a le premier combattu les « combats du Seigneur contre les Juifs, et, sur la « terre, il a aperçu, dans le ciel, Jésus-Christ se tenant « dans sa majesté pendant que lui-même semblait « comme un ange dans l'assemblée des hommes. » Le saint évêque me dit donc : « Allez, faites des fouilles « dans le champ, et si vous trouvez quelque chose, « faites-m'en part. » Alors je lui dis : « J'ai parcouru « le champ, et j'y ai vu, au milieu, un tas de pierre « de petite dimension, et je pense que c'est là que se « trouvent les corps. » Le pape [1] me repartit : « Je « vous l'ai déjà dit : Allez, faites des fouilles, et, si vous « trouvez quelque chose, demeurez pour garder l'en- « droit, puis envoyez-moi un diacre pour me chercher. » Ayant ainsi parlé, il me congédia. Lorsque je fus arrivé au village, j'envoyai des crieurs publics engager les habitants du lieu à se lever de bonne heure et à fouiller le tumulus.

XXV. Vision de Megethios. — « La même nuit, le seigneur Gamaliel apparut à un moine nommé Megethios, homme simple et innocent, sous les mêmes traits qu'il m'était apparu à moi-même, et lui dit : « Allez, dites au prêtre Lucien : Vous perdez vos « peines à fouiller ce tumulus, nous ne sommes plus là, « mais nous avons été déposés dans un autre lieu pen- « dant qu'on pleurait sur nous à la manière des anciens « et qu'on élevait en cet endroit un tumulus en témoi- « gnage du deuil célébré en notre honneur. Mais cher- « chez-nous dans un autre endroit, du côté d'où souffle « le vent de Borée à l'endroit appelé en syriaque *Deba- « talia*, ce qui veut dire en grec ἀνδρῶν ἀγαθῶν ou les « braves [2]. » Dès l'aube, en me levant pour le chant des

[1] P. de Labriolle, *Une esquisse de l'histoire du mot « papa »*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, t. I, p. 215-220. — [2] Plus haut on a lu *Delan-gabria sive Debathalia*. Le syriaque porte : « Cherche-nous au nord du village, à côté du chemin, et mesure, depuis le tumulus, 475 coudées. »

hymnes, je trouvai ce moine en train de prêcher à tous les fidèles. Quand les hymnes furent terminées, je dis : « Allons à ce tumulus et faisons-y des fouilles. » Alors on me dit : « Prenez donc connaissance aupara- « vant de ce que raconte le moine Megethios. » Je le fis venir et je lui demandai quelle vision il avait eue. Il me dit tous les signes que j'avais vus du seigneur Gamaliel et me raconta comment il avait vu un champ situé au sud, où se trouvait un sépulcre comme abandonné et tombant en ruine, dans lequel il avait aperçu trois lits d'or, dont un plus élevé que les deux autres, sur lequel deux corps reposaient ensemble : l'un était celui d'un vieillard et l'autre celui d'un jeune homme. Il n'y avait qu'un corps sur chacun des deux autres lits. Or, celui qui reposait sur le lit le plus élevé me dit : « Allez dire au prêtre Lucien que c'est nous qui « avons été les propriétaires de ce fonds. Si vous « voulez trouver un saint, un juste, il est placé du « côté de l'orient. » En entendant ces paroles de la bouche du moine, je glorifiai le Seigneur d'avoir trouvé un second témoin de la révélation.

XXVI. Découverte des reliques. — « Nous nous dirigeâmes donc vers le tumulus, mais nos fouilles ne nous y firent rien découvrir; alors nous nous rendîmes au tombeau que, la même nuit, notre moine avait vu en songe, et après y avoir fait des fouilles, nous trouvâmes trois cercueils, selon ce qui m'était apparu sous la forme de corbeilles. Nous trouvâmes une pierre tombale sur laquelle on lisait en très grosses lettres : KEAYEA CELIEL c'est-à-dire serviteur de Dieu, et APAAN, DARDAN, ce qui veut dire Nicodème et Gamaliel [1]. C'est la traduction que nous donna de ces mots le pape Jean, ainsi que je l'ai appris de la bouche même de ce saint évêque. Je m'empressai donc d'aller annoncer la chose à l'évêque, qui était alors à Lydda, qui n'est autre que Diospolis, où il présidait un synode [2]. Il prit avec lui deux autres évêques : Eusthone de Sébaste et Éleuthère de Jéricho, et tous trois se rendirent sur les lieux. Quand ils ouvrirent le cercueil de saint Étienne, la terre trembla, et il se répandit une odeur si douce et si suave que nul ne se souvient d'en avoir senti une pareille ou d'avoir entendu dire qu'on éprouva jamais rien de semblable; c'était au point que nous nous croyions transportés dans un paradis de délices. Il y avait avec nous une foule de gens dont plusieurs étaient atteints de différentes maladies. A l'instant où ils sentirent cette douce odeur, il y en eut soixante-treize qui recouvrèrent la santé. Chez d'autres, les démons qui les possédaient furent chassés; là c'est une perte de sang qui s'arrêta, ici ce furent des écrouelles et des furoncles qui se trouvèrent guéris; ceux-ci furent guéris d'une fistule, ceux-là de fièvres tierces ou quartes. Les uns se sentirent délivrés de la fièvre et d'autres de la jaunisse; ici c'est une céphalalgie qui disparut, et là une migraine; plusieurs se trouvèrent guéris de douleurs secrètes d'entrailles; enfin il se fit beaucoup d'autres guérisons qu'il me serait trop long de rapporter en détail. Après avoir baisé les saintes reliques, on referma le cercueil, et on porta celles de saint Étienne, en chantant des psaumes et des hymnes, à la sainte église de Sion, où il avait été ordonné archidiacre. On nous abandonna quelques parcelles des membres du saint. Que dis-je, des parcelles? de très grandes reliques, de la terre et de la poussière de l'endroit où toute la chair de son corps s'était consumée, et on emporta le reste.

XXVII. Envoi de reliques. — « J'envoie donc de ces reliques à votre béatitude : quand vous les aurez reçues, priez pour mon humble personne, afin que je sois trouvé digne aux yeux du Seigneur, quand j'apparaîtrai devant lui, appuyé sur les mérites du bienheureux martyr saint Étienne et sur vos prières. La translation de ces reliques s'est faite le vingt-six de décembre. A cette époque régnait déjà depuis longtemps une sécheresse désolante, mais à l'heure même de la translation, la pluie tomba en abondance et abreuva la terre. Tout le monde glorifiait le Seigneur, à cause de son saint martyr Étienne, et à cause du trésor céleste de grâce et de miséricorde que le Seigneur Jésus-Christ daignait ouvrir au monde en péril, lui qui vit et règne dans les siècles des siècles. Amen. »

XXVIII. Date de la lettre de Lucien. — Cette lettre n'est pas datée, mais il ne semble pas douteux que sa rédaction et son envoi ne doivent se placer sous un délai très rapproché de la translation. La chronologie du prêtre Lucien est parfaitement homogène. Les événements qu'il raconte seraient survenus sous le dixième consulat d'Honorius et le sixième de Théodose le Jeune, c'est-à-dire en 415. Or, cette année-là, le 3 décembre tombait bien un vendredi et on tenait, le 20 décembre, un concile à Diospolis [3]. C'est en effet très peu de temps après ces dates que saint Augustin a prononcé son traité CXX sur saint Jean [4] et son sermon CCCXVIII [5], dans lesquels il fait allusion à l'invention des reliques comme à un fait récent : *modo*, *nuper*. La lettre du prêtre Lucien avait rapide-

[1] Avitus ne parle que des noms inscrits sur la pierre tombale. On trouve pour ce détail une grande variété dans les deux recensions latines et leurs manuscrits; 1° *Keayea Celiel quod interpretatur servus Dei, et Apaan Dardan, quod interpretatur Nicodemus et Gamaliel; 2° Celiel quod interpretatur Stephanus Dei et Nordam quod interpretatur Nicodemus; 3° Celeliel, Nasoon, Gamaliel, Abbibabel, hebraica quidem verba, litteris autem graecis. Interpretatio vero nominum hæc est : Celeliel Stephanus quidem dicitur, Nasoon vero Nicodemus, Abibabel filium Gamalielis significat; 4° Cheliel, Nasuam, Gamaliel, Abbiba.* Pour le ms. *881*, on trouve : καμτὸ ἐπίγραμμα αὐτῶν ἔχων οὕτως· Χιλιήλ, Νασωαμ, Γαμαλιὴλ καὶ Ἄβιβος ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἑρμηνεύεται δὲ ὁ Χιλιὴλ ἐκ τῆς συριακῆς Στέφανος, καὶ ὁ Νασωαμ, Νικόδημος. Toute cette onomastique baroque a fait l'objet d'un essai d'interprétation trop ingénieux, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 203, note 3, en vue d'interpréter cet hébreu par l'étymologie syriaque. Les traducteurs et copistes syriens eux-mêmes n'ont vu que du feu à ces vocables hybrides et les ont reproduits d'après le libellé de Lucien. Les recensions grecques et syriaques mentionnent sans la citer littéralement la découverte d'une autre inscription « hébraïque », dont ni Lucien ni Avitus ne disent rien, et qui aurait été interprétée par on ne sait qui : τοῦτο τὸ χωρίον κοπετοῦ δικαίων (al. δίκαιον); cf. F. Nau, *op. cit.*, p. 208 et note 7; Papadopoulos-Kerameus, *Analecta*, t. V, p. 39; Land, *op. cit.*, p. 83; Bedjan, *op. cit.*, p. 198. C'est une nouvelle preuve d'altération, « voire d'altération intentionnelle ». P. Peeters, dans *Anal. boll.*, 1907, t. XXVI, p. 106. — [2] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1908, t. II, p. 179, note 1. — [3] Nicéphore Calliste rapporte l'invention à l'année 399. Entre cet écrivain du XII[e] siècle et le document contemporain, l'hésitation est impossible. Marcellin suit la chronologie de Lucien. Bède donne la 7[e] année du règne d'Honorius; c'est un *lapsus*, puisque lui aussi suit Lucien. — [4] S. Augustin, *Tract.*, CXX, *In Joh.*, 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1954 : *Intelligendum est ad Jesum, non tunc solum, sed tunc primum venisse Nicodemum; ventilasse autem postea, ut fieret audiendo discipulus; quod certe modo in revelatione corporis beatissimi Stephani fere omnibus gentibus declaratur.* Les traités *In Johannem* sont de 416-417; cf. Portalié, dans *Dictionn. de théol. catholique*, t. I, col. 2314. — [5] S. Augustin, *Serm.*, CCCXVIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1437 : *Hujus corpus ex illo usque ad ista tempora latuit; nuper autem apparuit sicut solent apparere sanctorum corpora martyrum, revelatione Dei... Præcedentibus enim signis, locus demonstratus est; et quomodo fuerat revelatum sic et inventum est. Multi inde reliquias acceperunt quia Deus voluit et huc venerunt.* Cf. *Serm.*, CCCXIX, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1441. *Latuit tanto tempore corpus ejus; processit quando Deus voluit.* Vers 425; cf. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1437, note *b*.

ment pénétré en Occident grâce à une traduction latine qu'en fit un prêtre espagnol nommé Avitus, réfugié en Palestine, qui adressa son travail par Paul Orose, son compatriote, à Palchonius, évêque de Braga [1].

XXIX. Dispersion des reliques. — Lucien annonçait, en terminant sa lettre, l'envoi de reliques. Il dut se montrer libéral, puisque saint Augustin nous apprend que *multi reliquias acceperunt* [2]. Prayle, successeur de l'évêque Jean de Jérusalem, ne se montra pas avare, lui non plus, puisque, à la demande de l'impératrice Pulchérie, il envoya à Constantinople par le diacre Passalion la main droite de saint Étienne[3]. Le prêtre Sévère écrit une lettre circulaire sur les miracles opérés par les reliques dans l'île de Minorque. Les Églises non enrichies de ces précieuses reliques en sollicitaient et l'Occident, où des germes de sécession avec l'Orient grandissaient rapidement, oubliait ses préventions [4]. Aussi peut-on dire que « l'invention des reliques de saint Étienne à une époque de foi, mais aussi de doute et de critique, de compétitions acharnées et de controverses interminables, acceptée par tous les partis et toutes les Églises, nous paraît un des faits les plus certains de l'histoire [5]. »

XXX. Translation du corps a Sion. — Le corps de saint Étienne demeura dans l'église de Sion depuis le 26 décembre 415 peut-être jusqu'au 14 janvier 460. Ce jour-là, les reliques durent être transférées avant la vigile nocturne probablement dans la nouvelle basilique destinée à les recevoir et dont la dédicace devait avoir lieu le lendemain 15 janvier[6]. Cette basilique, non encore terminée, était l'œuvre d'une princesse dont la vie connut d'étranges extrémités : l'impératrice Eudocie, femme de Théodose II. En 438, au cours d'un pèlerinage à Jérusalem, Eudocie avait reçu quelques reliques de saint Étienne, qu'elle rapporta à Constantinople [7]. Disgraciée, exilée, revenue à Jérusalem, protectrice du parti monophysite moins par conviction sans doute que par besoin d'opposition à sa rivale Pulchérie, devenue à son tour impératrice, Eudocie finit par renoncer à ce rôle, souscrivit au concile de Chalcédoine, rentra en communion avec l'évêque Juvénal et, réconciliée avec la cour de Constantinople, se livra aux bonnes œuvres et aux constructions; la plus importante fut la basilique de Saint-Étienne. Entreprise avec l'agrément de l'évêque Juvénal, qui mourut en 458, cette basilique fut

[1] Gennadius, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. xlvi, xlviii, *P. L.*, t. lviii, col. 1084, 1085. La traduction d'Avitus, contemporaine, à quelques jours près, de l'original grec, possède pratiquement la même valeur documentaire. » P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. xxvii, p. 368. — [2] S. Augustin, *Serm.*, cccxviii, 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1437. — [3] Le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 54, note 1, écarte avec toute raison le fait « d'une prétendue translation de reliques de saint Étienne à Constantinople, dont le récit est contenu dans une lettre d'Anastase à Lauduleus, évêque de Capoue, et soi-disant traduite du grec. » Cette pièce prétend ramener les faits de 415 sous le dixième consulat de Constantin, lequel ne fut que huit fois consul. Les énormités chronologiques suffiraient à elles seules à discréditer une pièce que remplit un merveilleux de mauvais aloi. Ce récit, signalé par Montfaucon comme antérieur au Métaphraste, *Palæogr. græc.*, p. 273, dans le manuscrit de Paris *suppl. 241*, et publié d'après ce manuscrit par Banduri, *Imperium orientale*, t. II, p. 646-647, était déjà connu par un résumé de Nicéphore Calliste, l. XIV, c. IX, et par une traduction latine d'Anastase, *P. G.*, t. XLI, col. 817-822. En voici le début et le résumé, d'après les manuscrits de Paris *548* et *1586*, du XI[e] et du XII[e] siècle : Μηνὶ τῷ αὐτῷ β (2 août). Ἡ ἐπάνοδος τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου πρωτοδιακόνου (πρωτομάρτυρος, *1586*) καὶ πρωτομάρτυρος Στεφάνου ἐξ Ἱεροσολύμων ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐν ἡμέραις Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων καὶ ἐν ἡμέραις Εὐσεβείου (Ἀριάνου, *548* en marge) ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἐν ὑπατείᾳ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου υἱοῦ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου (ἐν ὑπ. Κωνστ. τοῦ ευσ. βασ., *1586*) τὸ ὀκτωκαιδέκατον. Ἐγένετο μετὰ τὸ εἰσκομισθῆναι τὸ λείψανον τοῦ ἁγίου Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἁγίᾳ Σιών, ἐν ἡμέραις Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων, Ἀλεξανδρός τις συγκλητικὸς συνέθετο ἐν τῇ αὐτοῦ διανοίᾳ κτίσαι εὐκτήριον οἶκον τοῦ ἁγίου Στεφάνου... Jean, évêque de Jérusalem, mit le corps de saint Étienne dans l'oratoire construit à Jérusalem par Alexandre : ceci eut lieu le 14 décembre, indiction V, sous le dixième consulat de Constantin Auguste. Cinq ans après, mourut Alexandre, et sa femme Julienne mit son cercueil près de celui de saint Étienne. Huit ans plus tard, elle demanda à l'évêque Cyrille la permission de transporter le corps de son mari à Byzance. Cyrille refusa d'abord, mais Julienne obtint une lettre (σάρκαν) de l'empereur et elle prit le corps de saint Étienne, croyant prendre le corps de son mari. Après divers miracles on arriva aux détroits, à Chalcédoine, à Sosas et enfin à Byzance. Eusèbe, archevêque de Constantinople, et Constantin, fils du grand Constantin, envoient un juif pour lire l'inscription et des mules pour amener le corps du saint à Byzance; on le met sur un char, mais, arrivés à l'endroit ἐν Κωνσταντιαναῖς, les mules refusent d'avancer et l'on doit y laisser le corps de saint Étienne. M. Nau, *Notes sur les mots* πολιτικος *et* πολιτευομενος *et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 199-200, signale dans la Vie d'Isaac, supérieur du monastère de Dalmate à Constantinople, une phrase incidente ajoutée par un copiste et qui présuppose une translation du corps de saint Étienne à Constantinople antérieure à l'an 383. Cette phrase figure dans la Vie transcrite dans le ms. grec de Paris *1453*, fol. 225 v°-226, et ne se lit pas dans les deux Vies du même personnage éditées par les *Acta sanct.*, maii t. VII, p. 247, 258. Isaac serait mort en 383 (*1453* : le 30 août; *Acta sanct.*, p. 258, 260 : 26 mai). Après sa mort, l'empereur Théodose le Grand fit porter le corps à la grande église, où on le veilla toute la nuit et, à l'aurore, l'évêque Nectaire avec son clergé et le peuple de la ville sortirent en procession pour le conduire, au chant des psaumes, à son tombeau. » Mais un homme illustre, nommé Aurélianos, avait construit en face et au sud du monastère d'Isaac un martyrion sous le vocable du saint premier martyr Étienne [(ce qui suit est particulier au ms. *1453*) pour y déposer son saint corps apporté de Jérusalem, puis ne l'ayant pas obtenu — car par la permission divine il fut placé ἐν Κωνσταντιαναῖς — il forma le projet de mettre à sa place le corps du bienheureux Isaac]. Ce qui fut exécuté. » Ce récit a été interpolé sous l'influence de la pièce contenue dans les mss Paris *548* et *1586* et transcrite ou résumée dans la présente note. Ajoutons qu'on ne trouve pas trace d'invention du corps de saint Étienne dans saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LIX, col. 699-702, et t. LX, col. 145-147; ni dans saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 701-721 et 721-736, ni dans Proclus, *P. G.*, t. LXV, col. 809-817. Il ne semble pas y avoir trace ancienne d'une invention antérieure à celle de l'année 415. — [4] Marcellin, *Chronicon*, *P. L.*, t. LI, col. 926. — [5] J. Lagrange, *op. cit.*, p. 56. On a soulevé une objection relativement au rôle et au christianisme de Gamaliel, que le Talmud fait mourir dans le judaïsme et auquel il attribue une *Bénédiction* qui est, en réalité, une malédiction contre les chrétiens. Mais l'autorité historique du Talmud est assez mince et, en outre, la *Bénédiction* en question est l'ouvrage de Simon ha-Kattan. Le Gamaliel dont le nom s'y trouve associé sans plus de précision peut être Gamaliel le jeune, président du sanhédrin après le transfert de celui-ci à Jamnia, et fils du Gamaliel dont parlent les Actes, comme d'un homme modéré et dont les *Recognitiones*, l. I, c. XXXV, *P. G.*, t. I, col. 1228, font un chrétien en secret : *Gamaliel princeps populi (qui latenter frater noster erat in fide).* — [6] Nous verrons dans un instant que les reliques ont peut-être quitté le mont Sion, vers 438. — [7] A Constantinople, où nous avons vu le diacre Passalion apporter de la part de l'évêque Prayle la main droite du martyr, une église avait été construite sous le vocable de celui-ci; c'est dans cette église que la jeune impératrice Eudocie fut baptisée en 421. Le comte Marcellin atteste un nouveau don de reliques en 439 : *Eudocia uxor Theodosii principis ab Hierosolymis urbem regiam remeavit, beati Stephani primi martyris reliquias quæ in basilica sancti Laurentii positæ venerantur, secum deferens.* *P. L.*, t. LI, col. 926. Ces reliques furent transférées à Rome, dans l'église de Saint-Laurent-hors-les-Murs.

dédiée le 15 janvier 460 et Eudocie, qui mourut quatre mois plus tard (mai 460), y fut enterrée. C'est cette basilique dont l'emplacement a été retrouvé, identifié et le vaisseau relevé sur un plan inspiré du plan primitif.

Ici deux questions se posent : Cette basilique est-elle incontestablement celle d'Eudocie? Sur ce point l'accord est parfait, parce que les textes sont formels et le doute impossible. — Cette basilique est-elle celle de la lapidation? Ici surgit une grave discussion [1].

XXXI. Trois centres du culte. — A Jérusalem, la mémoire de saint Étienne a été honorée en trois lieux différents, à trois points cardinaux hors de la ville actuelle, au sud, à l'est, au nord. Au sud, dans l'église de Sion, comme nous venons de le voir; à l'est, dans la vallée de Gethsémani, où on montre un rocher sur lequel Étienne aurait été lapidé; au nord, dans la basilique construite par Eudocie.

XXXII. Rien jusqu'en 415. — Jusqu'en l'année 415, nulle indication ni allusion, car on peut à peine tirer parti de ce mot de saint Astère d'Amasée, vers l'an 400 : « Ayant placé le trois fois bienheureux sur un lieu au sol égal, ils l'accablèrent de pierres [2]. » Pendant plus de quatre siècles on s'abstint de désigner extérieurement le lieu de la lapidation, de même qu'on oublia le lieu de l'inhumation; aussi, ne savons-nous à quels témoignages, à quels souvenirs on fit appel pour déterminer le lieu de la lapidation. Incontestablement on crut le connaître avec certitude, et nous devons nous en rapporter au témoignage de l'Église de Jérusalem [3]. Sur ce point tous furent d'accord.

XXXIII. Basilique au nord, dès l'année 438. — Dès l'année 438 il existait au nord de Jérusalem une église consacrée à saint Étienne, que nous trouvons mentionnée dans les Vies de sainte Mélanie et de Pierre l'Ibère [4]. La Vie de sainte Mélanie nous apprend que, le 26 décembre 439, peu de jours avant sa mort, la sainte descendit avec son biographe du mont des Oliviers visiter le *martyrium* de saint Étienne et qu'elle remonta ensuite à son couvent [5]. Le texte prouve seulement qu'il existait à Jérusalem un sanctuaire dès l'an 439, son emplacement étant laissé indéterminé par le biographe. Il est à peu près certain qu'il s'agissait dès lors d'un édicule élevé sur l'emplacement de la lapidation; ce point a été mis en lumière par un texte de la Vie de Pierre l'Ibère. Voici ses paroles :

XXXIV. Vie de Pierre l'Ibère. — « Cyrille [d'Alexandrie] avait été invité par la fidèle et orthodoxe reine Eudocie à venir pour la déposition des os vénérés de l'illustre et très glorieux Étienne, le premier des martyrs et le premier des diacres, et pour accomplir la dédicace du beau temple qu'elle avait bâti en dehors des portes septentrionales de la ville, et il accepta volontiers cet appel. Et lorsqu'il fut arrivé, avec une foule d'évêques de toute l'Égypte, et qu'il eut accompli avec honneur la déposition des saints os du premier des martyrs, le quinzième jour du mois de Ijâr (mai), il fit, le 16 du même mois, sur l'invitation de sainte Mélanie, la déposition des saints martyrs perses, des quarante martyrs avec eux au mont des Oliviers, dans le vénérable temple qui avait été aussi élevé brillamment par la reine Eudocie, elle-même, comme il est attesté et écrit dans une inscription sur la paroi [6]. »

Eudocie fit, nous l'avons vu, un premier voyage à Jérusalem, probablement en 438. Nous lisons en effet dans la *Chronique* du comte Marcellin : *Ind. VII Theodosio XVII et Fest coss.* (en 439!) : *Eudoxia, uxor Theodosii principis, sex Hierosolymis urbem regiam remeavit, beatissimi Stephani primi martyris reliquia quæ in basilica sancti Laurentii posita venerantur, secum deferens* [7]. Un passage tiré de la chronique de Jean, évêque de Nikious, en Égypte, au VII[e] siècle, confirme le fait de la présence de Cyrille à Jérusalem en même temps qu'Eudocie : « L'empereur, lui ayant donné son consentement (à Eudocie), écrivit aux gouverneurs de toute la province, leur ordonnant de recevoir l'impératrice d'une manière digne d'elle, et il la fit accompagner à Jérusalem par Cyrille, patriarche d'Alexandrie, pour qu'il la bénît... [8]. »

Eudocie, Mélanie et Cyrille ont donc pu se rencontrer à Jérusalem en 438 [9]. Mais dans ce premier voyage, l'impératrice n'a pas dû séjourner longtemps dans la Ville sainte, puisqu'elle n'y est allée qu'après le

[1] Cette discussion a une portée historique en même temps qu'archéologique. Nous en exposons ici toutes les phases et tous les arguments, citant longuement les travaux parus, notamment ceux du P. Lagrange, à qui appartient la fixation définitive de cette question topographique. Cf. J.-M. Lagrange, *Une tradition biblique à Jérusalem. Saint Étienne*, dans *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 452-481. — [2] S. Astère, d'Amasée, *In laudem S. Stephani, P. G.*, t. XL, col. 347 : στήσαντες δὲ τὸν τρισμακάριον ἐπί τινος ἰσοπέδου χωρίου... ἔβαλον λίθοις. — [3] Sous les évêques Jean, Prayle et surtout sous Juvénal, l'opposition était assez bruyamment représentée à Jérusalem pour ne pas perdre une occasion qui se fût présentée de critiquer la décision épiscopale, si celle-ci n'avait été au-dessus de la discussion, par l'évidence ou par une tradition indiscutée. — [4] Dans ces deux Vies il est question quatre fois d'un sanctuaire ou d'une chapelle Saint-Étienne. De ces quatre textes, deux sont mis tout de suite hors de cause, puisqu'ils désignent, l'un, l'oratoire de Saint-Étienne qui se trouvait dans le monastère d'hommes de sainte Mélanie (cf. *S. Melaniæ junioris acta græca*, dans *Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 45, n. 63), l'autre, l'oratoire de Saint-Étienne du monastère de femmes de la même sainte (*op. cit.*, p. 33, n. 48; p. 41, n. 57). — [5] S. Vailhé, *Les monastères et les églises, Saint-Étienne à Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 85, ne pense pas que, par ce *martyrium*, il faille entendre la crypte de la future basilique eudocienne. « Mélanie dut se rendre soit à une petite église ou chapelle, construite sur le lieu de la lapidation et près de laquelle [où en remplacement de laquelle] s'éleva bientôt la grande basilique d'Eudocie, soit à la chapelle du mont Sion où depuis 415 reposait le martyr. Voici le texte de la *Vita*, dans *Anal. bolland.*, 1889, t. VIII, p. 58 : *Altera vero die cum esset in collecta beati Stephani protomartyris, cum non procederet ad vigilias diluculo vadens in eodem martyrio, præcepit oblationem de monasterio suo fieri... Igitur revertens, vigilat cum suis virginibus.* — [6] *Petrus der Iberer*, traduction du texte syriaque de la p. 33, édit. Raabe. J. Lagrange, *Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, t. XIII, p. 10, écrit à propos de ce texte : « C'est catégorique, Pierre l'Ibère est mort vers 485 et le biographe est un de ses disciples, contemporain d'une partie au moins des faits. » On a trop tiré parti d'une remarque du P. P. Peeters dans *Anal. bolland.*, 1905, t. XXIV, p. 137, faisant observer que « cet épisode ne se lit point dans la Vie ibérienne ou géorgienne de M. N. Marr », dès lors l'intervention de Cyrille ne serait qu'une « fiction monophysite, à l'effet de mettre Pierre en rapports personnels avec le grand docteur dont se réclamaient les antichalcédoniens. » A y regarder de plus près, la Vie géorgienne de Pierre, qui est certainement une traduction du syriaque, ne dépendrait pas du texte publié par M. Raabe, mais d'un autre qui reste à trouver. On voit dans quelle mesure l'omission du passage en question peut être invoquée. — [7] *P. L.*, t. LI, col. 926. — [8] *Chronique de Jean de Nikiou*, trad. Zotenberg, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1883, t. XXIV, p. 470 : « ... elle arriva à Jérusalem, restaura les églises et les habitations, et fit construire un couvent pour les vierges et un hospice pour les pèlerins et leur attribua de grands biens, elle fit aussi relever les murs de Jérusalem, qui étaient tombés en ruine depuis longtemps. » Il est donc vraisemblable, remarque le P. Lagrange, que l'activité d'Eudocie, dès sa première visite aux lieux saints, a été plus considérable qu'on ne le supposait jusqu'à présent. — [9] Le voyage du patriarche d'Alexandrie à Jérusalem ne peut être contesté, ὡς διέτριβον ἐν τῇ Λιβύῃ., *P. G.*, t. LXXVII, col. 341, et d'après Tillemont précisément en 438. Cf. J. Lagrange, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, II[e] série, t. III (t. XIII) p. 12.

mariage de sa fille, qui eut lieu en 437 [1]. Comment a-t-elle eu le temps de bâtir une grande église, sans parler du témoignage de Cyrille de Scythopolis? La difficulté paraît insoluble, et il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que la Vie de Pierre l'Ibère ne dit pas expressément que cette consécration a eu lieu. Cyrille est invité à faire la déposition des reliques et la consécration de l'église : il ne fait que la déposition [2]. Où se fit-elle? Peut-être commença-t-on les travaux par une crypte qui fut en quelques mois prête à recevoir les reliques du martyr. Car elles étaient renfermées dans une sorte de cavité! C'est un renseignement précieux que nous devons encore au document syriaque, et qui fait remonter aux origines de l'Église la constatation de ce *magnum cavum* dont parlait Théodoric au moyen âge et dont on a retrouvé les traces de nos jours.

Au moment où Pierre l'Ibère, parvenu à un âge avancé, allait quitter les environs de la Ville sainte, un de ses disciples crut le voir en songe accomplissant un dernier pèlerinage aux Lieux saints. Parti d'un village situé au nord de la ville, « il entra en premier lieu au *martyrium* de Saint-Étienne, qu'il rencontra en premier lieu. Il descendit dans la grotte et pria devant l'urne funéraire [3]. » Voilà deux fois que cet auteur contemporain des faits place l'église d'Eudocie au nord; faisons remarquer, en outre, cette grotte qui pourrait être la partie la plus ancienne du sanctuaire, où saint Cyrille aurait déposé les ossements du premier martyr.

La fête de la dédicace comportait la translation des reliques du saint, lorsqu'elle n'avait pas encore eu lieu, mais la translation pouvait être antérieure, la dédicace n'étant, à cette époque, qu'une solennité sans rite spécial. Au reste, le biographe de Pierre ne dit pas que Cyrille d'Alexandrie ait consacré l'église; quant à Eudocie son premier séjour à Jérusalem a été trop bref pour lui donner le temps matériel de faire construire une basilique. A qui, d'ailleurs, fera-t-on admettre qu'Eudocie ait bâti au nord de Jérusalem deux églises, complètement distinctes, dédiées toutes deux au même martyr, toutes deux enrichies de ses reliques, alors que les pèlerins et les auteurs ecclésiastiques n'en mentionnent jamais qu'une? Le principal titre d'honneur d'Eudocie, dans ses constructions à Jérusalem, est la basilique de Saint-Étienne. Si on tient absolument à mettre au nord de la ville deux bâtisses, il faudra dire que la première, jugée pour une raison quelconque insuffisante, a été remplacée par la seconde, et que c'est pour cela qu'on ne parle jamais que de cette dernière [4]; mais n'est-il pas beaucoup plus simple de supposer que la construction, entreprise avec beaucoup d'entrain au premier voyage d'Eudocie, est demeurée ensuite en suspens. L'église de la Résurrection a demandé environ dix ans de travail, à une époque florissante, quand Constantin, maître absolu, activait les travaux. Est-il étonnant qu'on ait mis une vingtaine d'années à construire l'église de Saint-Étienne? Eudocie revint à Jérusalem en 444 ou en 450, mais elle était en disgrâce. Elle passa ensuite environ quatre ans dans l'hérésie. Ce n'est donc que vers 455 qu'elle put s'occuper de nouveau de l'église du proto-martyr [5].

[1] Eudoxie, fille unique d'Eudocie, épousa Valentinien III, empereur d'Occident. Tout ce qui suit est la propre discussion du P. Lagrange dans *Revue biblique*, 1896, t. v, p. 457 sq.; 1904, IIe série, t. I, p. 469 sq. — [2] A quoi se serait donc réduit le rôle de Cyrille d'Alexandrie s'il ne célébra pas la dédicace de l'église? A une simple déposition de reliques? Mais cette cérémonie semble avoir été, à parler exactement, ce qui consacrait une église et permettait d'y célébrer le culte; on réservait — en Palestine du moins — le terme de dédicace, ἐγκαίνια, à une solennité spéciale. « Dans la rigueur du terme, on faisait les encénies de temples détruits ou profanés : c'est ainsi qu'après la grande persécution de Dioclétien et de Maximin, on fit en Orient des *consécrations* de temples nouvellement construits, et aussi des *encénies*, donc de temples anciens. Ce terme d'*encénies*, employé par le biographe de Pierre l'Ibère, n'est donc pas tout à fait propre, comme l'a noté l'éditeur M. Raabe; au contraire, si Eudocie a fait faire les encénies de l'église Saint-Étienne, dont les travaux avaient été interrompus, qui avait peut-être été détruite en partie ou profanée pendant les troubles religieux, le terme serait absolument exact. Loin de s'étonner de cette seconde dédicace, il faudrait y reconnaître une parfaite propriété de termes. La Vie de sainte Mélanie, parlant de la solennité du mont des Oliviers, au lendemain de celle de Saint-Étienne du nord, emploie bien en latin le mot *dedicatio*, mais le grec dit seulement déposition des saintes reliques et non pas ἐγκαίνια. » J. Lagrange, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, t. XIII, p. 20. — [3] *Petrus der Iberer*, édit. Raabe, p. 99. S. Vailhé, *Les monastères et les églises de Saint-Étienne à Jérusalem*, dans les *Echos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 78-81, tire parti du texte de la *Chronique* de Jean de Nikious cité plus haut, p. 8, note 650, pour montrer que le « couvent pour les vierges » qui s'y trouve mentionné doit être le monastère de Saint-Étienne. Jean de Nikious ne précise pas, c'est vrai, et même Cyrille de Scythopolis, qui donne des détails dans la *Vita S. Euthymii* sur cette fondation, ne fait aucune allusion à des nonnes. Il y eut là un monastère d'hommes sous l'higoumène Gabriélos, qui gouverna vingt-quatre ans. L'analogie entre Saint-Étienne et d'autres monastères de Jérusalem, celui de Saint-Menas et ceux de Sainte-Mélanie, permet d'admettre que la fondation d'Eudocie concernait, comme le dit Jean de Nikious, des femmes et, outre cela, il y avait sans doute un petit monastère d'hommes, une aumônerie, chargés de veiller aux besoins et fournir à la célébration du culte le personnel indispensable. L'épitaphe d'un diacre trouvée dans les fouilles de la basilique eudocienne ne contredit en rien cette trop ingénieuse interprétation. P. Peeters, dans *Anal. bolland.*, 1908, t. XXVII, p. 360, note 4, fait observer que le texte éthiopien de Jean de Nikious dit tout simplement qu'Eudocie restaura *(sic)* les églises, les maisons, une congrégation de moines ascètes, etc. *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, p. 240. La correction du traducteur Zotenberg ne change rien au terme qui importe ici. « Il faut donc renoncer à combiner le texte de Jean de Nikiou avec le témoignage précis de Cyrille de Scythopolis, pour en inférer que le monastère de Saint-Étienne, fondé à Jérusalem par Eudocie, était un monastère double. » — [4] La Vie de Pierre l'Ibère prouve seulement que la basilique eudocienne est moins récente qu'on ne l'avait pensé tout d'abord. En effet, à peine convertie par saint Euthymie, Eudocie lui demande un supérieur, Gabriélios, pour le monastère de Saint-Étienne. *Vita Euthymii*, c. LXXXVII : Γαβριήλιον δὲ τὴν τοῦ φροντιστηρίου πιστεύει ἐπιστασίαν Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος. Le monastère existait donc. Plus tard, quand Eudocie fait dédier l'église du protomartyr, elle s'occupe de lui assurer des revenus et elle confie la garde de cette église à Gabriélios. *Vita Euthymii*, c. XCIX. Faut-il supposer qu'elle l'a pris à Saint-Étienne l'Ancien pour le placer à Saint-Étienne le Nouveau? N'est-il pas évident qu'il s'agit du même monastère, au supérieur duquel est confiée l'église nouvellement consacrée? — [5] Il serait en tout cas bien hardi de s'appuyer sur le pseudo-Basile de Séleucie pour conclure à une première église de proportions modestes, car celle dont il parle est « digne de la mémoire d'Étienne, de ses travaux et de ses illustres combats ». *P. G.*, t. LXXXV, col. 469 : Ἀποτίθεται δὲ τοῦ μακαρίου τὸ λείψανον κατὰ τὸ αὐτοῦ τοῦ Στεφάνου θέλημα πρὸ τῶν τειχέων τῆς Ἱερουσαλὴμ, ἔνθα λιθοβοληθεὶς, τὸν ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης βοώμενον ἐπιδέξως ἀοίδιμον ὑπομένας θάνατον, τοὺς λαμπροὺς τοῦ μαρτυρίου ἀντέδησε στεφάνους· ἐπαξίας τῆς ἐκείνου ψυχῆς, καὶ τῶν ἐκείνου πόνων, καὶ τῶν εὐκλεεστέρων ἀγώνων Ἐκκλησίας οἰκοδομηθείσης ὑπὸ τοῦ νῦν ἔνδοξον καὶ περίβλεπτον θρόνον Ἰακώβου διακοσμοῦντος Ἰουβεναλίου. Ainsi l'église était déjà bâtie du temps de Juvénal, mort en 458. La dédicace du 15 janvier 460 est attestée par Cyrille de Scythopolis, qui remarque qu'il manquait encore quelque chose à sa κατασκευή. *Vita Euthymii*, c. XCIX : καὶ πρώτα μὲν τὸν ἐπὶ Στεφάνῳ τῷ πρωτομάρτυρι τοῦ Χριστοῦ ναὸν ἐλλειπῶς ἔτι τῆς παρασκευῆς ἔχοντα, πέμπτῃ ἔγκαινίζει καὶ ὅτε κατὰ μῆνὸς Ἰανουαρίου; dès ce moment Eudocie s'occupa à assurer des revenus à sa fondation : εἶτα καὶ πολλὸν αὐτῷ πρόσοδον ἀπονείμασα, καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πρόνοιαν ἀναθεῖσα Γαβριήλιῳ...

XXXV. Pseudo-Basile de Séleucie. — Un panégyrique de saint Étienne, attribué sans fondement à Basile de Séleucie [1], mais certainement prêché, au plus tard, le 26 décembre 457, sous l'épiscopat de Juvénal [2], contient cette première indication : « Les restes du bienheureux sont déposés, selon la propre volonté d'Étienne, devant les murs de Jérusalem, à l'endroit où, lapidé et souffrant une mort célébrée sur toute la terre par d'illustres louanges, il avait ceint la brillante couronne du martyre; Juvénal, qui orne maintenant le trône glorieux et illustre de Jacques, lui bâtissant une église digne de sa mémoire, de ses travaux et de ses luttes admirables [3]. » On le voit, ce texte ne parle ni de l'est ni du nord; simplement il atteste que l'on se croyait assuré du lieu de la lapidation et que, vers le première moitié du IVe siècle, on bâtissait sur ce point une église.

Si nous identifions momentanément cette église avec la basilique d'Eudocie, nous ajouterons qu'un monastère considérable s'éleva au même endroit [4]. Évagre enveloppe toutes ces constructions dans le terme dont il fait usage : *temenos.* « Eudocie éleva, dit-il, un très grand sanctuaire, remarquable par ses proportions et sa beauté, à Étienne, le premier des diacres et des martyrs : il est distant de Jérusalem de moins d'un stade [5]. »

XXXVI. Théodose. — Théodose, en 530, distingue déjà deux mémoires de saint Étienne : celle du mont Sion, celle de la basilique eudocienne : *De Golgotha usque ad sanctam Sion quæ est mater omnium ecclesiarum... et ibi est lapis ille, unde lapidatus est sanctus Stephanus*, puis venant à la basilique : *Sanctus Stephanus foris portam Galilee lapidatus est. Ibi et ecclesia ejus est quam fundavit Eudocia* [6].

XXXVII. Pseudo-Antonin de Plaisance. — Pseudo-Antonin de Plaisance rapporte ceci : *Basilica sancte Sion et monasterium. Ibi est corona spinea, qua Dominus fuit coronatus et lancea de qua in latere percussus, et lapides multi, cum quibus lapidatus est Stephanus.* Puis la basilique : *Fons Siloa modo intra civitatem inclusa est* (sic), *quia Eudocia, imperatrix, ipsa addidit muros in civitate, et ipsa munivit basilicam et sepulcrum sancti Stephani et ipsa suum habet sepulcrum juxta sepulcrum sancti Stephani, et inter sepulchra sunt gressus sex* [7]. *Et ipse sanctus Stephanus requiescit foris portam sagitte jactu, ad viam quæ respicit ad occidentem quæ descendit ad et Joppen Cesaream Palestine vel Diospolim civitatem, quæ Antiquitus dicebatur Azotus : in qua requiescit sanctus Georgius martyr* [8]. La porte du nord regardait le couchant, car c'était là qu'aboutissait la route romaine venant de Joppé par Diospolis et remontant par Bethoron et Gabaon [9].

XXXVIII. Le Breviarium. — Le *Breviarius de Hierosolyma* [10] ne parle que de Sion : *Unde venis ad sacrificium ubi est ille lapis, unde lapidatus est Stephanus sanctus* [11].

Jusqu'à cette date, les témoignages n'ont parlé que du sanctuaire de Sion et de celui d'Eudocie ou de la lapidation; on n'entrevoit entre eux aucune rivalité, l'un possède la pierre de la lapidation [12], l'autre abrite le lieu où s'est passée la lapidation. Une tradition si bien implantée ne pouvait désormais disparaître. Survient la conquête; en 614, Jérusalem est détruite par les Perses, l'église de Saint-Étienne aurait-elle été épargnée [13]?

XXXIX. Passion de LX martyrs. — On lit, en effet, dans un récit de la passion de soixante martyrs torturés à Césarée et crucifiés à Jérusalem, vers 723, qu'ils furent ensevelis par Jean de Césarée, près de l'église Saint-Étienne de Jérusalem : *Dei amore flagrantissimus Joannes, cum Cæsarea Jerosolymas perrexisset, in suburbiis ad sacras ædes sancti Slephani mercatus locum, cujus vicinum sancti exoptarant, post aliquot dies precibus impetravit ut corpora sanctorum sexaginta martyrum e cruce detraherentur, quæ in prædicto loco deposuit* [14]. Il est fort douteux que l'église de Saint-Étienne ait pu échapper aux ravages des Perses. Les fouilles ont fait constater partout une couche de cendres témoignant de l'incendie; mais nous sommes fondés à croire que, peu d'années après 614, l'église de Saint-Étienne avait été relevée. Une autre passion de soixante soldats martyrisés en Palestine [15], conservée dans un manuscrit du Xe-XIe siècle, contient, entre autres traits notables, le détail suivant :... *iratus Ammiras eicit sanctos foras civitatem ante portas et jussit decollari... Quos et tollens sanctissimus patriarcha Sophronius sepelivit eos in unum locum et condidit oratorium sancti Stephani primi martyris* [16]. *Condidit* marque sans doute la restauration, en proportions moins vastes, de la basilique eudocienne ruinée en 614 [17]. Cette restauration, attribuée à Sophronios, ne pourrait être postérieure à 638, année

[1] *P. G.*, t. LXXXV, col. 461-474; cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccles.*, t. XV, p. 345 : « Il me semble qu'il y a très peu de génie et d'esprit dans cette pièce. Le style en est aussi trop long et le grec trop barbare pour croire qu'elle soit de lui. » — [2] *P. G.*, t. LXXXV, col. 469. S. Vailhé, *Les églises de Saint-Étienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, IIe série, t. II, p. 80-82, prétend faire prêcher cette homélie sous l'épiscopat de Juvénal, très près de l'année 422, date de l'avènement de Juvénal, dont le successeur Anastase monta sur le trône patriarcal en juillet 458. — [3] « Bâtissant » ne rend pas avec assez de précision ἐκκλησίας οἰκοδομηθείσης. Ce passé n'est pas un parfait, mais un aoriste. L'action est passée par rapport au verbe principal; il est possible qu'elle ne soit pas tout à fait achevée. Le sens est que Juvénal avait commencé cette construction pour y déposer les reliques; il se pourrait qu'elle ne fût pas terminée; tout ce que ce passé exige, c'est que l'église fût assez avancée pour recevoir des reliques; cf. J. Lagrange, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, IIe série, t. III (t. XIII), p. 5, note 1. — [4] J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1894, p. 75-76. — [5] Évagre, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2483 : καὶ τέμενος μέγιστον ἀνίστη, ἐξοχή τε καὶ κάλλει προύχον, τοῦ πρώτου διακόνων τε καὶ μαρτύρων Στεφάνου, οὗτι σταδίου Ἱεροσολύμων διεστώς. — [6] *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ*, 2e édit., Tobler, Genève, 1877, p. 60. La porte de Galilée (au nord) s'appelait dès lors « porte de Saint-Étienne », on le voit un peu plus loin... *dum ad portam sancti Stephani veniret.* P. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 141. — [7] Des manuscrits indiquent vingt pas, d'autres vingt-six pas. P. Geyer, *Itinera hierosolymitana sæculi IIII-VIII*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 176, écrit : *gressus XX.* — [8] *Itinera et descriptiones*, p. 103, 105, 127. — [9] Elle est bien connue par l'itinéraire de sainte Paule, et on peut la suivre encore presque sans interruption. — [10] D'après Tobler, vers 530; d'après Röhricht, vers 590. — [11] On dirait que la pierre se trouve dans l'autel : en tout cas, elle fait partie du trésor de l'église; elle est désormais inséparable de la colonne de la Flagellation et de la Couronne d'épines. — [12] Pseudo-Antonin croit avoir vu plusieurs pierres, *lapides multi;* dès lors la tradition oscille entre l'unité et la multiplicité, beaucoup plus favorable cependant à l'unité. — [13] J. Lagrange, *Église de Saint-Étienne*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 481; 1904, t. XIII, p. 635, mentionne l'hypothèse de M. Couret, qui hésite entre la conservation et la réédification bien avant Charlemagne. — [14] *Acta sanct.*, 3e édit., octobr. t. IX, p. 361, n. 10; cf. p. 359, n. 7; p. 360, n. 8; *Itinera et descript.*, p. 335. — [15] H. Delehaye, *Passio sanctorum sexaginta martyrum*, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. XXIII, p. 289 sq. — [16] *Ibid.*, p. 302. Cf. J. Pargoire, *Les LX soldats martyrs de Gaza*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 40-43. — [17] C'est précisément dans le temps qui suivit la victoire d'Héraclius que les monuments détruits et non compris dans la première restauration de Modeste ont pu être le plus aisément réparés sur des proportions plus humbles.

où l'on place assez généralement la mort de l'évêque [1].

XI. Arculfe. — Ainsi on s'explique que désormais, par rapport à saint Etienne, l'église de Sion attire surtout l'attention; une humble chapelle n'attire pas les pèlerins comme le pouvait faire jadis la basilique eudocienne. Vers 670, Arculfe fit son pèlerinage et il nous laisse de l'église du mont Sion une description et un plan précieux [2] : *Hic petra monstratur, super quam Stephanus lapidatus extra civitatem obdormivit. Extra hanc supra descriptam grandem ecclesium, que intrinsecus talia sancta complectitur loca, alia memorabilis extat ad occidentalem partem ejus petra, super quam, ut fertur, Stephanus lapidatus est* [3]. Arculfe semble parler de deux églises : en réalité — et son plan le montre — il ne s'agit que d'une sorte d'annexe à la grande église. De la basilique eudocienne il n'est pas question, mais Arculfe mentionne la « porte de Saint-Étienne » dans une direction qui ne peut être que le nord, entre la *porta ville Fullonis*, et la porte de Benjamin.

XLI. Bède. — Vers 720, Bède ne parle que de Sion : *Hic monstratur petra, super quam lapidatus est sanctus protomartyr Stephanus extra civitatem* [4].

XLII. Willibald. — Vers 723-726, Willibald ne parle pas de saint Étienne, d'après la relation de la religieuse de Heydenheim. D'après l'anonyme, dont la recension est bien inférieure, il vénère saint Étienne au mont Sion : *Quam devote translatum illuc ejusdem ecclesie archidiaconum et protomartyrem Stephanum imploravit* [5].

XLIII. Le Commemoratorium de casis Dei. — Vers 808, une sorte d'inventaire des établissements chrétiens de Jérusalem, le *Commemoratorium de casis Dei, vel monasteriis*, mentionne deux endroits consacrés à saint Étienne. L'un est dans la vallée de Josaphat, c'est par excellence la terre des petits couvents, depuis sainte Hélène [6]. L'autre est ainsi conçu : *In sancto Stephano, ubi sepultus fuit, clerici II, leprosi XV* [7]. On a prétendu voir ici la mention de l'église du mont Sion pour des raisons sans valeur. Il faut vraisemblablement [8] entendre ce texte de la chapelle relevée par Sophrone sur les ruines de la basilique eudocienne.

XLIV. Le moine Bernard. — Vers 850, le moine franc Bernard parle d'une église de Saint-Étienne au mont Sion, mais son texte assez confus doit être interprété selon le plan d'Arculfe : *Est præterea in ipsa civitate alia ecclesia ad meridiem in monte Syon, que dicitur sancti Symeonis, ubi Dominus lavit pedes discipulorum suorum, in qua pendet spinea corona Domini, et in hac defuncta traditur esse sancta Maria. Juxta quam versus orientem est ecclesia in honore sancti Stephani, in quo loco lapidatus esse asseritur* [9]. Ce qu'il nomme ici église ne peut être que le παρεκκλήσιον des grecs, une chapelle. C'est ainsi qu'Arculfe avait vu les lieux, c'est ainsi que les verra en 1145 un anonyme (*Innominatus VII*) qui dit : *a sinistro latere est altare sancti Stephani, ubi fuit sepultus* [10].

Arculfe indiquait pour l'emplacement de cette chapelle l'occident, Bernard désigne l'orient, l'anonyme parle de la gauche. Un anonyme slavon de 1360 nous dira que « le tombeau de saint Étienne existe encore à Sion du côté du nord. [11] » Il était donc assez difficile de s'orienter dans l'église du Cénacle ou mont Sion, mais en tout cas il n'y avait pas là d'église séparée en l'honneur de saint Étienne. Nous sommes ici près de toucher à la confusion au sujet du lieu de la lapidation. Quand, pendant des siècles, on montre une pierre sur laquelle saint Étienne a été lapidé, il ne faut qu'un pas pour dire : C'est ici qu'il a été lapidé. Ce faux pas, la tradition ne le fait que dans le récit de ce moine Bernard, elle se redresse aussitôt et, avant l'arrivée des croisés, un auteur inconnu, que Röhricht place en l'an 1095, la représente fermement : *Contra septentrionem extra portam civitatis est locus ubi sanctus Stephanus est lapidatus* [12].

En résumé, écrit le P. Lagrange, dans cette époque obscure saint Étienne est surtout vénéré dans l'église du mont Sion, lieu de sa sépulture provisoire; il possède un oratoire dans la vallée de Josaphat et il paraît plus que probable qu'on en a relevé un autre au lieu de la lapidation, sur les ruines mêmes de la basilique d'Eudocie [13]. « Ainsi les témoignages unanimes et constants depuis le XIIIe siècle nous font remonter sans interruption jusqu'en 455, au moment de la construction de la basilique. Cette basilique est retrouvée; l'emplacement de la lapidation, tel qu'on croyait le connaître au Ve siècle, nous est donc connu. Les premiers témoins de la fausse tradition ne datent, au contraire, que du XIIe siècle [14]. » C'est l'origine, le progrès et les fortunes diverses de cette fausse tradition que nous allons exposer.

A côté de la tradition officielle, de droit public, attestée par la quasi-unanimité des témoins, il se formait à Gethsémani une tradition locale, grecque d'origine, qui dut naître probablement après la ruine de la basilique d'Eudocie, comme elle avait failli naître au mont Sion, et qui, mieux conservée parce qu'elle était encore moins en vue, fut assez forte pour se maintenir pendant l'époque des croisades [15]. Pour la tradition officielle, les témoignages abondent; leur précision, leur nombre, leur variété ne laissent rien à désirer : historiens, pèlerins latins et orientaux, descriptions de la ville, plans, chartes. Alors que les occidentaux, maîtres du pays, peuvent librement communiquer avec les indigènes et examiner les traditions à loisir, aucun doute ne se fait jour en ce qui regarde le sanctuaire au nord de la ville. Pendant deux siècles les textes se suivent, se complètent, qui nous permettent de suivre l'histoire du sanctuaire de la lapidation, réduit à une modeste chapelle élevée par le patriarche Sophrone.

XLV. Albert d'Aix. — Albert d'Aix mentionne l'*oratorium protomartyris Stephani*, proche du camp de Robert de Normandie [16], et Raymond d'Aguilers donne le nom d'église à l'*ecclesia S. Stephani quæ est quasi ad medium civitatis a septentrione* [17]. Nous pourrions citer encore Guillaume de Tyr, Robert le Moine, Baudry de Dôle, les *Gesta Francorum*, Guibert de Nogent, Tudebœuf, qui ne doute pas que ce soit l'église de la lapidation : *Robertus quoque Normannus obsedit*

[1] On obtiendrait de la sorte, dit le P. Lagrange, un point de départ précis pour l'histoire du petit monument annexé à la grande église, détruit et relevé au temps des croisés et dont les ruines ont dû être supprimées dans la restauration récente de la basilique primitive. — [2] Voir *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, au mot Cénacle, fig. 2338. — [3] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 243. — [4] *Itinera et descriptiones*, édit. Tobler, p. 219. — [5] *Ibid.*, p. 291. — [6] C'est la première fois que le nom de saint Étienne est prononcé à propos de la vallée de Josaphat. C'est un petit sanctuaire parmi beaucoup d'autres, relativement important, puisqu'il a trois prêtres : *In valle Josaphat... in sancto Stephano III.* — [7] *Itinera et descriptiones*, p. 302. — [8] J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 458. — [9] *Itinera et descriptiones*, p. 315. — [10] *Itinera et descriptiones*, édition Tobler, Lipsiæ, 1874, p. 104. — [11] *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1884, Documents, p. 391. — [12] *Qualiter sita est civitas Jerusalem*, édit. Tobler, p. 349. — [13] Les croisés rencontrent cet oratoire au nord de la ville, au moment du siège de Jérusalem, Tudebœuf, l. XIV, c. IV, dans *Recueil des historiens des croisades*, t. III; c'est près de là qu'on tente la dernière attaque et que la brèche est ouverte (Albert d'Aix). — [14] S. Vailhé, *Les monastères et les églises de Saint-Étienne à Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 78. — [15] J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 460-472; on y trouvera les textes cités intégralement en majeure partie. — [16] *P. L.*, t. CLXVI, col. 389. — [17] *P. L.*, t. CLV, col. 591.

a septentrione, juxta sancti protomartyris Stephani ecclesiam, ubi gaudenter pro nomine Christi recepit lapides [1].

XLVI. Higoumène Daniel. — Voici les pèlerins. En 1106, l'higoumène russe Daniel arrive à Jérusalem, venant de Néby Samwil, qu'il nomme Armathem, direction du nord. Il aperçoit la Ville sainte des hauteurs dites du Scopus « et tous se dirigent vers Jérusalem avec une grande allégresse. A gauche, près de la route, se trouve l'église de Saint-Étienne, premier martyr; c'est là qu'il fut lapidé par les Juifs et on y voit son tombeau [2] ». Ce qui subsistait rappelait — peut-être aussi des ruines encore en place — la basilique détruite [3].

XLVII. Seowulf. — En 1102-1103, Seowulf écrit : *Lapidatio sancti Stephani fuit extra murum, quantum arcus balista bis vel ter jactare potest, ubi ecclesia pulcherrima construebatur a parte aquilonis; illa ecclesia omnino est a paganis destructa.* On n'a donc pas relevé la basilique eudocienne, on a élevé un *oratorium* sur l'emplacement ou à côté [4].

XLVIII. Ruine. — En 1113, les gens d'Ascalon attaquent Jérusalem, en l'absence du roi Baudouin; ils échouent et prennent leur vengeance en détruisant une partie de l'église Saint-Étienne hors la ville et en brûlant les moissons.

XLIX. Anonyme. — Vers 1130, un anonyme nous apprend que la porte de Saint-Étienne s'ouvrait rarement : *Ab aquilone est porta quæ vocatur porta S. Stephani eo quod sit deforis lapidatus et raro aperitur* [5].

L. Jean de Wurzbourg. — Vers 1165, Jean de Wurzbourg parle des translations de saint Étienne. De plus, la tradition du mont Sion se développe. On veut que Nicodème, Gamaliel et Abibon y aient été ensevelis, tandis que la relation de Lucien dit nettement que le corps d'Étienne seul a été transféré à Jérusalem : *Ante portam Jerusalem, quæ respicit ad occasum, qua parte liberata fuit urbs sub secondo Israël saxis obrutus beatus Stephanus protomartyr occubuit; inde translatus in Sion et sepultus inter Nicomedum et Gamalielem et Abibon postea Constantinopoli ad ultimum Romæ beato Laurentio tumulatus. Unde et in tumulo : quem Sion occidit, nobis Bisancia misit* [6].

LI. Chanson de Charlemagne. — Vers 1175, la chanson de Charlemagne suppose que l'empereur demande des reliques de saint Étienne au patriarche de Jérusalem [7].

> Respont li partriarches : « A plantet en avrez.
> Le brez saint Siméon aparmaines avrez;
> E le chief saint Lazare vus ferai aporter,
> E del sanc saint Estefne lei martir fu pur Deu.

LII. Anonyme. — Vers 1185, un anonyme venant de Nazareth : *Postea veniens ad civitatem Jerusalem extra muros, et ibi invenies locum ubi sanctus Stephanus fuit lapidatus* [8].

En 1187, le siège et la prise de la Ville sainte par Saladin vont entraîner la destruction de l'oratoire de Saint-Étienne. Avant de rapporter cette destruction, nous avons à citer divers documents qui lui sont antérieurs, ce sont des plans et des chartes.

LIII. Plans de Jérusalem. — Vers 1150. Plan de Bruxelles. A l'extrémité de la rue droite qui conduit du mont Sion à la porte du Nord, se trouve l'inscription : *Porta S. Stephani septentrionalis.* Au-dessus, l'église de Saint-Étienne, avec inscription, placée précisément en droit de la porte, en dehors de la ville [9].

Date et origine incertaines, peut-être Florence. Sur la rue droite du sud au nord : *Vicus porte sancti Stephani*, et en dehors, en droit perpendiculaire : *Hic beatus Stephanus a Judæis lapidatus est* [10].

Vers 1170. Plan de La Haye. *Vicus porte sancti Stephani*, au nord. En dehors de la porte, du côté oriental, on a dessiné des personnages, dont l'un tient une énorme pierre; au-dessous un personnage agenouillé, nimbé et priant; faute de place, tout l'espace étant occupé, on a relegué l'*ecclesia beati Stephani* où l'on a pu, dans un coin. Évidemment, la place des personnages marque le lieu de la lapidation en droit de la porte du Nord [11].

LIV. Bulle. — Le 8 mars 1173, une bulle d'Alexandre III confirme à l'abbé de Sainte-Marie-Latine : *stationes que sunt Latine contigue, furnum, palatium juxta portam S. Stephani a plaga australi, quasdam domos post illud palatium, domos supra murum urbis juxta ibidem, usque ad secundum turrim murorum; et altera parte, ecclesiam S. Stephani, juxta viam quæ ab Hyerusalem ducit Neapolim; hospitale juxta eamdem viam; hortum inter eamdem ecclesiam et Hyerusalem; alios hortos et vineas quas habetis in territorio Hyerusalem cum decimis eorum* [12].

LV. Plan. — Vers 1180. Plan de Copenhague. On lit seulement : *Vicus porte Stephani* [13]; et vers la même date, plan de Stuttgard : *Vicus porte S. Stephani. Porta S. Stephani*, au nord [14]. Au-dehors, en droite ligne : *Ecclesia S. Stephani* et immédiatement commence la vallée de Josaphat, en forme de boudin, qui part à l'est de l'église.

LVI. Ernoul. — Après la bataille de Hattin, lorsqu'on apprit à Jérusalem que Saladin approchait de la ville, les chrétiens craignirent que l'église de Saint-Etienne offrît un abri aux Sarrasins : ils se décidèrent à la détruire. Voici le récit de cet événement par Ernoul [15].

« Or vous dirai des autres deux portes dont l'une est en droit de l'autre. Celle deviers aquilon, a nom porte saint Estevene. Par celle porte entroient li pèlerin en la cité, et tout cil qui par deviers Acre venoient en Jhérusalem, et de par toute la tiere dusques al flun, desci que à la mer d'Escalone. Dehors celle porte, ains c'on i entre, à main destre, avoit un moustier de monseigneur saint Estevenes. Là dist on que

[1] Tudebœuf, l. XIV, c. I, dans *Recueil des historiens des croisades*, t. III. — [2] *Itinéraires russes*, traduits par Mme B. de Khitrowo, Genève, 1889, p. 11; cf. J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 461-462. — [3] J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1894, t. II, p. 462 : ici encore, au nord, à environ 300 mètres de la ville. — [4] C'est celui de Sophronios, de Jean de Césarée, d'Albert d'Aix, de Raymond d'Aguilers, de Tudebœuf. — [5] De Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, in-8°, Paris, 1860, p. 412. — [6] *Descriptiones*, édit. Tobler, Lipsiæ, 1874, p. 105. — [7] *Itinéraires à Jérusalem*, in-8°, Genève, 1882, p. 5. — [8] *Descriptiones*, édit. Tobler, Lipsiæ, 1874, p. 193. — [9] De Vogüé, *Les églises de Terre Sainte*; cf. J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 466. — [10] R. Röhricht, *Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem VII bis XVI Jahrhundert*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1892, t. XV, pl. I. — [11] *Ibid.*, pl. III; cf. en outre le plan de Paris, vers 1160, copié au XIIIe-XIVe siècle. *Ibid.*, pl. V. — [12] *Bulla Religionis votis*, Palerme, arch. civico *Qq. H. 10*; cf. *Rev. bibl.*, 1894, t. III, p. 467; mentionne deux autres chartes, non comme des preuves bien claires de la tradition, mais comme renseignements sur la situation de l'église Saint-Étienne. — [13] *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1892, t. XV, pl. II. — [14] *Ibid.*, pl. IV. — [15] Cette description de Jérusalem fut en partie composée avant 1187, en partie remaniée par Ernoul dans son *Estat de la cité de Jérusalem* vers 1231. *Itinéraires à Jérusalem*, par Michelant et Raynaud, Genève, 1882, p. 41 sq. Un autre *estat de la cité de Jhérusalem*, qui figure dans le même recueil, semble antérieur à la prise de la ville en 1187. Ce morceau figure seulement dans les « Estoires d'Oultremer et de la naissance Salehadin », qui contient d'abord le roman de la prétendue origine de Saladin, puis, sans transition le texte d'Ernoul, tantôt abrégé, tantôt augmenté et en somme assez profondément modifié. Dès lors, il y a peu d'attention à prêter aux innovations graves de ce récit en matière topographique.

saint Estevenes fu lapidés. Devant cel moustier, à main senestre, avoit une grant maison c'on appelait l'Asnerie. Là soloient gésir li asne et li sommier de l'ospital; pour çou avoit à nom l'Asnerie. Cel moustier de Saint Estevene abatirent li crestien de Jhérusalem devant chou que il fuscent assegié, pour che que li moustier estoit près des murs. L'Asnerie ne fu pas abatue: ains ot puis grant mestier os pelerins qui par treuage venoient en Jhérusalem, quand elle estoit as Sarrasins, c'on nes laissoit mie herbegier dedens le cité. Pour çou l'or et li maison de l'Asnerie grant mestier. A main destre de la porte Saint Estevene estoit li maladrerie de Jhérusalem, tenant as murs. Tenant à le maladrerie avoit une posterne ç'on apeloit le posterne Saint Ladre. Par là metoient li Sarrasin les crestiiens en la cité pour aler couvertement al Sepulcre, que li Sarrasin ne voloient mie que li crestien veissent l'afaire de la cité; et les metoit oü euz par le posterne qui est en le rue le Patriarce el moustier del Sepulcre. Ne les metoient l'en mie par le maistre porte. »

LVII. Willebrand et Thietmar. — Ce texte est capital pour fixer la position du moustier des croisés en l'honneur de saint Étienne qui était à l'orient du chemin [1]. Ainsi disparut l'église; il ne resta, pour conserver la tradition, que la porte de la ville et l'« asnerie » située en face du moustier détruit. Cette « asnerie » était une sorte d'auberge dans laquelle on recevait les pèlerins. L'un d'eux, venant par le nord, de Bettenobele, se trouve parqué dans l'asnerie, vers 1211, c'est un nommé Willebrand : *Ad quam* [*urbem*] *accedentes curiam quandam juxta muros civitatis sitam intrare compellebamur. In hoc loco fuit martyrizatus beatus Stephanus, in cujus honore nostri fideles ecclesiam sicut apparet, et archiepiscopatum fundaverant. Ubi nunc temporis asini Soldani compelluntur. Quomodo igitur obscuratum est aurum, mutatus est color optimus, quia de ecclesiæ materia, de loco reliquiarum locus stercorum est ordinatus? Et nota, quia iste locus extra muros est, quia secundum Actus apostolorum, ejicientes eum extra portam civitatis lapidabant* [2]. A quelques années de là, vers 1217. Thietmar fut fait prisonnier par les Sarrasins en venant de Gabaon, à trois milles de Jérusalem, et retenu dans cette « asnerie » : *Sic captivus detinebar duobus diebus et una nocte extra portam civitatis, ubi sanctus Stephanus prothomartir lapidatus fuit. In quo loco quondam constructa est ecclesia, sed nunc a Sarracenis funditus eversa* [3].

LVIII. Pèlerins. — Puis les témoignages reprennent, ou plutôt continuent :

Vers 1201 : « En cel jour doivent entrer en Jhérusalem par la porte Saint-Estienne : devant cele porte fu il lapidés [4]. »

Vers 1231 : « Sus la Monjoie est l'yglise Saint Samuel le prophète: si a trois lieues jusques en Jherusalem à entrer par la porte S. Estiene, et doit estre par droit iluec le Saint-Sepulcre de Nostre-Seigneur [5]. »

Avant 1265 : « E qui dreitement vot entré, si deit entré par la porte Saint-Estevene, là où il fu lapidé [6]. »

Vers 1280 : « Et d'yleque (Montioie) à la cité de Jérusalem sunt 2 liwes de bel chymyn, e le entré en la cité est parmy la porte où saint Estevene fust lapidé [7]. »

LIX. Burchard. — En 1283, le dominicain Burchard : *Tercia porta est ab ista contra aquilonem, et dicitur porta Effraym... Dicitur nunc porta sancti Stephani qui extra eam fuit lapidatus* [8].

LX. Conclusion. — De tous les textes qui viennent d'être cités, une conclusion s'impose avec évidence. A l'époque des croisades, le culte de saint Étienne se concentrait au lieu que l'on croyait être celui de la lapidation, celui-là même où s'était fixée la tradition du milieu du v[e] siècle. La certitude était telle qu'on ne disait pas seulement, comme au vi[e] siècle, « porte de Saint-Étienne », mais « moustier » et « église de Saint-Étienne », « rue Saint-Étienne », « carrefour de Saint-Étienne ». Rien n'indique que l'église ait été considérable. On disait le moustier Saint-Étienne, comme si l'église avait été enfermée dans un corps de bâtiments; telle est du moins la coutume invariable en Orient. Ce qui paraît certain, c'est qu'elle était bâtie près ou au milieu des ruines de l'ancienne basilique, que l'on voyait encore, et que par conséquent elle n'en était pas une restauration.

Cette tradition unanime se soudant à la tradition unanime des temps précédents est désormais fondée sur le témoignage de plus de douze siècles. Elle peut se perdre ou s'altérer : il suffira de remonter au temps où elle était en pleine vigueur pour la ressaisir et sceller la chaîne brisée au point où elle était rompue.

. . . . . .

LXI. Fouilles en 1882. — L'événement archéologique de l'année 1882, à Jérusalem, fut la découverte d'une petite église, située au nord de la ville, le long de la route de Naplouse. Des négociations délicatement conduites permirent d'acquérir ce terrain où, par une sorte de pressentiment, plusieurs personnes des plus éclairées croyaient retrouver le lieu de la lapidation. Il fallut plus tard entamer de nouvelles négociations et couvrir des frais considérables pour acquérir l'emplacement de la basilique d'Eudocie.

Le point de départ fut les fouilles commencées et qui faisaient connaître un petit oratoire long de 21 mètres dans œuvre, sur 7 m. 40 de large. Il ne restait guère que le pavement, suffisant toutefois pour faire reconnaître la main-d'œuvre des croisés; quant aux dimensions, elles étaient trop restreintes pour permettre un instant de les identifier avec celles de la basilique eudocienne.

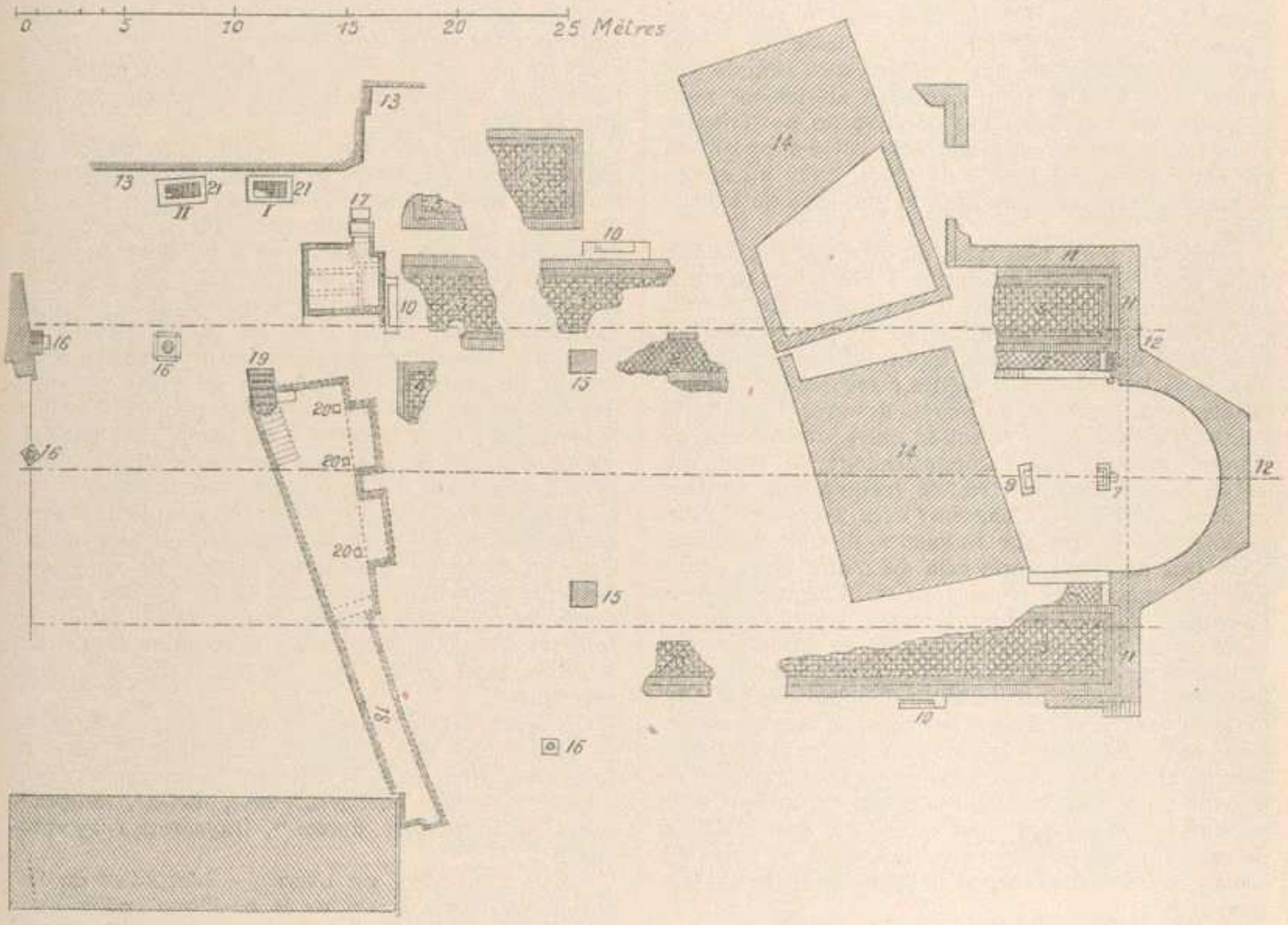
LXII. En 1883. — En 1883, quelques tranchées dans la direction de l'ouest à l'est amenèrent plusieurs découvertes intéressantes. D'abord celle d'un vaste corridor voûté de 18 m. 50 de long, appuyé sur le roc taillé qui forme le mur; ensuite, dans la paroi est, on rencontra deux alcôves surmontées d'une arcade qui se rapproche de l'ogive. Puis, un peu à gauche, on découvrit un seuil de porte resté en place, un caveau contenant quatre tombeaux taillés dans le roc en forme d'auge, enfin quelques fragments d'un pavage en mosaïques admirablement conservées et d'un caractère évidemment chrétien.

LXIII. En 1885. — En 1885, fouilles du côté sud donnant de nouveaux fragments de mosaïques semblables aux premières par le dessin et la couleur, mais

[1] L'higoumène Daniel l'a vu à gauche, parce qu'il a pris l'embranchement qui conduisait au nord-ouest de la ville. — [2] *Peregrinatores*, édit. Laurent, in-8°, Lipsiæ, 1873, p. 184; ce que Willebrand dit de l'archevêché est une erreur. — [3] *Peregrinatores*, p. 26. Ce dernier renseignement, fait remarquer le P. Lagrange, ne concorde pas avec celui d'Ernoul, et il est, en somme, plus ancien qu'Ernoul, qui, en se servant de sources antérieures à 1187, les a remaniées librement. Les Sarrasins ont pu détruire l'église en haine de la religion et conserver l'asnerie au point de vue utilitaire. Si les chrétiens ont détruit l'église et épargné l'asnerie, c'est donc que ce dernier bâtiment était bien négligeable. Il est vrai qu'Ernoul n'impute aux chrétiens que la destruction du moutier. Thietmar n'impute de son côté aux Sarrasins que la destruction complète, *funditus eversa* de l'église; l'un et l'autre ne disent rien des destinées de l'asnerie que son insignifiance aura peut-être suffi à protéger. Au demeurant, peu importe pour la question topographique. — [4] *Itinéraires à Jérusalem*, par Michelant et Reynaud, Genève, 1882. — [5] *Ibid.*, p. 163. — [6] *Ibid.*, texte *B*. copié par un Anglais, p. 192. — [7] *Ibid.*, p. 230. — [8] *Peregrinatores*, édit. Laurent, in-8°, Lipsiæ, 1873, p. 74.

plus étendues. Leur caractère ne permet pas de douter qu'on se trouve sur l'emplacement d'une église.

LXIV. En 1887. — En 1887, fouilles du côté nord et découverte de mosaïques semblables aux précédentes, mais sur une plus grande étendue. Puis on voit apparaître une colonne monolithe de 80 centimètres de diamètre, d'autres fragments d'égale dimension; puis une colonne de marbre blanc plus onze mètres environ de longueur sur huit de largeur et une profondeur de cinq mètres. Le ciment qui en couvre les parois indique qu'elle a servi de citerne; mais sa situation à l'intersection du transept et au sommet de la nef principale, l'absence de communication avec l'extérieur, un reste d'escalier, et, dans un angle, une ouverture en forme de cheminée, destinée sans aucun doute à l'aération, démontrent que primitivement ce n'était pas une citerne, mais une



4206. — Plan des ruines de la basilique eudocienne de Saint-Étienne de Jérusalem.
D'après J. M. Lagrange, *Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, 1894, p. 131.

Légende.

1, 2, 3, 4, 5, 6, mosaïques.
7, pierre à la place du maître-autel.
8, pilier avec revêtement de marbre.
9, seuil présumé du chœur.
10, seuils de la basilique *(in situ)*.
11, rocher taillé marquant la fin de l'abside et des murs.
12, ancien crépissage vertical extérieur des murs.
13, rocher taillé marquant la limite de l'annexe.
14, excavations verticales, ancienne crypte présumée changée en carrières et en citernes.
15, rocher taillé pour les bases des colonnes.
16, citernes.
17, entrée d'un caveau voûté avec quatre tombeaux.
18, long caveau voûté : place présumée des tombeaux des deux Eudocie.
19, entrée.
20, soupiraux modernes.
21, tombeaux creusés dans le roc.

petite; sur la droite, un soubassement de marbre rouge, accompagné d'un degré, qui détermine la place occupée par le chœur de la basilique et qui devait être surmonté d'un cancel en marbre blanc; cette balustrade servait à séparer le chœur de la nef latérale. Tout près de cet endroit, le rocher qui forme le fond de la basilique présente une arête vive : on creuse et l'on découvre une vaste excavation remplie de décombres. C'est une crypte entièrement taillée dans le roc; elle forme un rectangle à peu près régulier, de

crypte funéraire. Il ne reste pas, à vrai dire, d'autres indices de cette destination première, mais tout porte à croire que cette crypte a été remaniée dans les temps qui ont suivi, qu'on a brisé les cloisons qui séparaient les chambres sépulcrales et isolaient les tombeaux et qu'on l'a convertie en citerne, après avoir recouvert les parois d'une épaisse couche de ciment [1]. Mais quels tombeaux renfermait cette crypte? Sa place dans la basilique, en face de l'autel et tout proche du sanctuaire, indique que ce devait être la

[1] Et cette supposition est d'autant plus naturelle que ce fait se renouvelle encore de nos jours dans la campagne aux environs de Jérusalem. Un propriétaire qui possède à l'extrémité de sa maison un tombeau antique n'hésite pas à briser tout l'intérieur pour s'en faire un réservoir.

confession du saint martyr et que là ses restes précieux avaient été déposés.

Cette crypte déblayée, suivons les fouilles qui se continuent toujours vers l'est. Au bout de peu de temps, on découvre une dalle de marbre blanc longue de 1 m. 10 sur 0 m. 65 de largeur, sillonnée par plusieurs petites rigoles qui communiquent les unes avec les autres, jusqu'à une dernière plus large et qui aboutit à un pavé de marbre. Qu'était-ce que cette pierre? Faisait-elle partie de la basilique? Un usage des premiers siècles nous aide à trouver la réponse. Comme on ne célébrait la messe sur l'autel principal qu'à certains jours déterminés, chaque fois l'autel était lavé et l'eau s'écoulait au-dessous pour se perdre dans la terre. Les découvertes postérieures n'ont fait que nous confirmer dans cette supposition, car cette pierre est bien à sa place, juste au milieu du sanctuaire et orientée avec la plus grande exactitude [1].

« Quelques jours plus tard, on atteignit l'extrémité de la basilique. Elle se termine à l'intérieur par une abside semi-circulaire, dont il ne reste qu'une portée, et, à l'extérieur, par un mur de forme polygonale. Les trois côtés de ce mur, ainsi que celui qui termine les deux nefs latérales, sont faciles à reconnaître... [car] tandis qu'on arrachait les pierres des murs l'une après l'autre, l'enduit épais et solide qui les recouvrait au dehors, soutenu par l'amoncellement de terre qui s'était formé autour, a résisté jusqu'à une hauteur de deux mètres, et a conservé très nettement l'empreinte des pierres sur lesquelles il était appliqué. C'est peu de chose, mais cela du moins nous donne une idée exacte des dimensions et de la forme de la basilique. L'abside une fois dégagée, tout s'explique : les deux côtés, recouverts en partie de mosaïques qui s'ajustent avec la rectitude du cordeau, sont bien les deux nefs latérales, un peu moins longues que l'abside. Celle de gauche se termine par un fragment de rocher taillé qui commençait le mur dans cet endroit. Il est forcément resté en place, ainsi qu'un soubassement de colonne taillé aussi dans le roc et qui est entouré d'un revêtement de marbre blanc retenu par des crampons de cuivre. Cette plaque de marbre, dont un angle est écorné, a été heureusement négligée dans les pillages successifs. »

Le plan (fig. 4206) offre un relevé exact des lieux; la légende qui l'accompagne permet de ressaisir la disposition générale de la basilique eudocienne. Elle était précédée d'un *atrium* carré mesurant 26 m. 50 de côté. Il était dallé. Sur les bords, le pavé est plus élevé de 0 m. 10 sur une largeur de 3 m. 25, ce qui indique que les côtés étaient occupés par un portique; cette vérification ne peut se faire qu'à l'est et au nord. Le long de ce portique s'échelonnaient des tombeaux. Il faut observer que le rocher s'élève ici du sud au nord. Les tombeaux du côté du sud, n'étant pas creusés dans le roc, n'ont laissé que de faibles traces. Au nord, le rocher se relève tellement qu'il dépasse le sol et forme la base du mur qui fermait l'atrium. De ce côté on a découvert deux tombeaux. N'y en avait-il point devant la basilique elle-même, regardant l'orient? On le conclurait par simple analogie, et ce soupçon devient une certitude si l'on observe que, sur presque toute la largeur de l'atrium, le rocher est taillé à pic sur une profondeur de 3 mètres dans la direction du nord au sud. Il y avait donc là une crypte plus grande que les autres tombeaux, c'était d'ailleurs la place d'honneur (voir le point 18 du plan). Au centre de la cavité, on voit encore deux voûtes en arête : elles paraissent modernes, mais leur emplacement conviendrait bien pour le tombeau d'Eudocie et de sa petite-fille. Entre ce point et le trou situé devant l'autel où, selon toute probabilité, furent renfermés les restes du premier martyr, il y a juste vingt-six pas, distance assignée par pseudo-Antonin à l'intervalle qui séparait le corps d'Eudocie des reliques de saint Étienne.

La basilique avait son entrée sur l'*atrium*, ses dimensions sont 20 mètres de largeur sur 40 mètres de longueur, avec une annexe au nord (voir le point 13 du plan). Le rocher taillé marquant le contour de l'abside et les nefs latérales (voir le point 11 du plan), les seuils (voir le point 10-10, du plan), les débris de mosaïques, des socles de pierre marquant la place et l'alignement des piliers (voir les points 8-15-15 du plan), une base de pilier encore debout avec son revêtement de marbre, parfaitement en place puisqu'il fait échancrure dans les degrés des *plutei* qui isolent le sanctuaire (voir le point 8 du plan), sont des éléments si assurés que le tracé du plan n'offre pas matière à discussion. Le trou carré (voir le point 14 du plan) figure dans son état actuel; on a vu dans le récit des fouilles qu'il y avait là probablement une confession; un texte de Théodoric, pèlerin du XII^e siècle, confirme cette hypothèse : *Est autem in ipsa ecclesia media locus gradibus elatus, pariete ferreo septus, in cujus medio altare venerandum et magnum cavum habetur, ubi locus lapidationis ejus fuit, et cœli super eum apertionis* [2].

Quelques débris provenant des fouilles présentent en eux-mêmes peu d'intérêt; chapiteaux [3], fûts de colonnes [4], pilier avec revêtement de marbre [5], mosaïques [6], moules eucharistiques [7], fioles [8], lampes [9], cubes de mosaïques dorées [10], fragments épigraphiques [11].

LXV. Tradition de l'est. — L'oratoire de Sophrone avait eu le sort de la basilique eudocienne; « après cette double ruine, la tradition finit par s'égarer, et les chrétiens, après quelque temps d'hésitation, en vinrent à vénérer le lieu du martyre d'Étienne dans la vallée de Josaphat, non loin de la porte de l'Est [12], » car, tandis qu'une tradition unanime, officielle, plaçait le lieu de la lapidation au nord, une autre tradition se formait dans la vallée de Gethsémani, très probablement autour de l'ancien oratoire de Saint-Etienne [13].

LXVI. Raoul de Caen. — Chose étrange, c'est un chroniqueur des croisés qui la produit pour la première fois, Raoul de Caen, qui écrit les récits que lui a faits Tancrède. C'est celui-ci qui lui a raconté sa reconnaissance au mont des Oliviers et sa rencontre d'un ermite : *Obtulerat autem ei sors ad hæc discernenda opportunum doctorem turricolam, consultum sibi eremitam : qui ipsum ubi prætorium Cayphæ, ubi*

[1] J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1894, p. 108, p. 136 et figure. Cf. L. de Vaux, *Mémoire relatif aux fouilles entreprises par les R. P. dominicains dans leur domaine de Saint-Étienne, près la porte de Damas à Jérusalem*, dans *Revue archéologique*, 1888 *b*, p. 32-60. — [2] Théodoric, *Libellus de Locis sanctis*, in-8°, San-Gallen, 1865, p. 65. — [3] J. Lagrange, *op. cit.*, p. 132, 133, fig. — [4] *Ibid.*, p. 130, 134, fig. — [5] *Ibid.*, p. 133, 134, fig. — [6] *Ibid*, p. 107, 135 et planche en couleurs, p. 104. — [7] *Ibid.*, p. 135, fig. — [8] *Ibid.*, p. 139. — [9] *Ibid.*, p. 136. — [10] *Ibid.*, p. 136. — [11] *Ibid.*, p. 137, fig. — [12] Germer-Durand, *Découverte des ruines de la basilique de Saint-Étienne, à Jérusalem*, dans la *Revue bénédictine*, 1890, t. VII, p. 232. — [13] Cet oratoire ou *martyrium* est mentionné par Pierre Diacre (1137) : *Item in monte Oliveti est spelunca, et in ea altarium, bene lucidum, in qua solebat Dominus docere discipulos suos : super quam speluncam est sancta ecclesia grandis, et non longe est martyrium sancti Stephani; inde non longe est locus ubi oravit Dominus*, édit. Gamurrini, Roma, 1887, p. 121. Cet oratoire se trouvait donc entre la grotte dite du Credo et le lieu de l'Agonie, sur le mont des Oliviers, à une certaine hauteur.

suspendium Judæ, quæ portarum Aurea, quæ, Speciosa; unde Jacobus in præceps defectus; qua Stephanus ad lapides ejectus, et hujusmodi. Cet ermite ne se contente pas de répondre, il interroge; il apprend le nom de l'étranger et reconnaît en lui l'ennemi d'Alexis Comnène, celui qui a dévasté sa patrie. On voit que Tancrède a reçu ses renseignements sur place, d'un Grec, ermite de cette vallée où la tradition commençait à se fonder au profit du sanctuaire local. C'est évidemment sous l'influence de ces données recueillies par Tancrède que Raoul décrit la vallée de Josaphat, presque immédiatement après avoir raconté la reconnaissance opérée par son héros : *Vallis Josaphat montem Oliveti submovet, ipsa situ humilis, contentorum tamen dignitate præcellens, contenti ibi namque ibi Jessemani, ibi torrens Cedron, ibi Dei aulæ aula, cæli reginæ sepulcrum, ibi protomartyris Stephani lapidatio; ibi cum sanguinis sudore dominica monstratur oratio* [1].

LXVII. Phocas. — En 1185, Phocas mentionne trois fois le souvenir de saint Étienne : au mont Sion, près la porte Saint-Étienne, et enfin en un lieu mal précisé qui serait celui de la lapidation : Εἰς γὰρ δύο μέρη ὁ θεῖος οὗτος διαιρεῖται χῶρος· καὶ πρὸς μὲν τὸ τοῦ δεξιοῦ βουνοῦ χθαμαλώτερον μέρος ἡ ἁγία πόλις ἐφίδρυται ἧς ὁ περίβολος μέχρι τῆς φάραγγος καταντᾷ, τὸ δ' ὕπερθεν ταύτης ἐστὶν ὅλον ὑπάμπελον, ἐν ᾧ καὶ ὁ λιθασμὸς τοῦ πρωτομάρτυρος ἁγίου Στεφάνου ἐγένετο· τὸ δέ τούτου εὐώνυμον καὶ τῆς φάραγγος πέραθεν τὸ τοῦ Ἐλαιῶνος ὄρος ὑπάρχει [2]. « Ce saint lieu est divisé en deux parties : la ville sainte est établie sur la partie la plus plane de la colline de droite; son enceinte s'étend jusqu'à la vallée, dont la partie supérieure est toute plantée de vignes, et où eut lieu la lapidation du premier martyr, saint Étienne. A gauche et de l'autre côté de la vallée, se trouve le mont des Oliviers. » Ce texte n'est pas très clair, et s'il était isolé dans Phocas, on serait tenté de l'expliquer selon la tradition commune et officielle de l'époque. On dirait alors que le pèlerin parle de la situation de la ville dans son ensemble, et qu'il place la lapidation dans la partie haute de la vallée qui coupe la ville en deux, c'est-à-dire au nord. Mais il faut le reconnaître, suivant le sens du contexte, il n'est question que d'une vallée, celle qui sépare la ville du mont des Oliviers. Est-il vraisemblable que Phocas parle deux fois du même endroit, une fois pour dire que c'est le lieu de la lapidation, une fois pour dire qu'il y avait là un monastère où saint Étienne a été enseveli, après avoir été lapidé et enseveli ailleurs? Non sans doute. Si donc Phocas place la lapidation autre part que dans le monastère du nord, autre part qu'au mont Sion, ce doit être dans la vallée de Josaphat, le troisième lieu où se rencontre le souvenir du saint, et cette présomption suffit à éclairer un texte obscur en lui-même [3].

LXVIII. Perdiccas. — Vers 1250, Perdiccas, protonotaire d'Éphèse, place la lapidation de saint Étienne entre la Prière de l'agonie et le tombeau de Jacques. C'est le troisième témoin. Tous trois mettent la lapidation dans la vallée de Josaphat, mais ne sont pas d'accord entre eux sur le point précis. D'après Raoul, elle eut lieu entre le tombeau de Marie et l'Agonie du Sauveur; d'après Phocas, sur le versant occidental de la vallée; d'après Perdiccas, entre l'Agonie du Seigneur et le tombeau de Jacques. C'est donc un chroniqueur latin, un et peut-être deux pèlerins grecs, qui introduisent une tradition différente de la tradition officielle et placent la lapidation sur divers points de la vallée de Josaphat [4]. « Cette opinion isolée ne peut prévaloir tant que les souvenirs précis du nord gardent leur force, mais nous allons la voir se développer à l'époque suivante, quand le grand mouvement qui amène les pèlerins et les croisés par le nord, en venant de Saint-Jean-d'Acre, est irrévocablement terminé par la chute de cette cité (1291).

« Jusqu'ici nous n'avons rien remarqué de bien extraordinaire. A côté d'une tradition ancienne, un peu oblitérée à une époque par la ruine du monument qui la soutenait, d'autres traditions se sont formées. Au mont Sion, un seul chroniqueur indique cette tendance : l'affaire n'a pas de suite. Dans la vallée de Josaphat, un petit couvent occupé par des grecs prétend, très probablement de bonne foi, avoir le vrai emplacement de la lapidation, à l'encontre de la tradition séculaire soutenue autrefois par les grecs, adoptée et reconnue par les latins. Encore une fois, rien d'étonnant, le phénomène n'est pas isolé. Que l'ancienne tradition soit supplantée par la nouvelle, rien encore de trop étrange. Mais voici qui est vraiment inouï. L'ancienne tradition est transportée de toutes pièces au profit de la nouvelle. Porte de Saint-Étienne, église d'Eudocie seront installées dans la vallée du Cédron. Il n'y aura pas de victoire d'une tradition sur l'autre, mais fusion des deux en faveur de l'une d'elles, et par suite inextricable confusion.

LXIX. Ricoldo. — « C'est dans ce dédale que nous devons introduire le lecteur. Le dernier témoin de la période précédente est le dominicain Burchard. Le dominicain Ricoldo ouvre une nouvelle série. Il vient en Palestine en 1288, et son récit de voyage est de 1294 environ. Ce religieux, d'ailleurs, esprit des plus cultivés, était considéré jusqu'à présent comme étant le premier à placer la lapidation de saint Étienne non loin de la vallée de Josaphat : *Inde* (en sortant du tombeau de la Vierge) *exeuntes invenimus juxta dictum locum, campum ubi fuit lapidatus beatus Stephanus, et ascendentes per viam per quam ejecerunt eum extra civitatem cum lapidibus, intravimus in Jherusalem per portam sabbatorum, et invenimus ecclesiam sancte Anne, matris Domini* [5].

LXX. Marino Sanuto. — « Nul doute, les termes sont clairs : il s'agit bien de la vallée de Josaphat, mais d'un champ, situé au fond de la vallée, puisque de là seulement on remonte. Précisément au même moment, ce transfert de tradition s'opère dans les plans. Marino Sanuto écrit (1308) : *lapida Stephy*, le long du chemin qui descend de Sainte-Anne à Gethsémani, du côté du nord. Sur un plan dont l'original est à Gênes (fin du XVI^e siècle) la porte de Saint-Étienne est placée près de Sainte-Anne. Un plan de Plaisance (même époque) en fait autant. Il est inutile de multiplier les citations pour constater un fait aussi avéré. D'ailleurs, l'abandon de l'ancienne tradition ne se fit pas sans quelques protestations. Ludolphe de Sudheim (vers 1350) dit encore : *Locus ubi lapidatus est Stephanus est extra portam borealem, ubi stetit ecclesia, sed nunc est eversa* [6].

LXXI. Quaresmius. — « Mais l'accord se fit plus tôt et plus complètement qu'on ne pouvait l'espérer. Un pèlerin arménien, Nicolas, évêque d'Acquirmann (vers 1483), met l'un après l'autre « le lieu où naquit la sainte Vierge, celui où saint Étienne fut lapidé [7]. »

[1] Raoul de Caen, *De gestis Tancredi*, dédiés au patriarche Arnulfe (1112-1118), dans *Recueil des historiens des croisades, Hist. occidentaux*, t. III, p. 685. — [2] Phocas, *Compendiaria descriptio*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 941. — [3] J. Lagrange, *Une tradition biblique à Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 470-471. — [4] *Ibid.*; dans ce qui va suivre, je cite textuellement le P. Lagrange. — [5] *Peregrinatores*, édit. Laurent, in-8°, Lipsiæ, 1873, p. 111. — [6] *Archives de l'Orient latin*, 1884, t. II, Documents, p. 355. — [7] *Ibid.*, t. II, Docum., p. 401.

Au XVII[e] siècle, Quaresmius, n'ignorant pas l'ancienne tradition, entreprit de la réfuter, et cette étrange démonstration, qui aurait dû faire sauter aux yeux l'inanité de la tradition nouvelle, parut suffisante pour faire disparaître tous les doutes. Observons cependant les fluctuations de l'opinion récente sur l'emplacement précis de la lapidation. Ricoldo la place dans un champ, probablement la vallée du Cédron elle-même, assez élargie à cet endroit; un manuscrit slavon de l'an 1360, sur le mont des Oliviers : « Plus haut (que le tombeau de la mère de Dieu) est le lieu où Étienne, premier martyr, a été lapidé, celui d'où le Seigneur monta au ciel, etc. [1] » C'était, nous l'avons déjà vu, la tradition de Raoul et de Perdiccas.

LXXII. Denis Possot. — « Le voyage de maître Denis Possot (1532) est peu précis : « De là, vinsmes au lieu où saint Étienne fut lapidé, et est en devallant la vallée de Josaphat, et sont deux rochers à l'opposite l'un de l'autre [2]. »

« Enfin le rocher l'emporte, cet invraisemblable rocher, sur lequel ont été taillées les marches du grand escalier dont parle Etheria, qui descendait de Jérusalem et montait à l'église de l'Ascension.

« Notons encore l'ordre dans lequel les souvenirs se déplacent. On lit souvent que, le nom des portes ayant été changé, la tradition s'est déplacée : c'est le contraire qui est vrai. Ricoldo nomme la porte de l'Est : *porta Sabbatorum;* je ne puis dire avec certitude quel pèlerin la nomma le premier porte de Saint-Étienne; mais la tradition du nord continua à lutter jusqu'à une époque inconnue, au moins, jusqu'au XVI[e] siècle [3]. Au XVI[e] siècle, la porte de l'Est est devenue, pour la plupart, la porte de Saint-Étienne. »

On aurait pu croire la tradition primitive rétablie imprescriptiblement dans ses droits, lorsqu'elle a semblé remise en question.

LXXIII. Inscription de Bersabée. — En 1906 fut découverte une inscription publiée depuis 1903 et qui devait témoigner de l'existence d'une église dédiée à saint Étienne dans la vallée dite de Josaphat ou du Cédron. Un fragment de marbre découvert à Bersabée, en 1903 [4], et le fragment complémentaire découvert avant le mois d'avril 1904 [5], et transporté dès lors à Jérusalem ont donné lieu à cette méprise [6]. Les deux inscriptions sont gravées sur marbre. La hauteur des caractères de l'inscription relevée à Bersabée est de 0 m. 035; il faudrait des raisons bien graves pour nier que les deux fragments appartinrent à une inscription unique. Lors des terrassements entrepris à Bersabée pour créer la nouvelle ville, on écoula les inscriptions sorties du sol soit à Gaza, soit à Jérusalem [7]. C'est ainsi qu'un marbre du VI[e] siècle fit le voyage du chef-lieu et, avant d'aller reposer au siège du patriarcat, voulut visiter la vallée de Josaphat, s'y arrêta non loin de l'endroit où la tradition grecque place depuis le XII[e] siècle la lapidation de saint Étienne, s'y fit rencontrer, déchiffrer, et permit de lire le verset du psaume CXVII : « C'est la porte du Seigneur, les justes y entreront. Saint Étienne, priez... » On emporta la pierre voyageuse, qu'on mit désormais en lieu sûr, non sans avoir pris soin de remarquer que « l'inscription paraît être une preuve suffisante que ceci est l'emplacement exact de l'église primitive de Saint-Étienne [8]; » ce qui serait en effet évident, si on avait retrouvé les ruines d'une église à l'endroit où gisait l'inscription; ce qui reste douteux si la pierre n'a été trouvée en ce lieu qu'après y avoir été apportée récemment. Comme ce dernier point est hors de doute, il n'y a pas lieu de s'attarder à une discussion sans objet [9].

LXXIV. Discussion. — La pseudo-découverte donna occasion d'examiner à nouveau les documents positifs sur lesquels se fonde la tradition officielle [10]. Un peu hâtivement et sur l'indice fourni par la description équivoque, on entreprit de démontrer l'existence de l'église du Cédron élevée sur le lieu même de la lapidation. Les témoins commençaient à se grouper en sa faveur, on fit comparaître le *Commemoratorium de casis Dei*, rédigé en 808 et qui disait : *In valle Josaphat... in sancto Leontio, presbiter I, in sancto Jacobo I, in sancto Quaranta III, in sancto Christophoro I, in sancta Aquilina I, in sancto Quiriaco I, in sancto Stephano III, in sancto Dometio I* [11]. « C'est donc un petit sanctuaire au milieu de beaucoup d'autres, relativement important puisqu'il a trois prêtres [12]. » Deux autres textes ont été apportés. Dans les *Plérophories* [13] de Jean de Maïouma, on lit l'anecdote suivante : « Le bienheureux Étienne, prêtre, qui avait été archidiacre à Jérusalem, orthodoxe zélé, avait une sainte sœur qui, durant les jours bénis du carême, sortait tous les samedis et allait veiller à l'église de Saint-Étienne et de Saint-Jean-Baptiste. Elle arriva à un tel degré de perfection et de pureté qu'elle vit face à face saint Étienne et saint Jean. Ils venaient près d'elle, lui parlaient et la bénissaient. Après le concile de Chalcédoine, elle se demanda si elle devait encore, selon son habitude, se rendre à l'église (aux *martyria*) et prier avec les oppresseurs et surtout avec le renégat Juvénal qui dirigeait alors l'Église (de Jérusalem). » Ainsi donc, avant l'année 451, il existait une église placée sous le double vocable de Saint-Étienne et

[1] *Archives de l'Orient latin*, 1884, t. II, Docum., p. 392. — [2] *Ibid.*, t. III, Docum., 1890. — [3] Jean Poloner, en 1422, dans *Descriptiones*, édit. Tobler, p. 226 : *Tertia erat porta Efraïm in superiori parte contra aquilonem... Dicitur nunc porta Stefani, quia fuit extra eam lapidatus.* En 1584, Adrichonius, édit. Colon. Agripp., 1588, p. 167, 168 : *Porta Ephraïm quæ nunc a quibusdam sancti Stephani appellatur, contra septentrionem sita.* Cependant l'opinion contraire domine : *Porta vallis... nunc vero a protomartyre qui per eam extra civitatem eductus est, et non longe ab eadem lapidatus S. Stephani porta nominatur.* Il n'y a pas grande utilité à retirer de Nunzio del Vecchio, *Il luogo del martirio di S. Stefano e la sue chiese in Gerusalemme*, Padova, 1909. — [4] *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 428; Vincent, *A propos d'une inscription relative à saint Étienne*, dans même revue, 1907, nouv. sér., t. IV, p. 276-277; cf. p. 474-475; *Encore l'inscription de saint Etienne à Gethsémani*, dans même revue, p. 607-611; cf. *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 360. — [5] *Revue biblique*, 1904, t. XIII, p. 266; voir l'inscription entière dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, II[e] série, t. II, p. 417. — [6] C. Spyridonidis, *The Church of St. Stephen*, dans *Palestine exploration fund. Quarterly statement*, avril 1907, p. 137-139; cf. Νέα Σιών, 1906, t. IV, p. 247-249; P. Louvaris, Ἐπιγραφαὶ ἐκ τοῦ τόπου τοῦ μαρτυρίου τοῦ πρωτομάρτυρος καὶ ἀρχιδιακόνου Στεφάνου,

— [7] C'est ainsi qu'on put croire un instant que l'ère d'Éleuthéropolis avait été employée à Jérusalem. Cf. *Revue biblique*, 1902, p. 437 sq.; 1903, p. 274 sq. — [8] C. Spyridonidis, *loc. cit.* — [9] S. Vailhé, *Les églises Saint-Étienne à Jérusalem*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, II[e] série, t. II, p. 71-72, a eu le pressentiment de l'imposture que J. Lagrange, *Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem*, dans même revue, 1907, II[e] série, t. II, p. 416-418, montre sans détours. « De la trouvaille il ne resta qu'un souvenir inquiétant pour ses deux auteurs responsables. » P. Peeters, *op. cit.*, t. XXVII, p. 360. — [10] Je ne rentre pas ici dans toute cette discussion qui s'est passée entre les deux critiques mentionnés dans la note précédente et qui me semble superflue à la suite de la démonstration contenue dans les pages qui précèdent; un résumé suffira. — [11] Tobler, *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ*, t. I, p. 302. — [12] J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1894, p. 458; *Rev. de l'Or. chrét.*, 1908, p. 7. Notons qu'il n'est pas question de saint Jean-Baptiste dans l'énumération. — [13] F. Nau, *Les Plérophories de Jean, évêque de Maïouma*, in-8°, Paris, 1899, c. LXXIX, p. 73; cet écrit contient une histoire antérieure au concile de Chalcédoine, il fut écrit sous le patriarcat de Sévère d'Antioche (512-518) vers 515; cf. *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 381.

Saint-Jean-Baptiste [1] — en réalité, ce sont deux églises distinctes [2] — qui se retrouveraient dans une anecdote [3] relative au patriarche Amos, mort sur le siège de Jérusalem en 599 ou 600 [4], fondateur d'une église à Saint-Jean-Baptiste : [5] ἄρχεται κτίζειν ναὸν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου ἔξω τῆς πόλεως, κατέναντι τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Στεφάνου κατὰ ἀνατολάς. « Donc, en se tenant littéralement au texte grec : « Amos commence à construire l'église Saint-« Jean-Baptiste, hors de la ville, en face de l'église « Saint-Étienne, à l'est », le texte est clair, sauf peut-être les derniers mots : κατὰ ἀνατολάς. A l'orient de quoi? De la ville ou de l'église de Saint-Étienne? Pour quelqu'un qui ne connaîtrait pas la discussion au sujet de Saint-Étienne, le sens obvie de ces deux mots paraît être : *à l'est de la ville*, et désigner par conséquent la vallée de Josaphat. Le narrateur monastique semble même avoir voulu distinguer les deux églises Saint-Étienne tout comme le *Commemoratorium de casis Dei*. Les termes : *hors de la ville*, en *face de l'église Saint-Étienne* auraient suffi partout ailleurs pour localiser l'église Saint-Jean-Baptiste, mais comme il y avait deux églises Saint-Étienne, l'une au nord, l'autre à l'est (?), et toutes les deux hors de Jérusalem, le narrateur a dû ajouter : *à l'est*, pour bien montrer de quel Saint-Étienne il voulait parler. C'est du moins ainsi, écrivait S. Vailhé, que je comprends ce texte, tout en reconnaissant qu'on pourrait traduire à la rigueur : l'église Saint-Jean-Baptiste, qui se trouve hors de la ville, en face et à l'est de Saint-Étienne [6]. » « Et en effet, si l'auteur avait voulu désigner Saint-Étienne de l'est, par opposition à Saint-Étienne du nord, il eut dû écrire : τοῦ κατὰ ἀνατολάς et s'il eût voulu dire à l'est de la ville, il eût dû mettre les mots κατὰ ἀνατολάς après πόλεως [7]. »

Mais si, dès 451, il existait deux églises voisines dédiées à saint Étienne et à saint Jean-Baptiste, comment le patriarche Amos peut-il, vers l'an 600, songer à bâtir une église à saint Jean-Baptiste près de celle de saint Étienne? Est-ce, comme on l'a proposé, une reconstruction [8]? Peu importe; elle a, en tout cas, été bien peu durable, puisque le texte cité du *Commemoratorium*, si explicite pourtant, n'en dit absolument rien.

Toujours est-il que ces textes, pas plus que l'inscription errante, ne font allusion à la lapidation.

A supposer qu'il y ait eu avant 451 une église dédiée à saint Étienne dans la vallée du Cédron, a-t-on le moindre indice qu'elle ait été bâtie par Juvénal, comme le veut le texte de pseudo-Basile de Séleucie [9]? mais voici que « toutes les rédactions grecques mentionnent un *martyrium* bâti par le sénateur Alexandre, dans lequel on mit les reliques de saint Étienne [10]. » Quoique d'origine très suspecte, ces rédactions grecques valent bien le passage du *Geronticon* relatif au patriarche Amos. Du moins, ce sont des textes qui peuvent remémorer quelques vagues souvenirs relatifs à cet Alexandre. Si c'est Alexandre, du temps du patriarche Jean, et non Juvénal, qui a bâti cette prétendue église, on ne peut lui appliquer le texte du pseudo-Basile, qui parle de Juvénal. L'existence de l'église de l'est avant 451 repose donc sur la combinaison du texte, d'interprétation douteuse, relatif à Amos, avec le texte des *Plérophories* qu'il contredit, du moins en apparence, et rien n'indique que cette église ait été bâtie par Juvénal.

« Nous pourrions partir de la date assignée (432-439) à cette problématique église du Cédron, et montrer qu'elle implique un véritable non-sens [11]. Mais la légende qui l'a fournie n'aurait-elle pas été brodée maladroitement, à propos d'un sanctuaire en réalité plus ancien? Impossible, à moins de supprimer le témoignage capital auquel nous nous sommes arrêtés au début]. Ce témoignage est le récit de l'invention des reliques de saint Étienne écrit en latin par Avitus de Braga, presque sous la dictée du prêtre Lucien de Kaphar-Gamlâ, l'auteur même de cette « invention ». Peu importe ici qu'il existe de ce document deux recensions assez dissemblables. Ces deux textes, dont l'un ou l'autre remonte à l'année 415, disent pareillement que le corps qu'on présuma être celui de saint Étienne fut, aussitôt après son exhumation, transféré *in sanctam ecclesiam Sion, ubi et archidiaconus fuerat ordinatus* [12]. L'intention parfaitement transparente de ces mots est de faire remarquer qu'on s'avisa de chercher une église qui eût un titre historique à posséder ce dépôt. Il semble de plus qu'on fut en peine de la trouver et qu'il fallut sur le moment évoquer la mémoire de saint Étienne dans un sanctuaire étranger, au prix d'une réminiscence assez artificielle. La suite des événements confirme d'ailleurs à l'évidence que l'église du mont Sion fut choisie à défaut d'autre et provisoirement. Supposons maintenant que, dès cette époque, la vallée de Josaphat ait passé pour l'endroit où fut lapidé le premier martyr : qu'à cette place même une chapelle lui ait été dédiée, peu de temps après la découverte de ses reliques; que son corps y fut transféré du mont Sion, où il séjournait depuis plusieurs années : que faudrait-il encore ajouter pour persuader à tout le monde que cette chapelle du Cédron fut construite exprès, à l'effet d'abriter le tombeau de saint Étienne?

« Mais ce *martyrium* doublement approprié à sa destination eût à peine été achevé qu'Eudocie l'aurait dépossédé de son trésor au profit d'un emplacement quelconque, jusque-là sans relation aucune avec le culte et le souvenir du saint [13]? » Pour achever de rendre cette histoire inextricable, on fait dire au pseudo-Basile de Séleucie que l'église du Cédron était digne de la mémoire d'un tel martyr, de ses travaux et de ses luttes et qu'elle avait été construite « selon la propre volonté d'Étienne », pour lui servir de sépulture.

LXXV. Conclusion. — « Cependant, existe-t-il au moins un témoignage positif tendant à prouver que les reliques de saint Étienne furent après coup, et comme à dessein, distraites du sanctuaire commémoratif de sa lapidation? Aucun. Nous donnons acte du fait que la plupart des documents qui mentionnent la basilique d'Eudocie ne font pas allusion au lieu du martyre de saint Étienne. En retour, il doit être constaté que, avant le IXe siècle, pas un auteur ne mentionne explicitement le *martyrium* du Cédron. De plus, plusieurs auteurs, qui désignent sûrement l'église du nord, l'appellent tout uniment « l'église Saint-Étienne », sans autre qualificatif. Cette absence totale d'épithète onomastique ou topographique

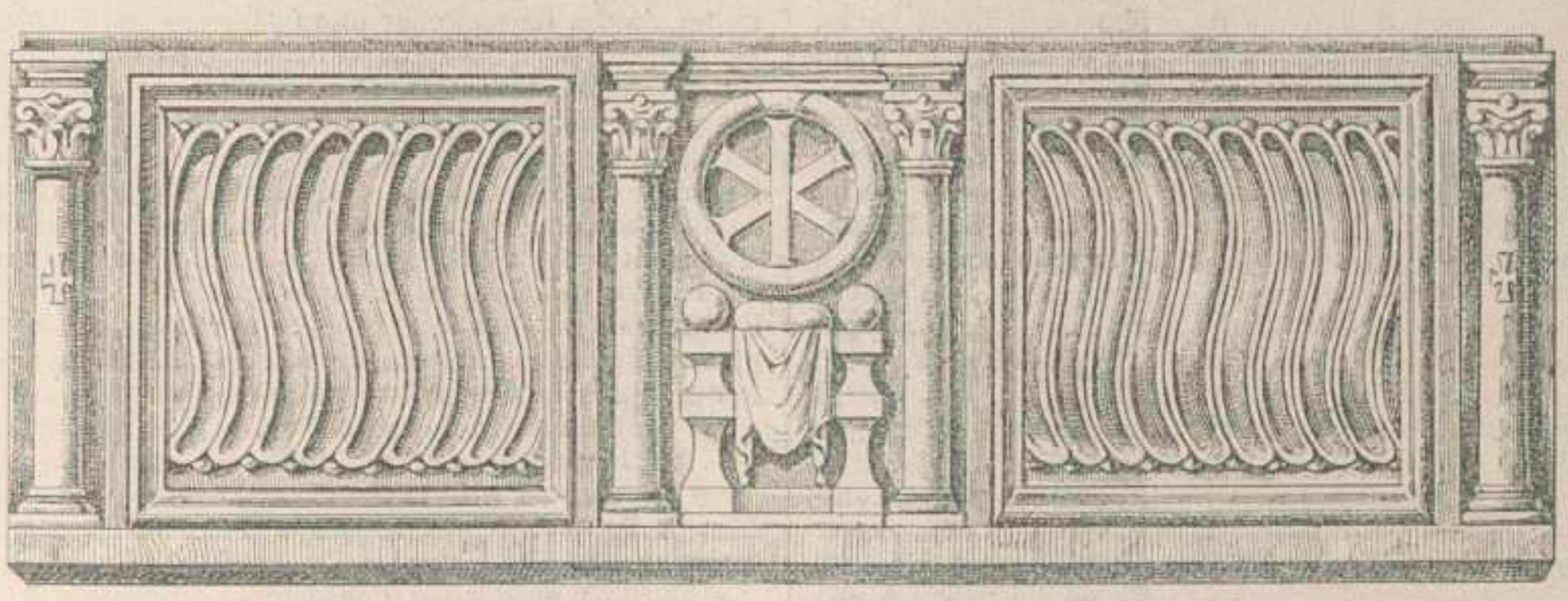
[1] *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, p. 211; cette traduction fautive fut adoptée par S. Vailhé, dans *Échos d'Orient*, 1905, p. 84; F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, p. 211, note 4, remarque qu'on peut cependant traduire par le pluriel et il rectifie sa traduction : ... se rendre à l'église, par se rendre aux *martyria*; si saint Étienne dès lors apparaît seul à cette dame, c'est qu'elle était dans son *martyrium*, non dans celui de saint Jean-Baptiste. — [2] J. Lagrange, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, p. 7. — [3] F. Nau et L. Clugnet, *Vies et récits d'anachorètes, IVe-VIIe siècles*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 93. — [4] Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 246 sq. — [5] Cette fondation était faite pour expier une plaisanterie déplacée. Le patriarche avait fait habiller un porc en moine. — [6] S. Vailhé, dans les *Échos d'Orient*, 1905, p. 83. — [7] J. Lagrange, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, p. 7. — [8] F. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, p. 212. — [9] *P. G.*, t. LXXXV, col. 469. — [10] F. Nau, *op. cit.*, p. 212; cf. p. 209. — [11] P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 361. — [12] S. Augustin, *Opera*, édit. Maurinor., t. VII, append., col. 9. — [13] P. Peeters, *op. cit.*, p. 361.

prouve que le vocable ne donnait prise à aucune équivoque. Loin de se prêter à une interprétation arbitraire, le vague des documents est plutôt une raison de les comprendre tous, d'après les seules données certaines.

H. Leclercq.

ÉTIMASIE. L'iconographie offre fréquemment en Orient et en Italie une représentation symbolique qui a cessé depuis si longtemps d'être en usage dans l'Église occidentale, qu'on ne l'y connaît que sous son nom grec : *étimasie*. Nous la voyons peinte et sculptée sur des ivoires et des manuscrits, des sarcophages et des mosaïques. Cette représentation a pour objet principal de figurer le Jugement dernier : ἡ ἑτοιμασία τοῦ θρόνου, la préparation du trône; et se réduit, avec les variantes inévitables, à un trône surmonté d'une croix [1]. Voici quelques monuments chrétiens qui nous le font connaître.

A Tusculum, un sarcophage unique de son espèce (fig. 4207). Au centre d'une sorte de portique droit, se trouve un siège d'honneur couvert de draperies pendantes et portant un coussin. A la place du dossier, un médaillon enfermant le monogramme du Christ. Ouvrage du v[e] siècle.

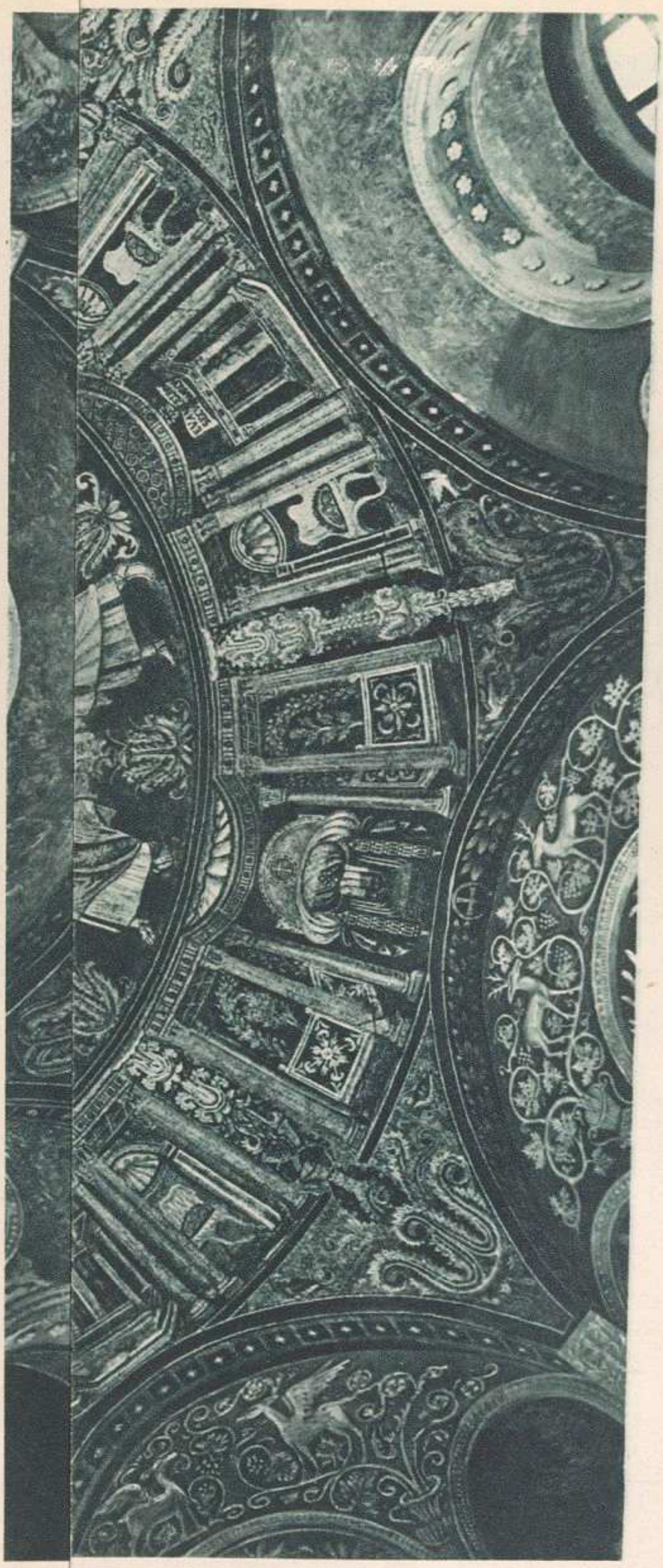


4207. Sarcophage de Tusculum. D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1872, pl. VI.

A Ravenne, mosaïque de la coupole du baptistère des orthodoxes (fig. 4208). L'art chrétien primitif n'avait pas figuré la scène de la parousie, nouvelle venue du Christ sur la terre pour juger les vivants et les morts. Peut-être cette omission s'explique-t-elle par un léger embarras. Les premiers fidèles se redisaient : « Le Seigneur vient ! » et ils ne doutaient guère de son apparition prochaine. A mesure que tardait le Seigneur, ils recouraient aux Écritures et y trouvaient des textes appropriés à leur croyance. Mais en vain. Quand il fallut se rendre à l'évidence que le Seigneur ne paraissait pas, on retarda sa venue assez loin pour n'avoir plus à s'en expliquer, on l'ajourna donc au début du septième millénaire, c'est-à-dire au VI[e] siècle; puis on retarda encore jusqu'à l'an mille. Le jugement dernier n'avait pas été représenté, parce que le jugement particulier suffisait aux artistes et à leur clientèle. Aussi est-ce bien gratuitement qu'on a pensé découvrir un prototype de l'*étimasie* dans une scène de la catacombe d'Hermès qui représente une âme présentée au jugement de Dieu par ses deux saints protecteurs (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1509, fig. 356)[2]; d'autres prétendus jugements derniers sont tout aussi imaginaires [3].

D'une manière toute symbolique on avait représenté le bon pasteur séparant les brebis et les boucs; mais cette scène avait quelque chose de trop idyllique pour le goût littéraire du IV[e] siècle et, à cette date, saint Ephrem d'Édesse s'exerce à décrire un jugement dernier dans le goût qui prévaudra pendant le moyen âge et à l'époque de la Renaissance. La terre et la mer rendent leurs morts, que les anges rassemblent; on prépare le trône du juge et la croix du rédempteur paraît; alors le Christ approche, suivi des milices angéliques, les cieux s'entr'ouvrent, les livres sur lesquels sont inscrits les actes et les pensées des hommes sont ouverts, les hiérarchies humaines comparaissent. Les justes pénètrent dans le royaume du ciel, tandis que les démons jettent dans le lac de feu les coupables, qui supplient en vain prophètes, apôtres, martyrs, patriarches, justes, d'intercéder en leur faveur. Tous les éléments de cette scène complexe vinrent se grouper, au VII[e] siècle et au IX[e], dans le cadre cosmogonique que leur avait préparé le célèbre manuscrit de Cosmas. Mais l'un d'eux paraît bien plus tôt : c'est le trône où brille la croix, l'*étimasie*. Dans la coupole du baptistère des ariens à Ravenne, les apôtres portent vers lui le diadème. Au baptistère des orthodoxes, il alterne avec un autel portant l'évangile [4], dans la zone qui encercle le médaillon central. Dans la zone la plus extérieure, un motif est représenté qui apparaît ici pour la première fois dans l'art en Occident. Dans huit compartiments alternés, on voit, entre des colonnes qui portent des architraves d'or, tantôt des autels sur lesquels sont ouverts les livres des évangiles, tantôt des trônes ornés de pierreries 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 sur lequel Dieu viendra s'asseoir au jour du jugement [5].

[1] C. Cavedoni, *Dichiarazione di tre antiche stauroteche, che si conservano, l'una nella cattedrale di Modena, e l'altre due nell' abbaziale di Nonantola*, dans *Memorie di religione*, Modena, 1847, t. V; P. Durand, *Étude iconographique sur ce que les grecs désignent dans la peinture sacrée par le mot ETOIMACIA*, dans *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, 1867, t. IV, p. 380-413; le même, *Étude sur l'Etimasia, symbole du jugement dernier dans l'iconographie grecque-chrétienne*, in-8°, Paris, 1867. — [2] A. Bouillet, *Le jugement dernier dans l'art aux douze premiers siècles*, 1894, p. 8; cf. J. Blanchet, dans *Revue archéologique*, 1895 *b*, p. 267. — [3] J. Wilpert, dans *Compte rendu du Congrès international des catholiques*, Paris, 1891, 5[e] section, Sciences historiques, p. 67. — [4] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, 1905, t. I, p. 185-186. — [5] Ch. Diehl, *Ravenne*, 1903, p. 37; décoration architecturale toute semblable à Saint-Georges de Salonique (IV[e] siècle) et à la basilique de Bethléem.



RAVENNE *(Vᵉ siècle).*



MOSAÏQUE DE LA COUPOLE DU BAPTISTÈRE DES ORTHODOXES A RAVENNE *(Vᵉ siècle)*.

Cette alternance du trône portant la croix et du trône portant l'évangile rappelle la parole de saint Paul aux Éphésiens, qu'il provoque à être ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, les pieds chaussés pour entreprendre la préparation de l'évangile de paix [1]. Au concile œcuménique d'Éphèse, l'évangile fut placé sur un siège d'honneur à la présidence de l'assemblée, de même au IIe concile de Nicée [2]. Ce n'est là toutefois qu'un rapprochement suggéré au mosaïste de Ravenne; le sens complet de l'*étimasie* se trouve dans le trône surmonté de la croix ou du chrisme tel que nous le voyons sur le sarcophage de Tusculum, sur la mosaïque du baptistère des orthodoxes et sur celle de Sainte-Marie in Cosmedin, également à Ravenne, peut-être aussi sur une gemme représentant un siège épiscopal avec le mot IXYΘ pour ἰχθύς, un chrisme et une couronne. Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 784, n. 15; t. III, col. 69, fig. 2416.

Nous ne parlons pas ici du jugement dernier (voir ce mot), mais seulement de l'*étimasie*, qui en est comme le symbole iconographique.

H. Leclercq.

ÉTIQUETTES. On a trouvé à Castelnaudary une petite lame de cuivre, portant un nom en relief à l'une de ses extrémités; cette lame s'amincit et se termine par un gros fil de cuivre, formé en nœud coulant [3]; on y lit ces mots :

L*(ucii)* V*(alerii)* [ou V*(ibii)*] Bas*(si)*.

Objet semblable trouvé dans la plaine du Graüfesenque (Aveyron); ici on lit cette inscription [4] :

CIVLV

qu'il faut lire : *G(aius) Jul(ius) V....*

C'est une étiquette, le nœud coulant permettait de la fixer et le nom était celui du propriétaire.

Nous étudierons les étiquettes de momies, dont quelques-unes sont chrétiennes, sous leur nom technique de *tablai* (voir ce mot).

H. Leclercq.

ÉTOILES. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Astres, col. 3005-3033.

ÉTOLE. L'étole est un vêtement liturgique dont la forme actuelle laisse au moins des doutes sur sa forme et sa destination primitives. Son nom, *stola*, στολή, indique bien un vêtement, une robe longue, telle que les femmes la portaient dans l'antiquité, mais qu'on raccourcissait en la relevant à la taille au moyen d'une double ceinture. Comme il est malaisé de retrouver une robe dans ce qui n'a même plus droit au nom d'écharpe, on a pensé résoudre le problème des origines de l'étole en imaginant qu'elle représentait les *clavi* ou bandes de pourpre qui se seraient détachés du vêtement sur lequel ils étaient teints ou cousus. C'est une imagination intéressante, mais ce n'est qu'une imagination. Pour la défendre, on a la ressource de soutenir que la *stola* eut un sort identique à celui de la *pænula*, qui fut adoptée pour le vestiaire liturgique sans changer son nom. La *stola* aurait été supprimée après le VIe siècle — l'évêque Maximien de Ravenne et ses clercs en font encore usage — et, en disparaissant, les *clavi* gardèrent le nom du vêtement en perdant le leur propre.

Tout ceci n'est que spécieux. Le vêtement de Maximien et de ses diacres n'est pas une *stola*, mais une dalmatique. Pour raccornir une robe au point d'en faire une lanière, il faut ne tenir aucun compte des monuments et des textes, puisqu'on n'en peut citer un seul qui autorise une si étrange transformation. En réalité, la *stola* n'est pas autre chose que l'*orarium* des anciens liturgistes.

L'*orarium* était un linge qui servait à essuyer la bouche, à éponger la sueur ou les larmes [5]; nous dirions aujourd'hui tout uniment un mouchoir de poche. Avant le IIIe siècle de notre ère, on n'en trouve guère mention chez les auteurs latins. Au dire de Trebellius Pollio, l'empereur Gallien (259-268) faisait présent à son futur successeur Claude (268-270) de quatre *oraria sarabdena* [6]; au dire de Vopiscus, l'empereur Aurélien (270-275) distribua au peuple des *oraria quibus uteretur favorem* [7], pour le faire applaudir aux jeux du cirque, et Eusèbe nous apprend que Paul de Samosate se faisait applaudir dans son église avec des mouchoirs, ὀθόναις, ainsi que dans les théâtres [8].

Les auteurs ecclésiastiques nous parlent quelquefois de l'*orarium*. Saint Jérôme, écrivant à Népotien, lui dit : *Non absque amictu lineo incedere... laudabile est; alioqui ridiculum est, referto marsupio quod sudarium orariumque non habeat gloriari* [9]. Saint Ambroise, dans l'écrit qu'il consacre à la mémoire de son frère Satyre, parle d'une sorte d'*orarium* qui couvrait la tête de Lazare [10]. Dans ce même écrit, il raconte que Satyre, se trouvant sur un navire prêt à faire naufrage, plaça la sainte eucharistie dans un *orarium* et, nouant l'*orarium* autour de son cou, se lança à l'eau, plein de confiance [11]. Dans sa lettre relative aux reliques des martyrs Gervais et Protais, le même docteur dit que les reliques étaient enveloppées dans des *oraria*, qui devenaient eux-mêmes reliques [12]. Saint Augustin rapporte qu'on avait bandé avec un *orarium* l'œil d'un jeune homme; cet œil était sauté hors de l'orbite et il s'y replaça [13]. Le poète Prudence [14] et Grégoire de Tours [15], Grégoire Ier [16] et Isidore de Séville [17] parlent tous de l'*orarium* comme d'un objet profane et non comme une partie du costume liturgique; ce n'est qu'au VIIIe siècle que ce sens lui est appliqué.

En Orient, nous lui trouvons ce sens dans le canon 22e du concile de Laodicée. Le mot *orarion* fut admis par les grecs; dans le langage ecclésiastique les latins lui préférèrent *stola*. Le mot grec στολή correspondait au latin *vestis*, vêtement de dessus en général. Comment l'*orarium*, à son passage d'Orient en Occident, prit-il le nom d'un vêtement ample, la *stola*, c'est ce qu'on n'a pu encore expliquer d'une manière tout à fait satisfaisante. Y aurait-il eu ignorance ou plus simplement calembour? Le mot ὡράριον rappelait le verbe *orare* et celui-ci évoquait l'idée de prédication. Comme l'ordination conférait le pouvoir de prêcher, que ce pouvoir était même l'expression sensible du ministère conféré, on aurait donné à l'insigne remis un nom qui évoquait plus ou moins l'idée de la fonction. C'est possible, mais c'est compliqué. Voici qui serait plus simple. Là où le mot *stola* était employé

[1] Ephes., VI, 15. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 128-129. — [3] Tournal, dans *Revue des Sociétés savantes*, 1866, IVe série, t. IV, p. 481; R. Mowat, *Fibule en bronze avec inscription, conservée au musée de Narbonne*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1884, t. XLV, p. 103. — [4] Thédenat, *Instrument en bronze trouvé par l'abbé Cérès*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq.*, 1885, t. XLVI, p. 142-143. — [5] Ammonius d'Alexandrie, *In Acta apost. comment.*, IX, 12, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1576. — [6] Trebellius Pollio, *Claudius*, c. XIV, XVII. — [7] Vopiscus, *Aurelianus*, c. XLVIII. — [8] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 713. — [9] S. Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, n. 9, *P. L.*, t. XXII, col. 535. — [10] S. Ambroise, *De excessu fratris Satyri*, l. II, n. 78, *P. L.*, t. XVI, col. 1337. — [11] *Ibid.*, l. I, n. 43, *P. L.*, t. XVI, col. 1304. — [12] *Epist.*, XXII, *De mir. S. Gervasii et Protasii*, n. 9, *P. L.*, t. XVI, col. 1022. — [13] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, c. VIII, n. 7, *P. L.*, t. XLI, col. 765. — [14] Prudence, *Peristephanon*, l. I, n. 86, *P. L.*, t. LX, col. 289. — [15] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. XCIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 787. — [16] S. Grégoire, *Epist.*, l. VII, ep. XXVII, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 882. — [17] S. Isidore, *Etymol.*, c. XII, n. 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 882.

avec un sens moins technique qu'à Rome, on vit apparaître l'*orarion* et on lui a appliqué un terme un peu vague. Quoi qu'il en soit, dans l'explication de la messe gallicane, il est question d'une *stola* des diacres qui est peut-être l'*orarium*. A la fin du VIIIe siècle, *stola* se présente avec le sens d'*orarium* dans la donation d'Adelgaster d'Asturie.

D'après les canons 22 et 23 du concile de Laodicée, il paraîtrait que les clercs minorés désiraient obtenir l'*orarium;* cependant le canon du concile de Braga en 563 assure que les diacres y ajoutaient trop d'importance. Dans certaines Églises, dit ce canon, les diacres portent l'*orarium* sous la tunique et se laissent confondre avec les sous-diacres. Par conséquent, dans l'Église d'Espagne du VIe siècle, la règle était de porter l'*orarium* sur la tunique, il était un insigne distinctif du diaconat; on pouvait le porter sous la tunique sans qu'on s'en aperçût [1].

Le IVe concile de Tolède, tenu soixante-dix ans plus tard, ajoute un renseignement [2]. Le canon 28 nous apprend que l'*orarium* était non seulement l'insigne des diacres, mais qu'il appartenait au costume liturgique du prêtre et de l'évêque. En outre, au VIIe siècle, l'*orarium* symbolisait l'ordination et la consécration et on le rendait à celui qui avait été destitué pour des causes justes. Le canon 40e signale l'abus de certains diacres, qui mettaient deux *oraria* dorés et enluminés, au lieu de le laisser blanc et uni. Le concile tenu à Braga, en 675, ordonne au prêtre, dans son canon 4e, de porter l'*orarium* pendant la messe, de manière à couvrir les épaules et à former une croix sur la poitrine [3].

En Gaule, l'*Expositio* de la messe gallicane entre dans peu de détails. La *stola* était portée sur l'aube par les diacres : c'était un ornement de fête dont on n'usait pas en temps de carême. L'*orarium* des prêtres y porte le nom de *pallium*. Le canon 6e du concile de Mâcon, en 581, défend aux évêques de célébrer la messe sans *pallium*, mais il ne peut s'agir ici que de l'*orarium* [4] : *ut episcopus sine palleo missas dicere non præsumat.*

En Afrique, la *Vita* de saint Fulgence de Ruspe assure que ce saint refusa obstinément de faire usage de l'*orarium* à l'imitation des autres évêques [5], mais il s'agit dans ce passage du costume quotidien du saint et, par conséquent, le mot *orarium* s'entend au sens profane; de même que dans le canon 20e du concile d'Orléans de 516 [6] et dans le chapitre XIIe de la règle de saint Isidore de Séville [7]. Le premier de ces deux textes défend aux moines de porter l'*orarium* dans le monastère, la règle de saint Isidore interdit aux moines l'usage des vêtements de lin : *orarium*, *birrhus* et *planeta*.

A Rome, ce n'est qu'au VIIIe siècle que nous rencontrons l'usage de l'*orarium*. La mention d'un *orarium* dans la biographie du pape Agathon (678-681) et dans celle d'Étienne III (768-772) est inexacte et désigne l'*omophorion* [8]. Quant au *pallium limostinum* mentionné dans la *Vita* de Silvestre, c'est simplement la *mappula*. L'usage romain consistait à porter l'*orarium* sous la dalmatique, en sorte que les monuments figurés n'en offrent pas la représentation. Les *Ordines romani* mentionnent au VIIIe siècle l'existence de l'*orarium*, mais il peut être antérieur à cette date. On ne saurait invoquer la mosaïque de Saint-Vital de Ravenne en 547, où l'évêque Ecclesius porte la tunique, l'étole, la dalmatique et la chasuble; la mosaïque paraît avoir été refaite sur ce point. A Cividale (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1835 fig. 3006), l'autel de Ratchis (744-749) nous fait voir le Christ portant une étole.

Ainsi donc, en Occident, l'étole fut en usage dès le VIe siècle en Gaule et en Espagne; ailleurs, à partir du VIIIe siècle.

En Orient, l'ὡράριον paraît en usage pour les diacres dès le IVe siècle; c'est du moins ce qu'on peut conclure des canons 22e et 23e du concile de Laodicée. C'était dès lors un vêtement liturgique et non une sorte de mouchoir de poche. Isidore de Péluse (vers 440) appelle l'*orarium* du nom d'ὀθόνη ou *linteum*. Les diacres devaient en faire usage pendant le service divin. Vers 408, nous rencontrons ce mot ὀθόνη dans Sévérien de Gabale et nous l'avons déjà signalé dans Eusèbe, à propos de Paul de Samosate, au dernier quart du IVe siècle.

Il y a eu un insigne en Orient qui fit de bonne heure partie du vêtement liturgique; en Occident, il n'y eut rien d'uniforme à son sujet. On le portait dessus ou dessous la dalmatique, ou en portait deux ou bien on le dissimulait. Ici on l'adoptait, là on l'imposait, ailleurs on le négligeait. D'un linge qu'on jetait sur les épaules et dont les extrémités retombaient sur la poitrine, à l'instar des *camilli* et des *delicati*, on fit un insigne qu'on étira peu à peu. C'est à peu près tout ce qu'on en peut dire, si on se refuse à sortir de ce qui est certain pour se jeter en pleine fantaisie.

H. Leclercq.

ÉTRENNES. Voir Kalendae.

ÉTRÉPAGNY. Deux cartulaires de Saint-Denis sont conservés aujourd'hui, le premier, aux Arch. nat., *LL 1156*, fol. 12 v°, et le deuxième, qui paraît n'être que la copie du précédent, à la Bibl. nat., ms. lat. *5415*, p. 10, et nous offrent, dans des transcriptions du XIIIe et du XIVe siècle, le texte d'une charte du roi Dagobert Ier, portant donation du village d'Étrépagny, en Vexin, à l'abbaye de Saint-Denis. Cette charte a eu de nombreux éditeurs et elle ne s'en est pas mieux trouvée. Dom Jacques Doublet, l'historien de Saint-Denis, l'a publiée le premier avec des erreurs et des corrections arbitraires; Bréquigny a suivi le deuxième cartulaire et son texte s'en est trouvé amélioré; Pardessus a reproduit la leçon adoptée par Bréquigny; Karl Pertz, entre deux versions, ne pouvait manquer de choisir la moins bonne, il est revenu aux leçons fautives de dom Doublet, et M. Br. Krusch déclara la pièce apocryphe, tout comme avait fait le P. Germon. Enfin Julien Havet a appliqué à ce diplôme son admirable critique et il l'a rétabli dans ses droits historiques et dans son texte primitif. C'est sa dissertation que nous allons suivre ou citer.

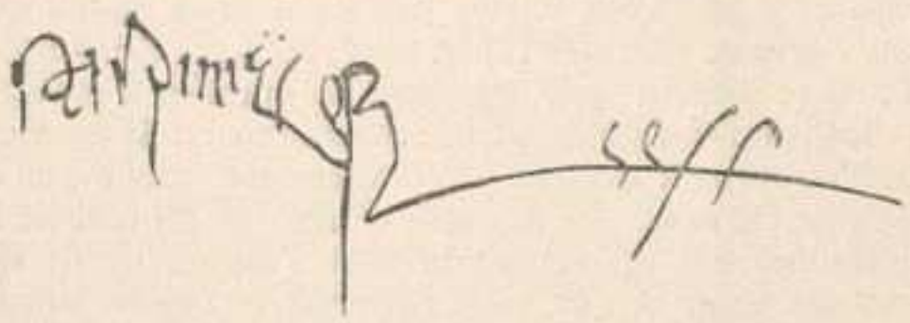
« Ce diplôme, dit Bréquigny, est mentionné dans les *Gesta Dagoberti*... Il faut donc croire qu'au IXe siècle, où cet ouvrage fut écrit, il se trouvait déjà dans les archives de Saint-Denis; mais il n'en faut pas moins le rejeter au nombre des actes faux. En effet, le village d'Étrépagny, qui appartenait au domaine royal sous Dagobert Ier, continua d'en faire partie jusqu'au temps de Clotaire III, qui y avait sa résidence, en l'an 5 de son règne, au moment où il accorda aux moines de Corbie une charte d'immunité. Toutefois, dans les actes du concile de Soissons, en 862, il est compté au nombre des possessions de Saint-Denis... D'autres preuves de fausseté, tirées du style, des formules, du nom supposé du lieu où l'acte est censé donné, ont été exposées par Germon, chez qui on peut les voir. »

Nous possédons, en effet, une charte de Clotaire III, du 23 décembre 661, datée d'Étrépagny, *Stirpiniaco;*

[1] Hardouin, *Concil. coll.*, t. III, col. 351. — [2] Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 586-588; canons 28 et 40. — [3] Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1034. — [4] *Conc. ævi merovingici*, t. I, p. 157. — [5] *Vita Fulgentii*, c. XVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 136. — [6] Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1011. — [7] *P. L.*, t. LXXXIII, col. 882. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 354, 472.

mais il n'y est pas dit que ce lieu appartînt au roi. Les rois mérovingiens n'étaient pas astreints à ne résider que dans leurs propres maisons, ils pouvaient faire choix, pour un séjour plus ou moins long, du domaine d'un grand ou des terres appartenant à un monastère, et à Étrépagny, chez les moines de Saint-Denis, Clotaire III pouvait bien recevoir l'hospitalité de ceux qui tenaient cette terre de la libéralité de son aïeul. L'objection est, on le voit, sans portée. Le P. Germon argue le diplôme d'inauthenticité pour trois raisons : 1° la pièce ne porte pas de date d'année. Mais c'est parce que dom Doublet l'a omise; dans le deuxième cartulaire, cette date est donnée et Bréquigny l'a reproduite. — 2° La souscription royale est annoncée par une formule insolite : après les mots *manus nostræ subscriptionibus*, qui sont dans toutes les chartes de cette époque, on lit *propria annotatione, adumbrare*, qui ne se rencontrent pas ailleurs; ceci est exact, mais cette difficulté peut donner à suspecter la fidélité de la transcription, non l'authenticité de l'acte. — 3° Au lieu de *monachi*, à propos de moines de Saint-Denis, la charte parle de clercs et de pauvres, *tam clerus quam pauperes inibi consistentes*; or ces termes *clerus* et *pauperes* se retrouvent appliqués à Saint-Denis dans une charte originale de Dagobert Ier relative à la donation du lieu d'*Iticina* en Parisis (Ursines, près de Vélizy).

Cette dernière pièce offre les mêmes formules, les mêmes clauses que le diplôme pour Étrépagny, de sorte qu'on a signalé le parti qu'on pouvait tirer de celui-ci pour combler les lacunes du papyrus original relatif à *Iticina*, mais sans paraître songer que cette observation effaçait d'un seul coup les reproches adressés à la donation d'Étrépagny. Celle-ci était condamnée et sa cause paraissait devoir rester sans appel. « Comment expliquer cette persistance des critiques à condamner un acte contre lequel on ne découvre, dans leurs jugements mêmes, aucun grief sérieux? Peut-être, répond J. Havet, par deux petites particularités, deux anomalies, si minces que l'une a été à peine signalée par Bréquigny, que l'autre n'a été mentionnée par personne, mais qui sautent aux yeux tout d'abord et qui ont dû prévenir défavorablement les lecteurs. Elles se trouvent dans les deux formules finales, la souscription et la date : la première de ces formules est ainsi conçue : *Vir illuster Dagobertus rex subscripsi*. L'autre se termine, après les indications de jour et d'an, par ce nom de lieu : *Sauriciagore*. Il est certain que c'est là un nom peu vraisemblable, et l'on n'est pas étonné de voir Bréquigny invoquer contre l'authenticité du diplôme — tout en attribuant par erreur cet argument à Germon — le nom de lieu imaginaire qu'il porte : *ex conficto loci nomine, quo datum diploma fingitur*. Mais M. Krusch a trouvé et révélé le mot de l'énigme : *re* n'est qu'une faute de lecture pour *fel.*, abréviation de *feliciter*, et, si on élimine cette syllabe mal à propos soudée au nom, il reste une finale en *iago*, qui rappelle de bien près le suffixe *iaco*, si fréquent dans la toponymie latine de la Gaule. L'explication est évidente. Pour achever la démonstration, il reste à déterminer le nom réel qui se cache sous *Sauriciago*. On pourrait penser tout simplement à *Sauriciaco*, nom qui figure dans Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, IX, 37), et qui doit se traduire par Sorcy, village détruit, près Longueval (Aisne), mais rien n'indique que ce lieu ait jamais été au nombre des résidences royales. Avant de l'ajouter à la liste de ces résidences, et pour juger des erreurs qu'on peut avec vraisemblance attribuer au copiste de notre cartulaire, jetons un coup d'œil sur quelqu'un des actes royaux du même temps qui nous sont parvenus en original. Le plus rapproché, par sa date, de celui qui nous ocupe, est une charte de Clotaire II, datée précisément d'Étrépagny, *Stirpiniaco*, et voici comment sont écrits dans cette charte, les deux mots *Stirpiniaco fel.* :



On s'explique sans peine qu'un copiste peu au fait des mystères de la minuscule mérovingienne ait accommodé un mot écrit de la même façon peut-être et probablement par le même scribe dans la charte de Clotaire II, et l'ait lu *Sauriciagore*.

La souscription offre une autre difficulté qui peut se résoudre par le même procédé. On lit *vir illuster Dagobertus rex subscripsi*, or on sait que les rois mérovingiens n'ont pas porté le titre de *vir inluster* (voir *Dictionn.*, t. III, col. 966, au mot CHARTES); ils ne l'ont donc pas introduit dans leur signature. Le reste de la signature est au contraire bien conforme aux exemples authentiques des diplômes royaux et en particulier de ceux de Dagobert. Il est possible que nous ayons ici simplement une lecture fautive.

Si on se reporte à l'acte de Clotaire II qui a permis d'éclaircir le nom Sauriciago, on voit dans cet acte que la signature qui précède immédiatement celle du roi est celle du référendaire : *Ursicinus optulit* et cette signature est tracée ainsi :



« Supposons, comme précédemment, écrit J. Havet, cette souscription placée sous les yeux d'un scribe peu expérimenté; supposons ce scribe, comme devait l'être un moine de Saint-Denis au XIIIe siècle, ignorant des lois précises de la diplomatique mérovingienne, mais hanté de la notion traditionnelle qui voulait que tout roi de la première race se fût intitulé *vir inluster*. Il reconnaîtra d'abord au commencement la première lettre du premier de ces deux mots. Il prendra ensuite, assez facilement, l'*r* et l'*s* tels qu'ils sont faits pour un *i* et une *r*. Les deux lettres suivantes, *in*, sont précisément celles qui commencent le second mot du titre en question. Sans continuer cette analyse, lettre par lettre, il suffit sans doute de prier le lecteur d'examiner avec quelque attention les six lettres *soptul* du fac-simile pour lui faire convenir qu'il n'était pas très difficile de les lire *luster*. Ainsi l'acte de donation d'Étrépagny, comme la charte de Clotaire II, avait été dressé par le référendaire Ursinus; comme cette charte, il portait sa signature autographe, composée exactement des mêmes traits; et ce sont ces traits que le copiste du cartulaire, paléographe plus consciencieux qu'habile, a lus *vir inluster* et transcrits en rajeunissant systématiquement l'orthographe, *vir illuster*.

« Il résulte de là que l'original sur lequel a été copiée

la donation d'Étrépagny était bien du temps de Dagobert, car il faut que les formules de date et de souscription y aient été écrites par les mêmes mains que dans l'acte de Clotaire II; en effet, les mots *Stirpiniaco fel.*, ne se seraient pas présentés de manière à prêter à la confusion qui les a fait lire *Sauriciagore*. Si les mots *Ursinus optul*, n'avaient pas été, comme dans l'acte de Clotaire II, écrits de la main d'Ursinus lui-même, ils n'auraient pas offert exactement l'aspect qu'ils ont dans cet acte, et qui, seul, explique la fausse lecture *vir illuster*. L'authenticité de la charte ne doit donc plus être mise en doute. »

J. Havet a pu rétablir quelques autres passages altérés par le copiste du cartulaire, grâce au diplôme d'*Iticina*; ce sont, à la seconde phrase, *devoti sumus* au lieu de *devotissimus;* à l'avant-dernière clause, *commoda geruntur* au lieu de *quod agerentur*. Il est plus difficile, fait-il observer, de rectifier l'endroit où le roi annonce sa signature autographe, parce que cette clause est à la fois mutilée dans l'original d'*Iticina* et corrompue dans la copie du texte relatif à Étrépagny. La formule courante est : *manus nostræ subscriptionibus subter eam decrevimus roborare*, ou *adfirmare*. Au lieu de ces mots, on lit dans le cartulaire : *manus nostræ subscriptionibus inferam ut diximus propria annotatione istaducibius adumbrare*. Il faut restituer évidemment *infra eam* au d'*inferam* et probablement *adfirmare* au lieu d'*adumbrare*. Sous les syllabes *istaducibius* se cache peut-être une forme barbare *istuduemus :* en effet, le mot *studuimus* a été employé, à la place de *decrevimus*, à la fin d'une formule de Marculfe [1] et de deux chartes royales de l'époque mérovingienne [2]; et comme l'auteur de notre charte a écrit *Istirpiniacum* pour *Stirpiniacum*, il n'y a rien de téméraire à lui imputer l'addition d'un *i* parasite devant *studuimus*. Quant aux termes insolites *ut diximus* et *propria annotatione*, j'avoue que je ne trouve rien à proposer pour les remplacer. »

On lit dans les *Gesta Dagoberti*, 22, une mention du diplôme d'Étrépagny : *ut autem eosdem martyres sibi plenius conciliaret, Stirpiniacum villam sitam in pago Wilcasino præsentaliter per firmitatis suæ præceptum eorum basilicae tradidit*. Il est certain que l'auteur des *Gesta*, qui a fait tout son travail sur les pièces des archives de Saint-Denis, a eu le diplôme sous les yeux et, voulant en faire mention, il a choisi le paragraphe de son ouvrage dans lequel il raconte les événements de la septième année du règne de Dagobert. Comme l'acte est daté, dans le cartulaire, *sub die kal. octobris anno* ς *regni*, c'est-à-dire le 1er octobre de l'année 6 de Dagobert ou 628, il est clair que nous avons une indication erronée puisqu'en 628, du vivant de Clotaire II, Dagobert, roi d'Austrasie, n'avait pas à disposer du domaine d'Étrépagny situé en Neustrie. Il faut donc lire : *sub die kal. octobris anno* ς [*I*] *regni*, soit le 1er octobre de la 7e année du règne, ou 629, un dimanche; les actes royaux datés du dimanche sont assez nombreux pendant la période mérovingienne.

« On savait que Clotaire II avait vécu au moins jusqu'au 1er septembre 629, jour où commença la 46e année de son règne; on présumait qu'il avait dû dépasser de très peu cette date. On peut maintenant l'affirmer. Dagobert, en effet, n'aurait pas disposé du vivant de son père d'un des domaines de celui-ci : au 1er octobre 629, Clotaire II était donc mort. Comme, d'autre part, la nouvelle de sa mort était encore inconnue, dans une petite localité de Bourgogne, le 18 du même mois d'octobre, il faut croire qu'il mourut dans la seconde moitié de septembre 629. »

Voici maintenant le texte de la donation du village d'Étrépagny-en-Vexin à l'abbaye de Saint-Denis par Dagobert Ier, datée d'Étrépagny, dimanche 1er octobre 629.

Original perdu. — Copies : Arch. nat., cartul. de Saint-Denis, *LL 1156*, XIIIe siècle, fol. 12 vo (A), et le *LL 5415*, XIVe siècle, p. 10 et 11, copié sur le précédent. — Éditeurs : J. Doublet, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys en France*, in-4°, Paris, 1625, p. 674; *Diplomata, chartæ, epistolæ, et alia documenta, ad res Francicas spectantia*, edidd. L. G. O. Feudrix de Bréquigny, F. J. G. La Porte du Theil, in-fol., Parisiis, 1791, t. I, pars. I, p. 175, n. 103; *Diplomata, chartæ, epistolæ, leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia*, prius collecta a VV. CC. de Bréquigny et La Porte du Theil, edidit J. M. Pardessus, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1843-1849, t. II, p. 53, n. 285; *Monumenta Germaniæ historica. Diplomatum imperii*, t. I, edid. K. Pertz, in-fol., Hannoveræ, 1872, p. 139, n. 22; J. Havet, *La donation d'Étrépagny*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1890, t. LI, p. 213-237; et 6e fascicule des *Questions mérovingiennes*. — Commentateurs : outre les éditeurs énumérés : Germon, *De veteribus regum Francorum diplomatibus, etc., disceptatio II* (1706), p. 114; Br. Krusch, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1886, t. XXVI, p. 169; *Fredegarii et aliorum chronica*, p. 408, notes 3 et 4.

Dagobertus rex Francorum vir[*is*] *i*[*n*]*lust*[*ribus*] [3] *omnibus agentibus presentibus et futuris.*

Optabilem esse oportet de transitoria promerere eterna vel de caduca substantia erogandum lucrare gaudia sempiterna. Igitur nos, rem ipsam considerantes prout in eternum vel in aliquantulum mereamur justorum esse consortes, villam c[*og*]*nomen*[*ante*] [4] *Istirpiniacum sitam in pago Vilcasino, eam cum omni integritate vel meritum a basilicam domni Dyonisii martyris peculiaris patroni nostri, ubi ipse preciosus domnus in corpore requiescit et venerabilis vir Aigulfus abbas custos preesse videtur* [5], [*eo*] [6] *quod ibidem devot*[*i su*]*mus* [7] *per tempora bona propitiante Domino impertire, presentaliter plena devotione visi fuimus concessisse, jubentes etenim ut villa antedicta, cum omni integritate et soliditate, hoc est domibus, edificiis, presidiis, mancipiis, colonis, inquilinis, accolabus, libertis, servis tam ibidem oriundis quam et aliundis translatis, rusticis et urbanis, saltis atque subjunctis, terris cultis et incultis, vineis, silvis, pratis, pascuis, aquis aquarumve decursibus, pecoribus, peculiis, mobile et immobile, omneque genus pecudum et universum merita, adpendiciis, adjacentiis tam intra terminos quam et extra terminos, omnemque rem adexquisitas, quicquid dici aut nominare potest, vel quod ad fisco nostro presente nunc tempore in Dei nomine possidetur, ex indulgentia nostra sint ad ipsam sanctam basilicam concessa. Specialius ordinamus ut in postmodum ad ipsum sanctum locum vel clerum aut pauperes inibi consistentibus pro regni stabilitate vel remedium anime nostre, absque ullius in postmodum refragatione e*[*vi*]*s* [8] *temporibus delectet proficere, quo fiat ut, dum nos ad clerum vel pauperes ad ipsum sanctum locum consistentibus substantia vel in aliquantibus deputamus, pro intercessione antedicti domni Dyonisii martyris apud Dominum in futuro mercedem* [*comm*]*oda ge*[*ne*]*rentur* [9]. *Et ut hec concessio auctoritatis nostre tam presentium quam succedentium tempora inviolabilem capiat firmitatem, manus nostre subscriptionibus inf*[*ra e*]*am* [10] *ut di-*

[1] E. de Rozière, *Formules*, t. II, p. 737, n. 575; Zeumer, *Formulæ*, p. 43. — [2] K. Pertz, *Diplomata*, p. 18, n. 15; p. 88, n. 97. [3] — *vir illuster*, ms. *1156*. — [4] *cui nomen est*, ms. *1156*. — [5] Sur cet abbé, voir Frédegaire, IV, 79; il fut probablement le second abbé de Saint-Denis et succéda à Dodon entre le 20 avril 627 et le 1er octobre 629. — [6] *ideo*, ms. *1156*. — [7] *devotissimus*, ms. *1156*. — [8] *eius*, ms. *1156*; *ævus, longævus, æternus*, Du Cange. — [9] *quod agerentur*, ms. *1156*. — [10] *inferam*, ms. *1156*.

ximus propria annotatione ist[*u*]*du*[*em*]*us ad*[*firm*]*are*[1].
U[*rs*]*i*[*nus op*]*t*[*ulit*] [2].
Dagobertus rex subscripsi.
Dat[*um*][3] *sub die kal. octobris anno* ς [*I*][4] *regni* [*nostri*][5] *S*[*tirp*]*i*[*niac*]*o* [*f*]*e*[*liciter*][6].

H. Leclercq.

ETSCHMIADZIN. Voir Caucase et Évangéliaires.

1. EUCHARISTIE. L'importance du rôle de l'eucharistie dans la vie spirituelle du chrétien suffirait à faire comprendre les discussions infinies soulevées à propos de ce même rôle dans l'histoire de l'affermissement et du développement de la foi en Jésus dans l'Église primitive. Après avoir soumis les textes aux tiraillements et aux interprétations, après y avoir découvert ce qui ne s'y trouve pas, on éprouve une satisfaction véritable à revenir à ces textes eux-mêmes et à leur demander ce qu'ils nous apprennent.

Au cours d'un repas solennel fait en commun avec ses disciples, Jésus soude au rite pascal un rite nouveau qui leur servira de mémorial de sa passion imminente et de sa mort prochaine. « Faites ceci, leur dit-il, en mémoire de moi »; et ils n'y manqueront pas, puisque nous les voyons célébrer ce rite nouvellement institué dans les maisons privées où ils tiennent leurs premières assemblées. Très naïfs, apôtres, disciples et fidèles n'ont pas seulement soupçonné les boisseaux de mystères philologiques, linguistiques, critiques, exégétiques que le Maître jetait en pâture à leur incuriosité. On les eût bien étonnés et encore plus ennuyés si on leur eût dit tout ce que, depuis un demi-siècle, on leur prête de subtilités et de raffinements à propos de ce repas eucharistique. Ils pensaient tout uniment recevoir le corps et le sang de Jésus, ne possédant pas les loisirs nécessaires aux divagations que chaque année voit naître et périr. Cette foi robuste, point contentieuse ni ergoteuse, est celle qui se retrouve dans les écrits de l'apôtre Paul. Grâce à lui, nous savons comment se comportent les premières assemblées chrétiennes à l'occasion du repas eucharistique. Des abus tendent à s'introduire, notamment à Corinthe; pour y porter remède, il ne compose pas des règlements, il renouvelle le récit du repas typique — celui de Jésus — qu'il suffira de reproduire, et tout ira bien. Remarquons que les Corinthiens, qui en prenaient fort à leur aise avec l'institution eucharistique, ne se posaient aucune des questions saugrenues que l'érudite exégèse teutonne imagine à leur intention. « Lorsque vous vous réunissez au même lieu, ce n'est plus le repas du Seigneur que vous mangez, car chacun, en se mettant à table, prend à part son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre est ivre. » Le désordre est fâcheux, mais il est réparable : « Ainsi, mes frères, lorsque vous vous assemblez pour le repas, attendez-vous les uns les autres. Si quelqu'un a faim qu'il mange dans sa maison » au préalable. Manifestement, les fidèles de Corinthe étaient répréhensibles, mais comme peuvent l'être ceux qui manquent à la sobriété; quant à discuter l'institution dans son essence, ils n'y songeaient guère et saint Paul ne le suppose pas, car il ne les eût certes pas épargnés. Pour les chrétiens de ce temps, l'eucharistie est un repas religieux, un rite chrétien, un acte dont l'accomplissement impose à celui qui s'y livre la pureté de conscience.

Les fidèles de Corinthe n'avaient pas su se garder comme leurs frères de Jérusalem, qui, nous dit-on, « persévéraient dans la doctrine des apôtres et dans l'union, et dans la fraction du pain, et dans les prières... Chaque jour ils étaient assidus à aller en union d'esprit dans le temple; ils rompaient le pain de maison en maison et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu. » Ceux-ci n'obtiennent que des éloges; manifestement, c'est qu'ils en sont dignes, et ce n'est pas certes pour épilogue sur le rite qu'ils accomplissent, puisqu'ils s'en acquittent avec « simplicité de cœur », ce qui comporte au moins la soumission la plus complète de l'esprit.

Chez les chrétiens des temps primitifs, bien des révoltes se font jour, des hérésies menacent parfois de tout bouleverser; la pétulance des gnostiques inflige au dogme chrétien des secousses dont il sera longtemps à se remettre, jusqu'au jour où il reprendra en toute sérénité son majestueux développement; cependant la doctrine eucharistique demeure indemne. Il suffit de rappeler, il n'y a pas lieu de transcrire les répugnantes falsifications imaginées par quelques sectes plus érotiques que théologiques; en réalité, à part un détail concernant la matière du sacrifice — les aquariens — l'eucharistie n'a fait l'objet d'aucune attaque. Les Pères et les docteurs de l'Église enseignent sans contradiction que l'eucharistie est véritablement le corps même du Christ, qu'il a pris de la vierge Marie. Un évêque d'Asie nommé Abercius, un fidèle d'Autun nommé Pectorius font allusion à l'eucharistie sous sa forme pratique, qui est la communion. Ce ne sont pas des raisonneurs qui énoncent des arguments, mais des témoins qui rendent compte de la croyance commune. L'auteur de la *Didaché* se plaçait déjà à ce point de vue, il n'argumente pas, il constate et nous conserve deux formules de consécration, celle du calice et celle du pain, en vue d'un repas qui impose la même exigence que du temps de saint Paul : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, à l'exception de ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur, car c'est de cela que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » Voici l'idée que s'en font ceux qui mettent ce petit catéchisme entre les mains des fidèles et aussi la preuve qu'ils n'ont pas à aborder la discussion d'une idée différente, laquelle n'existe même pas parmi les chrétiens. C'est « une nourriture spirituelle, une boisson, et la vie éternelle ».

Saint Ignace d'Antioche parle du pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, « celle qui a souffert pour nos péchés, celle que le Père a ressuscitée » (*Smyrn.*, VII, 1). Saint Justin décrit à deux reprises la liturgie eucharistique et, parlant du pain et du vin, il dit : « Nous appelons cet aliment eucharistie. Nul ne peut y participer s'il ne croit à la vérité de nos doctrines, s'il n'a été auparavant purifié et régénéré par l'eau du baptême, s'il ne vit selon les préceptes de Jésus-Christ. Car nous ne regardons pas cette nourriture comme un pain et un breuvage ordinaires. Mais de même que, par la parole de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur s'est fait chair, a véritablement pris chair et sang pour notre salut, de même, d'après l'enseignement que nous avons reçu, cet aliment eucharistié par la parole du Christ est sa chair et son sang, qui nourrit notre chair et notre sang » (*Apol.*, I, 66).

Saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène et tous ceux qui les suivront vont proclamer unanimement et diversifier indéfiniment leur témoignage identique. Les textes extraits de leurs ouvrages sont trop facilement abordables pour que nous songions à les transcrire une fois de plus[7]; ce que nous voulons retenir de cette imposante série de témoignages, c'est la preuve d'un enseigne-

[1] *istaducibius adumbrare*, ms. *1156*. — [2] *vir illuster*, ms. *1156*. — [3] *data*, ms. *1156*. — [4] ς, ms. *1156*. — [5] *nostri*, manque dans *1156*. — [6] *sauriciagore*, ms. *1156*.

— [7] G. Bareille, *L'eucharistie d'après les Pères*, dans Vacant et Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. v, col. 1121-1183.

ment universel, d'une part, et d'une croyance absolue, d'autre part, à l'eucharistie. Cette croyance se manifeste par une variété de monuments figurés qui prouvent que l'enseignement dogmatique a été compris; ainsi ces deux aspects s'éclairent mutuellement. Pour les docteurs, les Pères, les écrivains ecclésiastiques, l'eucharistie est le symbole de l'unité du peuple fidèle en même temps que la réalité du corps du Christ. De même, disait-on, que des grains de froment et des grains de raisins se sont anéantis et confondus sous une apparence nouvelle pour former, d'éléments innombrables associés et mélangés, le pain et le vin; de même la manducation de l'eucharistie unique associe, groupe et confond en un corps unique ceux qui se nourrissent de la même eucharistie. Cet aspect symbolique se renforce et s'éclaire du réalisme de la présence réelle. On ne voit nulle part les chrétiens songer à discuter leur croyance, ils se contentent de l'affirmer comme une vérité évidente qui déjoue la discussion. De là cette multitude de monuments variés dans lesquels le symbolisme fait place au réalisme. Pour ces premiers fidèles, la figuration de cinq ou six chrétiens autour d'une table et d'un plat contenant un poisson est un aveu aussi clair que peut l'être de nos jours le calice découvert d'où s'élève une hostie entourée d'une gloire. Mais encore faut-il admettre que les artisans des catacombes n'avaient pas pour exclusive préoccupation celle de fournir des arguments irréfutables à l'apologétique du XX^e siècle; souvent ils ont figuré le repas eucharistique tel qu'on le prenait de leur temps, sans autre préoccupation confessionnelle que de peindre un sujet de genre dont le sens serait compris par tous leurs contemporains, et, sous cette réserve, nous pouvons aborder l'étude de ces monuments.

D'abord nous rencontrons les allusions bibliques, et une des plus frappantes, qui est la multiplication des pains et des poissons. Le récit des évangélistes est tout champêtre, il s'agit d'un épisode populaire, d'une foule miraculeusement sustentée avec des aliments très simples, mais notoirement insuffisants sans une intervention de la puissance divine. Tout ceci s'accorde bien avec la tournure d'esprit un peu raffinée des conducteurs des premières générations chrétiennes; manifestement le rapprochement les aura charmés : une foule à nourrir, des aliments insuffisants et cependant inépuisables qui rassasient, du pain qui est la matière propre de l'eucharistie, le poisson en qui un symbolisme ingénieux et certainement contemporain des plus anciennes fresques permet de reconnaître Jésus-Christ. C'est véritablement une trouvaille et l'ingénieuse comparaison, avec ses coïncidences frappantes, encore que fortuites en apparence, a dû obtenir un accueil dont il nous est facile de juger par la vogue d'un motif représenté encore aujourd'hui par une série de monuments [1].

Le plus ancien de tous est cette célèbre *fractio panis* que nous avons étudiée déjà [2] et qui combine le souvenir de la multiplication des pains avec la célébration du repas fraternel de l'agape, présidée, ainsi que l'exige saint Ignace d'Antioche, par l'évêque, à qui seul appartient la consécration de l'eucharistie. La présence des sept corbeilles de pain figurées sur la fresque permet de reconnaître ici une allusion au repas de l'agape, suivi de la communion eucharistique. La multiplication miraculeuse des pains se retrouve figurée par la présence des sept corbeilles [3] dans la crypte de Lucine dans la catacombe de Calliste. Cette façon ingénieuse de ramasser en un motif unique tous les éléments du symbole et du sacrement est vraiment remarquable : le poisson, la corbeille contenant les pains et une fiole de vin rouge dans le panier. Voir CISTE, t. II, col. 1729, pl. hors texte [4]. Ces monuments, qui appartiennent au début du II^e siècle, sont plus démonstratifs que des textes souvent obscurs et des commentaires qui ne le sont pas moins. Néanmoins ils semblent avoir été uniques. Après eux, un type nouveau va connaître le succès : c'est un repas pris par quelques fidèles, aucun d'eux ne se distingue parmi les convives, tous ont une attitude plus libre que dans la *fractio panis*. Cependant il s'agit encore d'un repas eucharistique, ce que rappellent les sept corbeilles de pain et les poissons posés dans les plats [5]. Tout à côté d'un de ces repas se voit une scène de consécration eucharistique [6]. De chaque côté d'un guéridon sur lequel est déposé le pain, un prêtre — plus probablement un évêque — consacre, tandis qu'une orante figure soit une défunte, soit l'assistance des fidèles. Dans un autre cubicule, le même guéridon reparaît à la voûte, chargé de deux pains et un poisson et entouré des sept corbeilles [7].

Il est assez remarquable que les artistes chrétiens ne se sont trouvés satisfaits par aucune de ces compositions. Les convives autour d'une table leur ont semblé décidément trop prosaïques, malgré la présence des sept corbeilles; ils ont donc cherché autre chose, sinon mieux. Peu à peu le banquet est délaissé et fait place à une scène de consécration qui prétend n'être pas moins profonde que les précédentes. Cette fois, le Christ en personne, muni de la baguette divinatoire, touche les corbeilles placées à ses pieds et accomplit la consécration. Mais le type de Jésus magicien ne laissait pas de provoquer des répugnances et de soulever des objections graves; il ne laissa pas cependant de se multiplier, et la raison s'en trouve, non dans la volonté tenace de faire triompher un type, mais dans l'adoption de ce type parmi les modèles que les artisans peintres ou sculpteurs s'exerçaient à reproduire. Ceux que le souci de la clientèle préoccupait toutefois s'avisèrent d'une dernière transformation de la donnée primitive : les apôtres présentaient à Jésus les vivres et les portaient ensuite à la foule. Cette dernière composition se rencontre assez fréquemment sur les sarcophages du IV^e siècle [8]. Ce n'était d'ailleurs pas une innovation.

Une fois de plus l'art occidental s'est inspiré d'une composition alexandrine que nous avons déjà fait connaître (*Dictionn.*, t. I, col. 1802-1811, fig. 279); c'est un sujet eucharistique en trois scènes distinctes : au centre, les apôtres Pierre et André présentent au Sauveur les vivres dont le miraculeux accroissement assurera la nourriture de tout le peuple. Jusqu'ici les intermédiaires entre cette vive et gracieuse composition et ses analogues en Occident ne sont pas connus, mais on ne peut guère cependant douter de leur existence. Deux sujets encadrent celui que nous venons de rappeler : à droite, « ceux qui mangent les eulogies du Christ »; à gauche, les noces de Cana. Ce dernier sujet forme, en quelque façon, la contre-partie de la multiplication des pains. Ici, c'est l'élément solide de l'eucharistie auquel le prodige fait songer, là c'est l'élément liquide. Il serait fort exagéré de soutenir que le symbolisme chrétien repose le plus souvent sur des rapprochements aussi extérieurs, c'est néanmoins un fait, qu'il s'est complu dans ces suggestions

[1] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 15, 27, 28, 41, 267, etc. — [2] *Dictionn.*, t. I, col. 797-798, fig. 172. — [3] Douze sur une fresque du IV^e siècle. J. Wilpert, *op. cit.*, pl. 267. — [4] *Ibid.*, pl. 27, 28. — [5] *Ibid.*, pl. 14, n. 3; pl. 15, n. 2; pl. 41, n. 4. — [6] *Ibid.*, pl. 41, fig. 1. — [7] *Ibid.*, pl. 38. — [8] E. Le Blant, *Études sur les sarcoph. d'Arles*, pl. 1, 3, 10, 22; *Nuovo bullettino*, 1901, t. VII, pl. X, 1904.

toutes d'apparence. Les corbeilles du désert et les amphores de Cana appelaient l'idée de pain et l'idée de vin, c'est tout ce qu'on en attendait. Cependant, encore que la communion eucharistique sous les deux espèces fût alors universellement pratiquée, on note une tendance à la simplification et, soit difficulté de figurer le vin dans un récipient connu de tous, soit pour toute autre raison, on se contenta, pour symboliser l'eucharistie, de représenter le pain et le poisson. Toutefois le poisson à lui seul pouvait rappeler le Christ ou le fidèle; ce n'est que rapprochés que ces deux symboles rappellent l'eucharistie. Quant aux pains figurés séparément, ils ne sont guère reconnaissables que s'ils sont timbrés d'une croix et alors leur signification ne prête pas au doute.

Des symboles eucharistiques ont été empruntés au règne animal ou végétal. Rien de plus inexact que d'affirmer d'une façon absolue que tel ou tel sujet décoratif est un symbole eucharistique ou qu'il ne saurait l'être. Qui osera prétendre nous révéler les tendres rêveries de ces vieux chrétiens, les pieux divertissements auxquels les uns se complurent tandis que leurs frères s'en défendaient obstinément! Ceux-ci découvraient dans les colombes goulûment penchées sur le vase l'âme du fidèle qui s'enivre du vin consacré, ceux-là s'enchantaient à la comparaison du cerf qui étanche sa soif comme le fidèle lui-même dans la source limpide à laquelle s'abreuve l'âme avide de posséder son Dieu. S'imaginer l'existence d'un canon symbolique au nom duquel la fresque *dei cinque santi* servira d'interprète rigide et authentique à toutes les fantaisies délicieuses dans lesquelles se voient des fleurs, des vases et des colombes, réprimer au nom d'une systématisation bien stupide le libre essor de l'ingéniosité individuelle, refuser aux colombes ce qu'on accorde aux paons et accorder à la coupe ce qu'on refuse au vase, tout ceci relève peut-être de la *kultur*, mais demeure parfaitement étranger à l'intelligence des monuments chrétiens.

Ce qui demeure hors de doute pour les érudits familiers avec les monuments figurés de l'antiquité chrétienne, c'est l'infinie diversité, la souplesse inépuisable avec laquelle les fidèles interprétaient les figures, y attachaient une signification, une allusion, une indication que, seuls, des latins sauront toujours découvrir de par la supériorité du génie et la surabondante richesse de l'imagination. Une fresque éraillée et dépeinte, un sarcophage mal équarri, une pauvre tablette de *loculus* brisée et salie, une gemme aux dimensions minuscules ont suggéré à ceux qui s'y sont appliqués et à ceux qui les ont possédés des rapprochements ingénieux qu'il est fort inutile de prétendre énumérer et cataloguer. L'eucharistie était alors reçue fréquemment par des chrétiens en grand nombre avides d'en pénétrer le mystère et dont la vie, souvent menacée par la haine des païens et par la persécution officielle, se fortifiait dans l'intelligence et la possession du corps du Christ. De là ces images nombreuses où quelques indices suffisaient seuls à évoquer la pensée du sacrement : quelques cistes, des rondelles frappées d'une croix, un poisson, une coupe, autant de symboles de l'eucharistie. Le symbole servait de préférence à cette représentation. Le symbole est la sollicitation adressée à l'imagination latine, il suffit à la mettre en éveil, à lui imprimer le mouvement et à l'emporter vers les réalités mystérieuses.

Nous avons donné déjà dans le *Dictionnaire* un grand nombre de monuments figurés concernant l'eucharistie, il sera utile d'en dresser ici la liste :

Pierre de Syntrophion, t. I, col. 84, fig. 26. — Vase de plomb de Carthage, t. I, col. 641, fig. 116; col. 739, fig. 169. — Pyxide d'Aïn Zirara, t. I, col. 712, fig. 148. — Mosaïques de Thabraca, t. I, col. 717, fig. 153; col. 719, fig. 155. — Fresque de la *Capella greca*, t. I, col. 799, fig. 172. — Fresque de Marcellin et Pierre, t. I, col. 884, fig. 199. — Fresque de Saint-Calliste, t. I, col. 885, fig. 200. — Épitaphe à Sainte-Agnès, t. I, col. 935, fig. 226. — Fresque à Alexandrie, t. I, col. 1129, fig. 279; t. II, fig. 1987. — Sarcophage d'Arles, t. I, col. 1129, fig. 280. — Médaille de Gaudentianus, t. I, col. 1826, fig. 492. — Sarcophage de Priscille, t. I, col. 2019, fig. 573. — Gemme trouvée à Capoue, t. I, col. 2020, fig. 575. — Sacramentaire à Autun, t. I, col. 3204, pl. h. t., fol. 8. — Inscription de Pectorius, t. I, col. 3195, pl. h. t. — Fresque de Saint-Calliste, t. I, col. 3159, fig. 1123. — Étoffe égyptienne à Berlin, t. II, col. 806, n. 39, fig. 1544. — Cassette de Brescia, t. II, col. 1155, fig. 1628? — Fresque de Saints-Pierre-et-Marcellin, t. II, col. 1803, fig. 1982. — Cassette d'argent de Milan, t. II, col. 1807, fig. 1985. — Sarcophage de Tarascon, t. II, col. 1807, fig. 1986. — Porte de Sainte-Sabine, t. II, col. 1816, fig. 1995. — Mosaïque de Ravenne, t. II, col. 3045, fig. 2339. — Évangéliaire de Rossano, t. II, col. 3047, fig. 2340-2341. — Urne de Pesaro, t. II, col. 3306, fig. 2377. — Fresques à Saint-Calliste, t. III, col. 153, fig. 2445. — Fresque à Saint-Calliste, t. III, col. 158, fig. 2447. — Cippe du cim. de Vatican, t. III, col. 1674, fig. 2948. — Fresque de Lucrèce, t. III, col. 1729, fig. 2979. — Épitaphe de Fl. Eutychius, t. III, col. 2397, fig. 3187. — Sarcophage au Latran, t. III, col. 3021, fig. 3342.

H. LECLERCQ.

2. EUCHARISTIE. — I. *Eucharistia* dans les classiques et dans le Nouveau Testament. II. Εὐχαριστία et Εὐλογία. III. *Eucharistia* dans les Pères grecs. IV. *Eucharistia* dans les liturgies grecques. V. *Eucharistia* chez les latins (liturgies mozarabe, gallicane, ambrosienne, romaine). VI. La prière eucharistique.

I. *EUCHARISTIA* DANS LES CLASSIQUES GRECS ET DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — L'eucharistie dans les premiers siècles est désignée sous différents noms : *cœna*, *cœna dominica* ou *mensa Domini* (κυριακὸν δεῖπνον), *sacrificium* (θυσία), *oblatio*, *fractio*, *fractio panis* [1] (κλάσις τοῦ ἄρτου, κλᾶν ἄρτον), coupe de bénédiction (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, I Cor., X, 16, ou simplement εὐλογια), *liturgia*, *anaphora*, (ἀναφορά, προσφορά [2]), *Agape* [3], *synaxis*, *invocatio* ἐπικλήσις ou ὁ λόγος τῆς ἐπικλήσεως, et en latin *invocatio* [4], *oratio* et *gratiarum actiones* (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, saint Justin), *preces mystica*, *solemnis oratio*, *synaxis* (σύναξις) [5], ou encore *dominicum*, *dominicum et collectam agere*, *offere* [6] et autres termes analogues [7].

Mais parmi tous ces noms il en est un qui a été plus spécialement consacré à désigner ce mystère et qui est le plus usuellement employé aujourd'hui, c'est celui d'eucharistie, εὐχαριστία. Il est nécessaire d'en étudier l'origine et le sens.

Εὐχαριστεῖν, dans le grec classique, a le sens de être reconnaissant, rendre grâces; εὐχαριστία, c'est la reconnaissance, l'action de grâces, et l'on a les dérivés : εὐχαριστήριος, εὐχαριστητικῶς, et encore : εὐχαριστέον, εὐχαριστικός, εὐχαριστικῶς.

Dans l'Ancien Testament (Septante) εὐχαριστεῖν,

[1] Voyez FRACTIO PANIS. — [2] Voyez ANAPHORE, t. I, col. 1898. — [3] Voyez AGAPE, t. I, col. 775. — [4] Voyez ÉPICLÈSE, t. V, col. 142. — [5] S. Athanase, *Apol. de fuga*, *P. G.*, t. XXV, col. 600, 612, 673, etc.; Cyrill. Hier., *P. G.*, t. XXXIII, col. 377. — [6] Mgr Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 171. — [7] Salaville, *Épiclèse eucharistique*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 232 sq., et dans *Échos d'Orient*, t. XII, p. 222; Wooley, *The liturgy of the primitive Church*, p. 172 sq.

εὐχαριστία se trouvent aussi dans le sens d'être reconnaissant, d'action de grâces, par exemple : παρὰ ταῦτα πάντα εὐχαριστήσωμεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν (Jud., VIII, 25); εὐχαριστήσαντες αὐτοῖς καὶ προσπαρακαλέσαντες (II Mach., XII, 31), διὰ τὴν τῶν πολλῶν εὐχαριστίαν (II Mach., II), etc. [1].

Philon se sert souvent de ce terme. Les εὐχαριστίαι, ce sont les hymnes, les prières, les sacrifices : ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονισμοῖς τε καὶ εὐχαῖς θυσίαις τε καὶ ταῖς ἄλλαις εὐχαριστίαις εὐαγῶς ἀμείβεσθαι... [2]; il

Matth., XXVI.	Marc., XIV.	Luc., XXII.	I Cor., XI.
		17. Καὶ δεξάμενος ποτήριον, εὐχαριστήσας.	
26. Λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας	22. Λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας.	19. Λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας.	23. Ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας.
27. Καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας.	23. Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας.	20. Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως.	25. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον.

remplace les mots : [περὶ] αἰνέσεως, θυσία αἰνέσεως des Septante par εὐχαριστία; il parle de l'oblation du matin et du soir ὑπὲρ εὐχαριστίας, et des victimes elles-mêmes, comme εὐχαριστίας. Aquila se sert aussi du terme comme action de grâces et remplace aussi le αἴνεσις, louange, des Septante par εὐχαριστία [3].

Dans le Nouveau Testament le mot εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία se présente fréquemment avec son synonyme εὐλογεῖν. En voici quelques exemples : pour la multiplication des cinq pains et des deux poissons, saint Luc se sert de ces expressions : λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτούς, καὶ κατέκλασεν, καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, etc., IX, 10. Et dans les passages parallèles : λαβὼν... ἀναβλέψας... εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν... (Matth., XIV, 19); λαβὼν... ἀναβλέψας... εὐλογήσεν καὶ κατέκλασεν... (Marc., VI, 41); ἔλαβεν δὲ τοὺς ἄρτους... καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις... (Joa., VI, 11).

Pour la bénédiction des sept pains :

Matth., XV, 36.	Marc, VIII, 6.
καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν....	καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου...

Avec les disciples d'Emmaüs, Jésus prend le pain, le bénit, le rompt et le leur présente : λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς (Luc, XXIV, 30).

Au milieu d'une tempête, saint Paul, pour rendre du courage et des forces à ses compagnons, prend du pain, rend grâces, le rompt et le mange, λαβὼν ἄρτον, εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων [4], καὶ κλάσας ἤρξατο εσθίειν (Act., XXVII, 35).

Parlant ailleurs de la manducation des viandes qu'il considère comme indifférentes, celui qui en mange rend grâces à Dieu, et celui qui n'en mange pas rend aussi grâces à Dieu : Ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαρίστει γὰρ τῷ θεῷ καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει, καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ (Rom., XIV, 6); dont il faut rapprocher I Tim., IV, 3, 4, où saint Paul revient sur ce fait, que toute nourriture doit être prise μετὰ εὐχαριστίας.

Ailleurs le terme est employé dans le sens de prière d'action de grâces, sans aucun rapport avec la bénédiction ou la consécration de l'eucharistie : οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος εὐχαριστήσας τῷ θεῷ... (Act., XXVIII, 15); ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν (Phil., IV, 6); Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων (1 Tim. II, 4) [5].

Mais il est une circonstance dans laquelle ce mot est employé dans un sens caractéristique, c'est à la dernière cène. Il est reproduit dans les quatre textes eucharistiques de la façon suivante :

II. Εὐχαριστία ET Εὐλογία. — Du terme *eucharistia*, il faut rapprocher celui d'*eulogia*, employé comme synonyme, ainsi qu'on le voit dans les quatre textes eucharistiques que nous venons de citer. En voici d'autres exemples : pour la bénédiction des pains et des poissons miraculeusement multipliés :

εὐχαριστεῖν (Matth., XV, 36; Marc, VIII, 6; Joh., VI, 11; cf. Actes, XXVII, 35).

εὐλογεῖν (Matth., XIV, 14; Marc, VI, 41; Luc, IX, 16; XXIV, 30. Cf. dans saint Paul ποτήριον εὐλογίας, I Cor., X, 16).

Mais bientôt chacun des termes prit un sens déterminé. L'*eucharistia* s'appliqua plus spécialement au sacrement du corps et du sang du Christ et à la prière de consécration; *eulogia* désigna surtout les fragments de l'eucharistie qui étaient envoyés aux évêques avec qui on était en communion et, par extension, le pain bénit et tous les présents que les chrétiens s'envoyaient entre eux [6].

On voit, par les passages du Nouveau Testament que nous avons cités, que le mot εὐχαριστεῖν (aussi bien qu'εὐλογεῖν) est employé dans un sens général et signifie une prière d'action de grâces avant de prendre de la nourriture. A la dernière cène il a été pris dans un sens particulier pour désigner d'une façon toute spéciale la prière de Jésus en donnant à ses disciples son corps et son sang. On comprend dès lors que, dans certains passages où le mot εὐχαριστεῖν est employé, il y ait discussion parmi les interprètes pour savoir si le mot est pris dans le sens général de prière ou dans le sens eucharistique proprement dit.

On a cherché à savoir quelle sorte de prière représente ce mot et quelle formule employait Notre-Seigneur avant de prendre de la nourriture, quelle formule il employa spécialement pour l'institution de l'eucharistie. Nous sommes ici dans le domaine de la conjecture. L'hypothèse de Bickell, que le Christ dut employer les formules juives usitées de son temps et que sa prière à la cène s'inspira des psaumes récités par les juifs, a été adoptée par un certain nombre d'auteurs. Mais on ne saurait apporter en faveur de cette opinion qu'une certaine probabilité. Probst a essayé de démontrer, mais sans grand succès, que le discours du IVe évangile, après l'évangile, se retrouve dans certaines liturgies. Ces rapprochements sont d'un caractère trop général, et en somme il n'est

[1] Ed. Hatch and H. A. Redpath, *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*, Oxford, 1897, t. I, aux mots εὐχαριστεῖν, εὐχαριστήριον, εὐχάριστια, ευχαριστος. — [2] *De victimis*, § 9. Cf. F. J. A. Hort et J. O. F. Murray, Εὐχαριστία, Εὐχαριστεῖν dans *Journal of theological Studies*, 1902, p. 594, 595. — [3] S'agit-il ici d'eucharistie ou d'un repas ordinaire? la question est discutée. — [4] Dans le même sens, Col., II, 7; IV, 2; I Thess., III, 9; Apoc., VII, 12, et XI, 17. — [5] Franz, *Die kirchl. Benediktionen i. Mitheil.*, Fr. i. Brisgau, t. I, p. 229 sq.; F. Drews, *Zur Gesch. der Eulogien in der alt. Kirch.*, dans *Zeitsch. für prakt. Theologie*, t. XX (1898), p. 18-39; Gummey, *The consecration of the eucharist*, Philadelphia, 1908, p. 27, 28, 30; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amstelædami, 1728, au mot Εὐλογία; sur le sens liturgique, cf. Brightman. *Liturgies Eastern a. Western*, p. 597. Voir aussi EULOGIE, col. 733.

aucune des prières liturgiques, sauf la formule de consécration, qui prétende reproduire les paroles du Christ.

III. *EUCHARISTIA* DANS LES PÈRES GRECS. — Quoi qu'il en soit, ce mot εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, fut adopté de bonne heure par la tradition pour désigner soit la prière qui accompagne la consécration de l'eucharistie, soit la consécration elle-même. Nous avons cité son emploi dans le Nouveau Testament [1]. Les premiers à l'employer clairement dans le sens d'eucharistie sont saint Ignace et saint Justin. Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσται, dit saint Ignace [2]. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ... ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία... [3]; ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία [4]· ἡ τῆς σεμιδαλέως δὲ προσφορά... τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας... τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας [5].

Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène parlent dans le même sens : οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστιν, ἀλλ' εὐχαριστία... ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας... προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ προτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ... [6]. Ἢ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες... εἰς τύπον εὐχαριστίας [7]. *Sed et eucharistiæ sive percipiendæ sive eo ritu quo geritur...* ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος [8].

La Διδαχὴ et les apocryphes les plus anciens emploient aussi le mot eucharistie dans ce sens : περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε... μηδεὶς δὲ φανέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν... [9] καὶ κλάσας τὸν ἄρτον... καὶ τῆς ἁγιωτάτης εὐχαριστίας... ἄρτον εὐχαρίστησεν οὕτως... τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον [10]; εὐλογήσας καὶ εὐχαριστήσας ἄρτον ἅγιον [11]. Murray, qui a cité ces derniers passages, ajoute que les papyrus n'ont encore rien donné pour l'usage de ce mot [12].

Les Pères grecs, au IVe siècle et à l'âge suivant, employèrent le mot eucharistie dans le sens du sacrement ou sacrifice de la cène, de là, il tomba dans les liturgies grecques et orientales avec la même signification. Saint Cyrille de Jérusalem dit : ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας [13].

Dans les *Constitutions apostoliques*, on lit : Ἐπιτρέπετε καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν (VII, c. XXVII), et dans ps.-Denys : θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψις [14].

Saint Jean Chrysostome parle souvent dans ses ouvrages de l'eucharistie : Εὐχαριστίαν δὲ ὅταν εἴπω πάντα... κοινωνοῦμεν εὐχαριστοῦντες... [15]. Saint Grégoire de Nazianze s'exprime dans le même sens : εἶτα ἐπειπὼν (sc. ἱερεὺς) τὰ τῆς εὐχαριστίας ῥήματα οὕτως ὡς συνήθες, κ. τ. λ. [16]. Saint Macaire d'Égypte : ἡ μυστικὴ δὲ τῆς προσφορᾶς ὑπὸ τοῦ ἱερέως εὐχαριστία καὶ ἡ κοινωνία [17].

IV. *EUCHARISTIA dans les liturgies grecques.* — Le mot se présente dans les liturgies grecques au dialogue de la préface et à l'anaphore.

Dialogue de la préface :

Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ (Lit. de S. Jacques) [18]
idem idem (Constit. apost. [19]).
idem idem (Lit. de S. Marc [20]).
idem idem (Lit. de S. Basile et S. Jean Chrysostome [21]).

Ἄξιον ... σοι εὐχαριστεῖν (S. Jean Chrysostome [22]).
Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (Lit. de Palestine [23]).
Τότε ἄρχεται ὁ ἱερεὺς τῆς εὐχαριστίας.
Εὐχαριστίαν δὲ ὅταν εἴπω παντα... (Lit. d'Antioche [24]).
Καὶ ἡμεῖς γὰρ εὐχαριστοῦμεν καὶ ἐπὶ τῆς κοινῆς ἐστιάσεως καὶ ἐπὶ τῆς μυστικῆς [25].

V. *EUCHARISTIA* CHEZ LES LATINS. En Occident le mot fut adopté sous sa forme grecque *eucharistia*, à côté de la traduction *gratiarum actio*, qui est plus fréquente dans les liturgies latines. C'est Tertullien, comme pour plusieurs autres mots du vocabulaire chrétien, qui lui donne droit de cité, *Eucharistiæ sacramentum (cor. mil.*, III). Saint Cyprien s'en sert souvent : *Eucharistia illis datur... Illi contra evangelii legem... offerre lapsis pacem et eucharistiam dare, id est sanctum domini corpus profanare audent* [26].

Eucharistiam accipere [27]; *ab episcopo... eucharistia datur* [28]; *eucharistiam ad cibum cottidie sumimus; eucharistiam contingere, adtingere* [29], *eucharistiam facere*. Cependant il lui préfère d'autres termes d'un latin plus classique : *caro Christi, sanctum Domini, corpus Domini, sacrificium, sacrificium divinum* ou *sacrificium dominicum* (ou simplement le terme elliptique *dominicum*); *sollemnia, oblatio* [30].

Saint Augustin s'en sert aussi (cf. *P. L.*, t. XLV, col. 1515).

Mais si en grec, comme nous l'avons vu, le nom employé comme verbe et comme substantif, a produit de nombreux dérivés, en latin au contraire aucun dérivé ne fut formé du mot *eucharistia*, pas plus du reste qu'en français pour le mot *eucharistie* [31]. En tout cas, il eut la rare fortune en Occident de désigner, presque à l'exclusion de tout autre, dans la langue théologique aussi bien que dans la langue populaire, le sacrement et le sacrifice du corps et du sang du Christ. Saint Thomas lui donne une étymologie spéciale: *dicitur eucharistia, id est* BONA GRATIA; *quia gratia Dei vita æterna; vel quia realiter continet Christum qui est plenus gratia* [32]. D'autres théologiens ont accepté ce sens, ce dont Suicer les raille, disant que tout helléniste sait qu'εὐχαριστία signifie action de grâces [33]. C'est la traduction du

[1] Quelle que soit l'antiquité de ce mot, il semble que *fractio* et peut-être εὐλογία aient été employés quelquefois de préférence. Voir FRACTION. — [2] *Philad.* 4. Cf. sur ce texte la remarque de Murray, *Journal of theological studies*, *loc. cit.*, p. 545. — [3] S. Ignace, *ad Smyrn.*, t., *P. G.*, t. V, col. 713. — [4] S. Justin, *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428. — [5] S. Justin, *Dial.*, 41. Cf. aussi la remarque *Journal of theol. studies*, p. 596, et les autres textes de Justin sur εὐχαριστία. — [6] S. Irénée, l. IV, c. XVIII, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 1028, 1029. Cf. *Frag.* 36, *P. G.*, t. VII, col. 1232. — [7] S. Clément, *Strom.*, l. IV, c. XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1369. — [8] Origène, *Hom. in Num.* V, 1. Cf. les autres textes dans Hort et Murray, *loc. cit.*, p. 596. — [9] Didaché, c. IX. — [10] *Acta Johannis*, c. LXXXIV, CIX, CX. — [11] *Martyrium Matthæi*, c. XXVII. — [12] *Loc.cit.*, p. 598. — [13] S. Cyrille de Jérusalem, *Mystag.*, I, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1072. — [14] *De cæl. hierar.*, c. I, *P. G.*, t. III, col. 124. — [15] Cf. les différents passages de saint Jean Chrysostome réunis par Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 474 et 479. — [16] S. Grégoire de Nazianze, *Or.*, XVIII, 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 1021. — [17] *De charitate*, 29, *P G.*, t. XXXIV, col. 932. — [18] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, p. 50. — [19] *Op. cit.*, p. 14. — [20] *Op. cit.*, p. 125. — [21] *Op. cit.*, p. 321. — [22] *Op. cit.*, p. 384. — [23] *Op. cit.*, p. 465. — [24] *Op. cit.*, p. 473, 474. — [25] Liturgie byzantine avant le VIIIe siècle, *Op. cit.*, p. 529. Cf. aussi la table aux mots *Thanksgiving*, *Eulogia* et Εὐλογία. — [26] *Corpus scriptor. eccles. latin.*, édit. Hartel, t. III, p. 514, l. 12 et voir la table du volume, au mot *Eucharistia*. — [27] *Testim.*, 3, 94; *Tit.*, 280, l. 20; Hartel, *op. cit.*, t. III, p. 176 et 280. — [28] *Op. cit.*, p. 519, lig. 4. — [29] *Op. cit.*, p. 407, l. 24. — [30] E. W. Watson, *The style a. language of S. Cyprian*, p. 195, 266 sq. et 284, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1896, t. IV. — [31] Sauf l'adjectif *eucharisticus* en latin et *eucharistique* en français. Mgr Batiffol a risqué le verbe *eucharistier* (adopté aussi par le P. Salaville) pour répondre à l'εὐχαριστεῖν de saint Justin, qui du verbe intransitif a fait un verbe transitif. Mais il est peu probable que ce néologisme ait une longue vie. Cf. Salaville, *Épiclèse eucharistique*, dans *Dict. de théologie*, t. V, col. 228 et 232. — [32] Art. 4, q. LXXIII. — [33] Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amstelædami, 1728, t. I, col. 1270.

terme grec *gratias agere, gratias agens, gratiarum actio*, passé dans la langue liturgique latine par la traduction de la Vulgate, qui a partout traduit εὐχαριστεῖν par *gratias agere* [1] :

Luc., XXII, 19,	εὐχαριστήσας, *gratias agit*
I Cor., XI. 23,	εὐχαριστήσας, *gratias agens*
Liturgie romaine,	*gratias agens.*
Liturgie mozarabe,	*gratias agens.*
Liturgie ambrosienne,	*gratias agens.*
Missel de Stowe,	*gratias egit.*

La liturgie mozarabe appelle quelquefois (rarement) *post eucharistiam* l'oraison qui suit la consécration [2], et se sert de formules comme celles-ci : *Completuria : nobis dare dignatus es sacri corporis tui eucharistiam* [3]. *Post Pridie : percipere mereamur eucharistiam corporis et sanguinis tui* [4]. *Post missam secretam... fiatque nobis eucharistia pura atque legitima* [5]. *Post Pridie : ut fiat nobis legitima eucharistia* [6].

Dans les liturgies gallicanes le terme *eucharistia* se trouve dans les titres *post eucharistiam*, une oraison qui suit la distribution de la communion aux fidèles [7].

Dans le missel romain on trouve toujours les termes *gratias agere, gratias agamus, gratias agens, gratiarum actio*, jamais celui d'eucharistie, alors que la plupart des termes synonymes sont employés, *sacrificia, munera, oblatio, communio, sacramenta, cæleste sacramentum, sancta, dona cælestia, immortalitatis alimenta, mysterium, cælestia alimenta, votiva sacramenta, holocausta, mensa, oblata libamina, hostia, cæleste convivium, panis cælestis*, etc. Mais *eucharistia* est employé quelquefois au pontifical et au rituel.

Cette revue ne prétend pas être complète. Nous avons voulu seulement, par ces exemples, donner quelque idée de son usage liturgique.

VI. La prière eucharistique. — On désigne sous ce nom en liturgie une forme de prière qui présente le même dessin que la prière eucharistique et qui est par excellence une prière d'action de grâces. Elle se distingue par ses caractères de la prière *litanique* ou prière d'intercession, de la prière *collective* ou collecte, de la psalmodie et des acclamations. Mais ces deux dernières formes appartiennent plutôt au chant liturgique. Les premières sont définies ainsi par Mgr Duchesne : la prière litanique se faisait ainsi : un des ministres sacrés invitait à haute voix l'assemblée à prier à diverses intentions qu'il énumérait successivement. A chaque intention il faisait une pause, et tout le monde prononçait une courte formule de supplication: *Kyrie eleison, te rogamus audi nos*, etc. En Orient, cette forme de prière tient encore une grande place dans la liturgie de la messe. En Occident, elle en a disparu, mais elle y a figuré autrefois. C'est un diacre qui, en Orient, est chargé d'énumérer les intentions de la prière litanique. A Rome, le préchantre fut substitué d'assez bonne heure au diacre, pour cette fonction comme pour d'autres analogues [8].

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

La prière *eucharistique* est la plus solennelle. Elle est prononcée par l'officiant seul, au nom de tous. L'assistance se borne à l'écouter, à s'y associer mentalement et à répondre *amen* à la fin. Son thème général est l'action de grâces. Elle s'ouvre par le dialogue dit le dialogue de la préface, et par les paroles : *vere dignum et justum est*. Il faut ajouter qu'aujourd'hui ces formes de prière sont moins distinctes qu'elles n'étaient à l'origine et sont même entremêlées, comme par exemple à l'action de la messe, où la prière eucharistique est interrompue par l'introduction de chants ou d'autres prières. Primitivement il semble qu'elle ne formait qu'un tout (voir Action, Anaphore, Canon).

Cette forme de prière eucharistique en dehors du sacrifice de la messe est employée dans la plupart des rites solennels, bénédictions des fonts, dédicaces, ordinations, etc. Voir Fraction, Institution, Préfaces.

F. Cabrol.

EUDOXIE. Le musée d'armes de Sainte-Irène, à Constantinople, conserve, devant un pilier de l'ancienne église, un piédestal en marbre, légèrement effrité, surmonté d'un stylobate, sur lequel a été posée une boule en pierre. C'est une ancienne base de statue remontant à l'époque byzantine; la statue a disparu, mais nous possédons l'inscription, tracée sur deux faces de ce piédestal; inscription latine sur une face, inscription grecque sur l'autre face. Voici le texte de cette dernière [9] :

ΚΙΟΝΑΠΟΡΦΥΡΕΗΝΚΑΙΑΡΓΥΡΕΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ
ΔΕΡΚΕΟΕΝΘΑΠΟΛΗΙΘΕΜΙΣΤΕΥΟΥΣΙΝΑΝΑΚΤΕΣ
ΟΝΟΜΑΔΕΙΠΟΘΕΕΙΣΕΥΔΟΞΙΑΤΙΣΑΝΕΘΗΚΕΝ
ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣΜΕΓΑΛΩΝΥΠΑΤΩΝΓΟΝΟΣΕΣΘΛΟΣ-
[ΥΠΑΡΧΟΣ]

Κίονα πορφυρέην καὶ ἀργυρέην βασίλειαν || δερκεο, ἔνθα πόληι θεμιστεύουσιν ἄνακτες. || Τοὔνομα δ' εἰ ποθέεις, Εὐδοξία. Τις ἀνέθηκεν; || Σιμπλίκιος μεγάλων ὑπάτων γόνος ἐσθλὸς ὕπαρχος.

« Regarde la colonne royale en porphyre et en argent, là où les souverains rendent la justice à la ville. Si tu désires en savoir le nom, c'est celle d'Eudoxie. Qui l'a dédiée? Simplicius, le descendant des grands consuls, le vaillant préfet. »

L'inscription latine est plus brève :

D N AEL EVDOXIAE SEMPER AVGVSTAE
V.C. SIMPLICIVS PRAEF. VRB. DEDICAVIT

D(ominæ) n(ostræ) Æl(iæ) Eudoxiæ semper Augustæ, V.C. Simplicius, præf(ectus) Urb(i) dedicavit.

L'inscription nous apprend que la statue fut érigée sur le lieu où se rendait la justice, c'est-à-dire à l'en-

[1] Dom Cagin pense que l'εὐλογήσας *benedicens* de saint Matthieu, XXVI, 26, et de saint Marc, XIV, 22, pourraient peut-être, en invoquant certains manuscrits anciens, se ramener à εὐχαριστήσας. Dom Cagin, *Eucharistia*, Paris, 1912, p. 247. — [2] *Monumenta liturgica, liber Mozarabicus*, p. 314. — [3] *Loc. cit.*, p. 156. — [4] *Loc. cit.*, p. 182. — [5] *Loc. cit.*, p. 251. — [6] *Loc. cit.*, p. 379. — [7] Cf. Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 254, 257, 371, 386, etc. — [8] Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 106 sq. Cf. Préfaces. — [9] Otto Frick, dans *Gerhard's Arch. Anzeiger*, 1857, t. XV, p. 88; Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8614; Mommsen, dans *Corp. inscr. lat.*, t. III *a*, n. 736; Ed. Gougny, *Anthologia palatina*, Paris, 1890, t. III, p. 57 (inscr. gr.), p. 92 (inscr. lat.); J. Gottwald, dans *Le Stamboul*, 1er février 1905; réimprimé sous le titre : *La statue de l'impératrice Eudoxie à Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, 1907, t. X, p. 274-276; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1908, t. II *a*, p. 150-154.

droit dénommé *Pittakia*. L'emplacement primitif peut être déterminé avec certitude, car le piédestal en question a été trouvé en 1847-1848, lorsqu'on creusa les fondements de l'édifice connu actuellement sous le nom de *Tidjaret*, tribunal de commerce destiné primitivement à servir d'université. Le cube fut rencontré à trois mètres de profondeur.

L'érection de cette statue évoque des souvenirs historiques fameux. L'empereur Arcadius (395-408) avait épousé Eudoxie, aussi belle qu'orgueilleuse. Cette princesse adopta les modes les plus luxueuses et les plus extravagantes et l'évêque de Constantinople, Jean Chrysostome, entreprit, sinon de les corriger, du moins de leur dire son opinion sans détours. Ni les étoffes, ni les bijoux, ni les cosmétiques ne trouvaient grâce devant son éloquence abrupte et ses sous-entendus blessants. L'entourage d'Eudoxie lui fit partager les colères féminines soulevées par les allusions et les reproches du grand orateur. Celui-ci fut banni au faubourg du Chêne, à Djadi-Bostan, près de la Chalcédoine moderne, à l'instigation de Théophile, évêque d'Alexandrie. Mais cet exil fut de courte durée et Jean Chrysostome rentra bientôt en triomphe à Constantinople.

Ce fut à peu de temps de là que l'impératrice exigea de son mari et obtint l'érection d'une statue iconique dans l'enceinte de la ville impériale. Le sénat l'approuva par un vote et décréta que l'effigie serait placée sur le forum principal, en face de la curie. La statue fut érigée au mois de septembre 403 sur les *Pittakia*, donnant sur le *forum augusteum*, qui s'étendait au sud de Sainte-Sophie. Elle se dressait sur une colonne de porphyre [1], posée sur le piédestal qui nous a été conservé; la statue était en argent massif et représentait l'augusta. L'inauguration des statues impériales s'accomplissait d'après un cérémonial traditionnel, sur lequel le paganisme avait laissé sa forte empreinte, que les empereurs chrétiens toléraient complaisamment. Théodose lui-même s'arrangeait fort bien pour ses effigies des honneurs de l'adoration et Eudoxie en bénéficia sans le moindre remords. Pendant plusieurs jours des réjouissances publiques furent célébrées autour de sa statue, pour la plus grande satisfaction du peuple et de l'augusta : danses, pugilats, pirouettes, comédies et farces au grand complet : *ludi populares ut mos est*, écrit Socrate. Tout ceci était fort bruyant et non moins déshonnête. Or c'était en face de la basilique de Sainte-Sophie que se déroulaient les épisodes offerts à la joie populaire ; l'évêque Jean y pouvait voir une provocation et une insulte, d'autant que les cris des bateleurs, les accords des instruments et les clameurs de l'assistance venaient, par moments, troubler le chant des psaumes et couvrir la voix de l'évêque [2]. Celui-ci se plaignit au préfet de la ville, demandant la répression du scandale, mais il n'obtint rien. Le fonctionnaire invoqua l'usage immémorial, la sincérité des sentiments populaires et promit, semble-t-il, d'en référer à l'impératrice. En conséquence, dès le lendemain, le bruit et le scandale redoublèrent de violence et l'évêque Jean, perdant patience, s'adressa à son défenseur et à son client habituel : le peuple. Les historiens se sont évertués à faire remarquer l'éloquence et le courage des Pères de l'Église, ils ont pris peu d'attention à ce fait, que ces grands évêques s'appuyèrent régulièrement sur la démocratie pour l'opposer au pouvoir monarchique et faire échec à ce dernier. Cette conduite paraissait d'un mauvais exemple au moyen âge et sous l'ancien régime; aussi prenait-on le parti d'en détourner la signification sociale en faisant porter l'insistance sur un conflit *personnel* entre le saint et le prince ou la princesse immodérément ambitieux et inexcusable. Cela fait, on se rabattait sur les mérites littéraires de la joute oratoire et il était bien entendu que l'opposition politique était hors de cause. En réalité, les grands évêques Athanase, Grégoire de Nazianze, Ambroise et Jean Chrysostome ne répugnaient pas à se servir de la puissance et de la menace populaires pour peser sur Constance, sur Théodose ou sur leurs débiles collègues impériaux. Ce faisant, ils ont exercé une pression souvent redoutable, presque toujours efficace, au nom des démocraties. Jean Chrysostome, en la circonstance qui nous occupe, n'y manqua pas. Du haut de la chaire, il éclata contre ceux qui se livraient aux jeux sacrilèges, contre le préfet qui les ordonnait, contre l'impératrice qui les tolérait et, dans son orgueil, faisait profaner le lieu saint par l'écho des joies malsaines et des cris impurs. Son discours n'a malheureusement pas été conservé, mais les chroniqueurs ont recueilli et consigné le souvenir des violences de sa parole, s'emportant en allusions aux femmes impies de l'Ancien et du Nouveau Testament, à la courtisane Hérodiade, par qui Jean-Baptiste avait péri. Tout cela pouvait être plein d'éloquence; quant à la mesure et au bon goût, il semble que l'orateur s'en préoccupa assez peu. La ville fut en rumeur, l'impératrice exigea vengeance et Arcadius s'y prêta. Ce qui suivit n'est plus de notre sujet.

La statue érigée depuis un an (fin septembre 403), Eudoxie mourut (6 octobre 404). La statue tomba lors du tremblement de terre de 732.

H. Leclercq.

EUGÈNE DE LAODICÉE. Dès l'année 1740 Le Quien rédigeait la notice de l'évêque Eugène, dans l'*Oriens christianus* [3], en s'aidant du texte de l'épitaphe, d'après une copie que lui avait fournie Jean Jebb, de Cambridge. A la fin du XVIII[e] siècle, Gaetano Marini transcrivait ce même texte dans ses notes (en cursive, mots séparés mais sans accentuation) [4]. En 1895, W. M. Ramsay écrivait [5] : *I have not been able to learn anything about this inscription*, et deux ans plus tard, il publiait la copie de Marini, communiquée par M. J. Laurent [6]. Il n'en restait pas moins que Marini et Le Quien étaient tributaires de Jebb, lequel possédait un dessin ou une transcription de quelque voyageur. Rien dans le texte n'indiquait que cet Eugène eût occupé le siège de Laodicée du Lycus, plutôt que celui de Laodicée de Syrie. La mention de la ligne 3 [7] demeurait obscure; cependant le fait que Le Quien avait, sans ombre d'hésitation, introduit cet Eugène dans la liste épiscopale de Laodicée du Lycus, autorisait la supposition qu'il tenait quelques renseignements topographiques précis de J. Jebb.

C'est, en effet, à Laodicée de Phrygie que fut retrouvé le sarcophage de marbre, enfoui à moitié dans un champ attenant au cimetière du village turc de Ladik, qui s'élève sur l'emplacement de l'antique

[1] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XVIII : *Argentea statua Eudoxiæ Augustæ supra columnam purpuream erecta fuerat*, et dans la *Chronique* du comte Marcellin : *Eudoxiæ super porphyreticam columnam argentea statua juxta ecclesiam posita.* — [2] C'est du moins ce que raconte Théophane : *Plausus, choreæ et saltationes ibidem loci actæ tumultum et strepitum ciebant immodicum... et cantoribus frequentius interruptis divina mysteria non sinebant celebrari.* Les textes dans *Corp. inscr. lat.*, t. III *a*, p. 136-137; cf. Du Cange, *Constantinopolis christiana*, in-fol., Parisiis, 1680, t. II, p. 177. — [3] Le Quien, *Oriens christianus*, in-fol., Parisiis, 1740, t. I, p. 794. — [4] Cod. Vatic., *lat. 9072*, fol. 391; cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. XXXI sq. — [5] W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. I, p. 78. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 513, 543, n. 410 *bis*, d'après la transcription incomplète et fautive de Marini. — [7] Ligne 3 dans la copie de Marini, ligne 10 du texte épigraphique.

Laodicée-Brûlée [1]. Sur la face antérieure est gravée l'inscription qu'on va lire (fig. 4209) :

Μ(ᾶρκος) Ἰού(λιος) Εὐ[γέ]νιος Κυρίλλου Κέλερος Κουησσέως βουλ(ευτοῦ)
στρατευσ[ά]μενος ἐν τῇ κατὰ Πισιδίαν ἡγεμονικῇ τάξι
καὶ γήμας θυγατέρα Γαίου Νεστοριανοῦ συνκλητικοῦ
Φλ(αουίαν) Ἰουλ(ίαν) Φ[λ]αουιανὴν καὶ μετ' ἐπιτει-[μ]ίας στρατευσάμενον
ἐν δὲ τῷ [μ]εταξὺ χρόνῳ κελεύσεως [φο]ιτησάσης ἐπὶ Μαξιμίνου
τοὺς Χρ[ε]ιστιανοὺς θύειν καὶ μὴ ἀπα[λ]λάσσεσθαι τῆς
στρατεί[α]ς πλείστας δὲ ὅσας βασάνο[υς] ὑπομείνας
ἐπὶ Διογέ[ν]ους ἡγεμόνος σπουδάσας [τ]ε ἀπαλλαγῆναι
τῆς στρατείας τὴν τῶν Χρειστιανῶν πίστιν φυλάσσων
χρόνον τ[ε] βραχὺν διατρείψας ἐν τῇ Λαοδικέων πόλι
καὶ βουλήσ[ε]ι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἐπίσκοπος
καταστα θ[ε]ὶς καὶ εἴκοσι πέντε ὅλοις ἔτεσιν τὴν ἐπισκοπὴν
μετὰ πολ[λῆ]ς ἐπιτειμίας διοι[κ]ήσας καὶ πᾶσαν τὴν ἐκλησίαν
ἀνοικοδο[μ]ήσας ἀπὸ θεμελίων καὶ σύνπαντα τὸν περὶ αὐτὴν
κόσμον [τ]οῦτ' ἐστιν στοῶν τε καὶ τ[ετ]ραστόων καὶ
ζωγραφιῶ[ν] καὶ κεντήσεων κὲ ὑδρείου καὶ προπύλου καὶ πᾶσι τοῖς
λιθοξοϊκοῖς ἔργοις καὶ π[άντ]ας *(sic)* ἁπλῶ *(sic)* κατα-σκευά[σας λιψόμε]νός τε τὸν τῶν ἀνθρώπων
βίον ἐποίησα ἐμαυτῷ πέ[λτα τε] καὶ σορὸν ἐν ᾗ τὰ [π]ρο[γεγραμμένα]ταῦτα ἐποίησα ἐπιγρ(ά)φ(ε)ιν ε.
ἰς τύμβον ἐ]μὸν τῆς τε ἐκ[λογῆς ἀπ]ὸ τοῦ γένους μου.

« [Moi], Marc-Jules-Eugène, fils de Cyrille Celer de Couessos, sénateur, j'ai servi dans l'*officium* du gouverneur de Pisidie, et j'ai épousé la fille de Gaius Nestorianus, sénateur, Flavia Juliana Flaviana, et j'ai servi avec mérite; et entre temps, un ordre étant venu de Maximin que les chrétiens sacrifiassent et qu'ils ne se retirassent pas du service, j'ai souffert nombre de tortures sous Diogène gouverneur, et j'ai obtenu de me retirer du service en gardant la foi des chrétiens; et j'ai passé quelque temps dans la ville des Laodicéens, et par la volonté du Dieu tout-puissant, évêque j'ai été fait, et vingt-cinq années pleines j'ai exercé l'épiscopat avec grand mérite; et toute l'église j'ai rebâti de fond en comble, avec tout ce qui à l'entour l'orne, à savoir, les portiques, et les quadruples portiques, et les peintures et les incrustations, et la fontaine, et le porche et tous les travaux de tailleurs de pierres; en un mot, ayant tout édifié, sur le point de quitter la vie humaine, j'ai fait pour moi une clôture et un sarcophage, sur lequel j'ai fait écrire tout ce qui précède, [pour mon tombeau] et de l'élite de ma famille. »

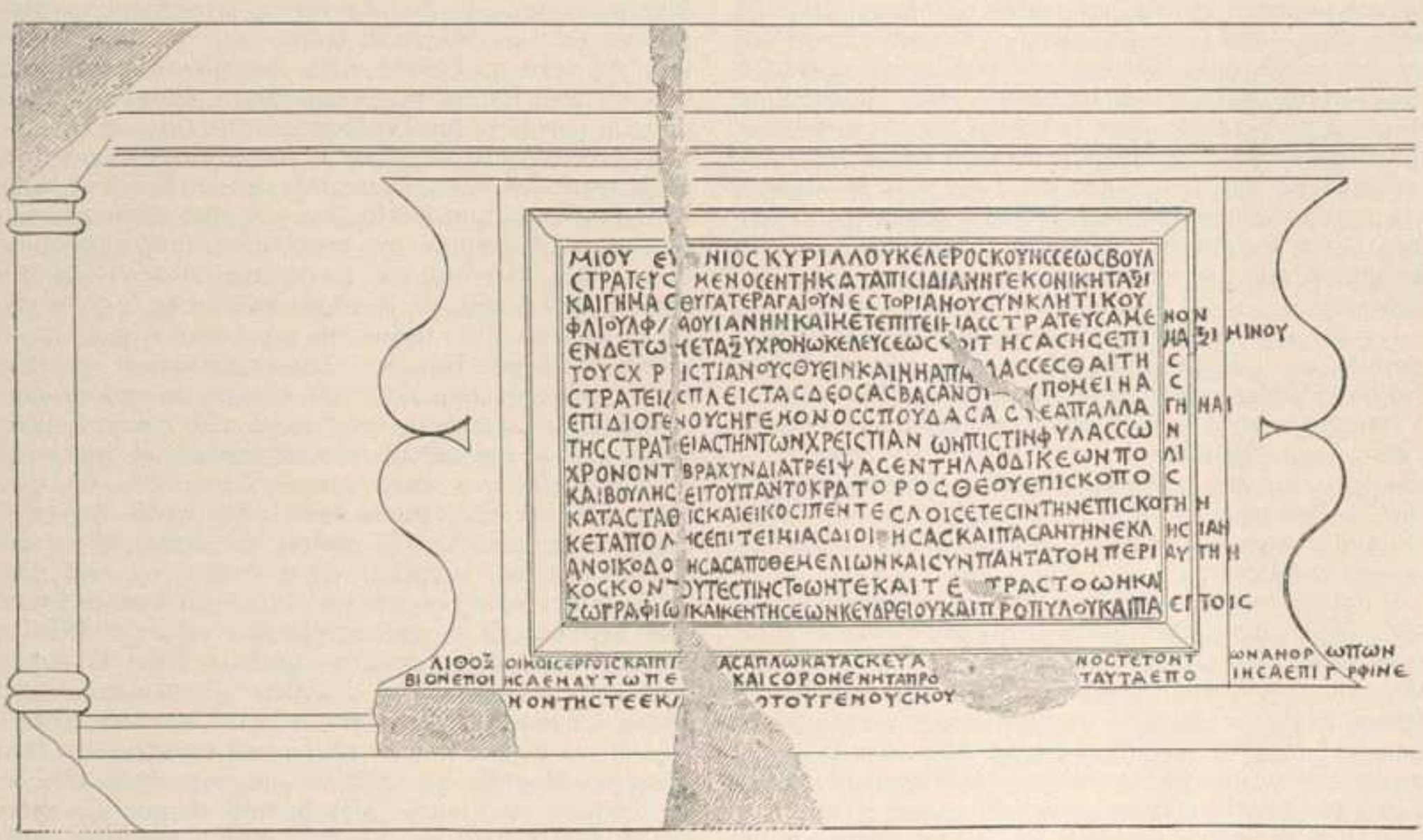
C'est peut-être beaucoup accorder que de rapprocher ce texte de l'inscription d'Abercius (voir ce mot), mais, sauf cette légère réserve, l'épitaphe d'Eugène demeure un monument historique de premier ordre, autant pour l'histoire de la persécution de Maximin Daïa que pour l'étude des premiers édifices architectoniques chrétiens. Ce monument épigraphique doit prendre place à côté de ceux d'Arykanda (voir ce mot) et de Didymes (voir ce mot), qui illustrent si précieusement l'histoire de la persécution déchaînée par Dioclétien.

Le texte est correct; on peut noter, ligne 4, une faute due au graveur, qui a employé l'accusatif au lieu du génitif : στρατευσάμενον pour στρατευσάμενος ; le *lapsus* s'explique facilement par les premières lettres du mot suivant, qui sont précisément ἐν; — ligne 16, le texte est exact : καὶ προπύλου καὶ πασι..., il ne paraît pas nécessaire d'introduire entre προπύλου et καὶ la préposition σὺν, sous prétexte qu'elle est d'un usage courant parmi les grecs de Phrygie et d'Anatolie. On n'a pas longtemps à chercher dans la collection des inscriptions grecques d'Asie pour rencontrer des tournures analogues, passage du génitif au datif et vice-versa, tournures fautives au point de vue grammatical, mais qui n'en sont ni moins tolérées, ni moins fréquentes [2]; — ligne 17, on a proposé quelques retouches : καὶ π[άντ]α<ς> ἁπλῶ(ς) κατασκευά-σ[ας ἁρνουμε]νός τε τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον (Ramsay) avec cette traduction : *and having, in a word, set everything in order; and renouncing the life of men (for a hermit's)*, mais cette retraite volontaire pour embrasser la vie solitaire est un postulat que pas un seul mot n'autorise dans le texte. Il semble même que toutes les vraisemblances s'y opposent. Eugène récapitule les événements principaux de son existence : son origine, sa carrière, son mariage, ses tribulations, son épiscopat, la construction de sa cathédrale, la préparation de son tombeau; il est trop naturel que cette vie bien remplie est arrivée à son terme naturel plutôt qu'à l'instant d'adopter l'observance des solitaires. La pensée de se préparer un sarcophage pour les siens et pour lui, avec la copieuse commémoraison de tout ce qui lui arriva, n'est guère en rapport avec le dessein de se retirer du monde; enfin ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος désigne tout uniment la vie humaine et nullement l'existence mondaine. Une autre conjecture : λογισάμε]νος ou bien λογιζόμε]νός τε τὸν ἀνθρώπων βίον (P. Franchi), avec cette traduction : *considerando la vita umana* ou bien *pensando alla sua caducità* [3], ne semble pas devoir être préférée à λιψόμενος (pour λειψόμενος) [4]; — ligne 19. La dernière lettre de la ligne précédente est un ε et la restitution ε[ἰς τύμβον ἐ]μόν est vraisemblable sans être absolument certaine; on pourrait lire : ἐ‖μὸν τῆς τε..., on le pourrait avec d'autant plus de vraisem-

[1] En juillet 1908, W. M. Calder, *A fourth-century Lycaonian bishop*, dans *The expositor*, nov. 1908, p. 385-408; avril 1909, p. 307-322; W. M. Ramsay, *A Laodicean bishop*, dans même revue, déc. 1908, p. 409-419, 546-557; *Luke the physician*, in-8°, London, 1908, p. 339-351; A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1909, p. 165 (d'après Ramsay); Bonaiuti, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, gennaio 1909; E. Josi, dans *Conferenze di archeol. crist.*, maggio 1909; S. Scaglia, *Notiones archæologicæ christianæ*, in-12, Romæ, 1909, t. II *a*, p. 271 (traduction peu exacte); P. Franchi de' Cavalieri, *Marco Giulio Eugenio vescovo di Laodicea di Licaonia nel secolo IV*, dans *Note agiografiche*, fascicolo 3° des *Studi e testi*, 1909, t. XXII, p. 59-73; E. Preuschen, *Analecta Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, 1909, p. 149-150 (inexactement); W. M. Ramsay et W. M. Calder revirent l'original en mai 1909, ils corrigèrent deux lectures et prirent un dessin. W. M. Ramsay, *The epitaph of M. Julius Eugenius bishop of Laodiceia*, dans *The expositor*, janv. 1910, p. 50-55; W. M. Calder, *A journey round the Proseilemmene*, dans *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, 1910, t. x, p. 232-233 et pl.; A. Wilhelm, dans *Klio*, p. 1911, p. 389; L. Jalabert, *Épigraphie*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1439-1440; P. Batiffol, *L'épitaphe d'Eugène, évêque de Laodicée*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, t. I, p. 25-34; K. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8°, Paderborn, 1913, p. 704, fig. 288. — [2] Cf. *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3989 *b* : σὺν τοῖς υἱοῖς μου Δείου καὶ Χρυσάνθου καὶ Φίρμου; 3989 *d*; 3990 *f*, celle-ci est de Laodicée, de même que cette autre sur laquelle on lit : ἀνεστήσαμεν τῶν γλυκυτάτων ἡμῶν γονέων Ἑρμῇ πρε. καὶ Ἀσιατικῇ, *Mittheilungen d. deutsch. archæol. Instit. in Athen.*, t. XIII, p. 251, n. 53; p. 251, n. 54; p. 260, n. 82, n. 83; p. 261, n. 85; J. Compernass, *De sermone græco volgari Pisidiæ Phrygiæque meridionalis*, in-8°, Bonnæ, 1895, p. 26. — [3] L'auteur l'appuie de ce texte : Hérodote, VII, 46 : λογισάμενος ὡς βραχὺς εἴη ὁ πᾶς ἀνθρώπινος βίος. — [4] Cette restitution est du premier éditeur, W. M. Calder, qui a trouvé λίψας βίον dans une épitaphe de Galatie, publiée par lui dans *The classical review*, novembre 1908.

blance que cette finale semble avoir été ajoutée. Eugène ne pensait d'abord qu'à lui seul en élevant ce tombeau : ἐποίησα ἐμαυτῷ σορὸν..., ce n'est qu'ensuite qu'il se ravisa et étendit la propriété de la sépulture à ses descendants. Toutefois il était utile d'en faire mention, afin d'éviter à ceux-ci beaucoup de tracas; un bout de phrase y pourvut, mais on peut se demander si la présence de cet ε isolé à l'extrémité de la ligne 18 n'était pas un artifice destiné à rattacher plus étroitement au texte entier l'addition ἐμὸν τῆς τε...?

Marc-Jules-Eugène donne le nom de son père, Cyrille Celer, en son vivant bouleute, c'est-à-dire sénateur de Laodicée. Cette mention de l'ascendant équivaut à l'état civil de nos jours; en outre, le titre de bouleute est une recommandation d'honorabilité. Bien qu'originaire de Couessos, localité aujourd'hui inconnue, Cyrille Celer ne pouvait être bouleute de



4209. — Sarcophage et épitaphe d'Eugène de Laodicée.
D'après *Klio, Beitrage zur alten Geschichte*, 1910, t. x, p. 232, pl.

cette bourgade et son titre le rattache au sénat municipal de Laodicée [1].

Eugène nous apprend qu'il a servi ἐν τῇ κατὰ Πισιδίαν ἡγεμονικῇ τάξει. Qu'est-ce à dire? W. M. Ramsay y voit *a soldier in the governor's maniple* [2], et explique qu'il se trouvait *in the body of troops attached to the immediate service of the governor of the province Pisidia.* Ce gouverneur est connu, il avait nom Diogène [3], mais, comme tous les gouverneurs de province, il avait non seulement des troupes sous ses ordres, mais une administration civile. A celle-ci, à défaut d'un équivalent dans notre langue, mieux vaut laisser son nom latin d'*officium*. L'*officium*, c'est donc cette poignée d'hommes groupée autour du gouverneur pour l'assister dans l'administration de la justice, les uns employés de bureau, les autres armés, gens investis d'attributions multiples [4]. L'*officium*, nous le savons à la fois du jurisconsulte Paul [5] et d'une constitution du code Théodosien [6], ne suivait pas le proconsul dans ses changements de résidence; il demeurait attaché au pays où s'exerçaient ses fonctions. Trois devoirs entre autres lui incombaient : informer le nouveau magistrat de l'état des affaires pendantes, lui faire connaître les actes de ses prédécesseurs, et le rappeler, au besoin, à l'exécution de la loi. La τάξις ou *officium* désigne de façon courante la réunion des appariteurs groupés autour du magistrat. On peut dire sans exagération que les exemples abondent. Nous rencontrons dans un papyrus byzantin de l'année 569 un λαμπρότατος πρόξιμος τῆς ἡγεμονικῆς τάξεως [7]; dans un autre, du VI[e] siècle, un σιγγουλάριος τῆς ἡγεμονικῆς κατὰ Θηβαΐδος τάξεως et un σιγγουλάριος τῆς ἡγεμονικῆς τάξεως [8]; dans un troisième, de l'année 403, il est question du pilote πλοίου πολυκώπου ἐξυπηρετοῦντος τῇ τάξει ἡγεμονίας Θηβαΐδος [9]; dans un quatrième enfin, de l'année 372, adressé à deux ὀφφ(ικιαλίοις) τάξεως ἡγεκονίας Θηβαΐδος, il est question de l'ἡγεμονικὴ τάξις [10]. A maintes reprises les textes hagiographiques emploient τάξις et *officium*; notamment le procès-verbal inséré dans les Actes des saintes Agape, Irène et Chionie, en 304 : ἐκ τῆς τάξεως ἀνεγνώσθη [11], et Eusèbe, qui emploie indifféremment ἡγεμονικὴ τάξις ou ἡγεμονικὸν τάγμα [12]. A

[1] C. Lécrivain, *Senatus municipalis*, dans Saglio et Pottier, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. VIII, p. 1200-1205. — [2] W. M. Ramsay, *Luke the physician*, p. 339; c'est aussi l'opinion de W. M. Calder. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6807, 13661. — [4] Le Blant, *Les actes des martyrs*, dans *Mémoires de l'Institut national de France. Acad. des inscr. et bel.-let.*, 1883, t. XXX, p. 177; les *officiales* portent aussi le nom d'*apparitores* et ici la traduction française nous met sur la voie du sens de ce mot. — [5] Paul, *Sentent.*, l. II, c. I, n. 5 : *Præsidis provinciæ officiales, quia perpetui sunt.* — [6] *Code Théodosien*, l. XI, tit. XXX, lex 59, *De appell.* — [7] *Berliner Urkunden*, t. I, p. 306, n. 3. — [8] U. Wilcken, dans *Archiv für Papyrusforschung*, t. II, p. 183-184. — [9] Grenfell et Hunt, *Greek papyri*, in-8°, Oxford, 1897, p. 81. — [10] Mitteis dans *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, 1906, t. I, n. 49, l. 1-2; n. 51, l. 1-2; n. 63, l. 3. On rencontre dans des papyrus des années 368, 375, 377, 381, 388, dans Mitteis, *op. cit.*, n. 17, 3; 20, 4; 22, 3; 34, 3; 35, 3; 52, 1; 53, 1; 64, 23; etc. — [11] *Acta SS. Agape, Irene, et Chionia*, c. III, édit. P. Franchi, p. 16, l. 11; cf. c. VI, p. 29; l. 6 : ἐὰν μηνυθείη μοι ἐκ τῆς τάξεως. — [12] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. LIV, *P. G.*, t. XX, col. 968.

ce même Eusèbe de Césarée, l'empereur Constantin écrit pour lui mander d'avertir les « chefs des Églises », évêques, prêtres et diacres, de relever les édifices chrétiens, de les agrandir, d'en bâtir de nouveaux à leur place. Eusèbe n'aura qu'à s'adresser pour obtenir les fonds nécessaires παρά τε ἡγεμονευόντων καὶ τῆς ἐπαρχικῆς τάξεως [1]. Ce n'est pas évidemment à l'administration militaire qu'Eusèbe demandera les crédits, mais à l'administration civile; c'est dans celle-ci qu'Eusèbe fit carrière de bureaucrate, et, nous dit-il, carrière méritoire. C'est là prétention de tous ses congénères : μετ' ἐπιτιμίας στρατευσάμενος.

Ils étaient là tous chamarrés de titres énigmatiques : *princeps*, *cornicularius*, *commentariensis*, *apparitor*, etc., prêts à se lancer à l'assaut des contribuables. Lactance, qui eut peut-être maille à partir avec cette engeance fiscale, nous l'a montrée à l'œuvre : *Officiorum omnium milites, vel potius carnifices, singulis adhærebant : cui prius satisfieret, incertum* [2]. Peut-être les méthodes dont usaient ces pacifiques agents à l'endroit du public leur donnaient-elles l'illusion de rivaliser de procédés avec la milice armée; mais plus simplement, ces « civils » usaient d'une métaphore rebattue de leur temps comme dans tous les temps, « ils étaient au service » ou bien « ils quittaient le service ». On les eût fort divertis, sans doute, en leur racontant que nos contemporains feraient d'eux des militaires [3].

Le fils du bouleute de Laodicée, honorablement installé en quelque administration, épousa Flavia Juliana Flaviana, fille du sénateur Gaius Nestorianus. C'est tout ce qu'il nous en dit; en demander plus serait indiscrétion. Toutefois, il est permis de remarquer que les sénateurs n'étaient pas nécessairement attachés à Rome, on en trouvait en province [4]. Rien n'indique que le beau-père et la femme d'Eugène fussent chrétiens [5].

Employé modèle, s'il faut l'en croire, Eugène faisait carrière dans l'administration sans que sa qualité de chrétien lui portât préjudice [6]. Après tant de luttes on avait abouti à la tolérance et les années qui précédèrent le retour offensif de 303 furent particulièrement calmes. Doucement assoupis dans leur besogne quotidienne, les bureaucrates envisageaient avec d'autant plus de confiance le déroulement futur de leur carrière qu'ils savaient qu'on les dispenserait d'accomplir les sacrifices rituels auxquels répugnait leur conscience [7]. Est-ce à dire qu'ils pouvaient s'élever jusqu'aux premiers échelons? On n'en a aucun indice [8]. Quand Eusèbe nous apprend qu'une certaine ville de Phrygie, qu'il ne nomme pas, avait tous ses magistrats chrétiens : πάντες οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες, λογιστής τε αὐτὸς καὶ στρατηγὸς σὺν τοῖς ἐν τέλει πᾶσι καὶ ὅλῳ δήμῳ, χριστιανοὺς σφᾶς ὁμολογοῦντες κ. τ. λ. [9], il ne nous permet pas de comparer un maire et ses adjoints à un préfet. Quelques personnages ont pu parvenir à faire carrière, quoique chrétiens, et à s'élever assez haut [10], mais il serait plus qu'impossible de prouver que ce n'était pas au moyen d'un compromis que les esprits entiers nommeraient apostasie.

Quand fut promulgué l'édit de persécution de Dioclétien, 24 février 303, Eugène trouva moyen d'échapper à ses dispositions rigoureuses. L'édit était cependant positif; il dépouillait les chrétiens de leurs charges et dignités : *...ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate* [11]. Par quelle subtilité parvenait-on à esquiver ces mesures? Nous l'ignorons, mais les habiles furent finalement acculés par un édit de Maximin Daïa. Lequel? « Peut-être l'un de ceux qu'Eusèbe date des premiers mois de 306 : « Des lettres du tyran furent expédiées alors pour la première fois, ordonnant que tous et chacun sans exception fussent, par le ministère et le zèle des magistrats des villes, contraints de sacrifier [12]. » L'édit dont parle l'épitaphe d'Eugène est plus étroit encore, puisque les fonctionnaires chrétiens y sont contraints de sacrifier et n'ont pas la faculté de se retirer du service, θύειν καὶ μὴ ἀπαλλάσεσθαι τῆς στρατείας. On rapprochera ces termes de ceux d'un édit de Licinius signalé par Eusèbe : Licinius ordonne que les fonctionnaires soient révoqués, chassés du service, s'ils refusent de sacrifier, τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας ἡγεμονικῶν ταγμάτων ἀποβάλλεσθαι, εἰ μὴ τοῖς δαίμοσιν αἱροῖντο θύειν, παρεκελεύετο [13]. Ce qui donne à croire que, rentrés dans la vie privée, dépouillés de leurs dignités, ils seront du moins libres de rester chrétiens. Maximin, au contraire, ne veut pas qu'ils quittent le service, et il veut qu'ils sacrifient. C'est à cet édit de Maximin qu'Eugène refuse d'obéir [14]. Il lui en coûte des tortures, probablement la question, sous le gouverneur Valerius Diogenes, *præses provinciæ Pisidiæ* [15], et peut s'estimer heureux de démissionner de son emploi sans avoir apostasié sa foi. Ainsi cet Eugène est vraiment un homme habile. Il est bien né, bien marié, bien installé en quelque prébende administrative. La persécution survient, qui impose l'apostasie ou la mort et interdit la démission; Eugène s'arrange pour garder la foi et la vie et prendre sa retraite. Il a bien gagné un peu de repos, qu'il prend à Laodicée, il s'y plaît et il y plaît, les fidèles l'élisent pour évêque.

[1] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. II, c. XLVI, *P. G.*, t. XX, col. 1024. — [2] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XXXI, édit. Brandt, p. 208; ce pamphlet fut écrit en 314. — [3] A l'origine, ces administrations avaient été militaires, mais le souvenir même s'en était perdu et les vocables qu'on retenait dans ces bureaux très pacifiques n'avaient de militaire que l'apparence; c'est ainsi que les employés étaient désignés sous les noms de *milites*, *militia*, *cohortalis*, *cohortalina militia*. — [4] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 29. — [5] Il est probable que Flaviana était morte quand Eugène libella son épitaphe, dans laquelle il ne songe d'abord qu'à sa propre sépulture et ensuite « à l'élite de sa famille », sans faire aucune mention de sa femme. — [6] Dans l'armée il semble que la situation fut plus épineuse, à raison des obligations imposées à certains grades de sacrifier en des circonstances déterminées à la divinité de l'empereur; mais, même dans l'armée, il était avec le ciel des accommodements. Précisément ce fut dans l'armée que se firent sentir, en 303, les premières rigueurs; avant d'en venir à la persécution ouverte, on préluda, comme pour y préparer les esprits, à une épuration de l'armée. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 740: οἷς καὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἐνεχείριζον ἡγεμονίας. — [8] A. Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 2e édit., t. II, p. 30, dit que les fidèles parvinrent au rang de *Statthalter*. On ne peut citer aucun gouverneur chrétien d'une province impériale ou sénatoriale avant Constantin. Cette affirmation fantaisiste n'est donc qu'une erreur à ajouter à la série de celles dont se composent chacun des chapitres d'un livre qui faillit pendant quelques années être pris au sérieux. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 768. — [10] Les deux cas individuels apportés par M. Batiffol, *op. cit.*, p. 30, nous montrent des chrétiens gratifiés d'un bel avancement; resterait à prouver que cet avancement n'avait pas été obtenu aux dépens de quelques concessions sur lesquelles on fit silence. La question est là, elle n'est que là. — [11] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XIII, édit. Brandt, p. 187; cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 744. — [12] Eusèbe, *De martyribus Palæstinæ*, c. IV, n. 8, *P. G.*, t. XX, col. 1477 : γραμμάτων τε τοῦ τυράννου τοῦτο πρῶτον διαπεφοιτηκότων, ὡς ἂν πανδημεὶ πάντας ἁπλῶς μετ' ἐπιμελείας καὶ σπουδῆς τῶν κατὰ πόλεις ἀρχόντων θύειν. — [13] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. LIV, *P. G.*, t. XX, col. 968; cf. *Martyrium S. Theagenis*, dans *Anal. boll.*, t. II, p. 206; *Edictum... Licinii exiit... ut omnes in quocumque essent officio militantes ad sacrificia vocarentur.* — [14] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 31. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6807, 13661.

Après avoir été fonctionnaire modèle, Eugène devient évêque modèle, c'est lui qui nous l'apprend; ses diocésains ne nous ont pas donné leur opinion. Quoi qu'ils en aient pensé, ils ont gardé leur pasteur un quart de siècle au moins; car c'est après vingt-cinq années d'épiscopat qu'il prit fantaisie au saint homme de se rendre justice en son épitaphe. Comme l'édit qui décida Eugène à s'éloigner de l'administration ne peut prendre place qu'entre 306 et 313, qu'il a passé quelque temps à Laodicée à se remettre de ses émotions et qu'il a déjà rempli vingt-cinq années d'épiscopat, l'épitaphe nous amène au plus tôt vers 332 à 339. On pourrait se demander pourquoi Eugène ne représentait pas l'Église de Laodicée en 325 au concile de Nicée, mais on n'a aucune raison à en donner, sinon que son absence est dûment constatée [1].

Pendant ce quart de siècle d'épiscopat « avec grand mérite », μετὰ πολλῆς ἐπιτιμίας, Eugène construisit sa cathédrale. La persécution de 303 avait imposé la démolition des édifices du culte chrétien et, sauf un très petit nombre peut-être, ils n'auront pu échapper à leur sort funeste. La paix de l'Église amena un essor curieux de constructions; parmi les temples relevés alors, se trouva celui de Laodicée. Eugène y mit tout son cœur. Si on en juge par ce qui s'est passé ailleurs, on peut induire que ce fut sur l'emplacement de l'édifice détruit que s'éleva la basilique nouvelle; en effet, l'évêque l'a rebâtie ἀπὸ θεμελίων, depuis les fondations, ce qui ne veut pas dire qu'il se soit contenté de relever les murailles sur l'ancien plan : toutes ces basiliques constantiennes visaient à la grandeur et l'accroissement du nombre des fidèles dans les communautés imposait l'adoption de plans agrandis. La partie sacrée, le sanctuaire, la confession, sera demeurée immuable, le reste s'élargit à raison des besoins nouveaux [2]. L'évêque pourvut aux aménagements alors tenus pour indispensables à l'entour d'une basilique, c'est ce qu'il appelle le « décor [3] ». C'est ici qu'a pu s'exercer sa part d'innovation, car avant la paix de l'Église, ces installations étaient nécessairement restreintes et souvent même entièrement inconnues, mais des conditions nouvelles révélaient des besoins nouveaux.

En avant de la basilique relevée, restaurée, Eugène éleva un atrium quadrilatéral à portiques, dont un des côtés s'appuyait à la façade de l'église. Il en a été ainsi parce que son texte l'indique à peu près clairement et que les constructions similaires de cette époque ne permettent guère d'en douter [4]. Ces portiques étaient ornés de peintures, d'incrustations [5] en marbre. Ce qui montre assez que c'est bien de l'atrium qu'il est question dans la pensée de l'évêque Eugène, c'est qu'il mentionne l'ὑδρεῖον, la fontaine ou canthare (voir ce mot), dont la présence est réglementaire dans l'atrium; enfin le porche, πρόπυλον; on voit qu'il est toujours question des abords de la façade. Ce qui suit est plus vague, il s'agit de « tous les travaux des tailleurs de pierres »; comment y découvrir le fait que l'édifice est totalement en pierre sans plafonds de charpente? Comme il s'agit de divination, il est malaisé de pousser la discussion jusqu'à l'humble détail; toutefois, si la basilique n'avait pas de plafond en charpente, c'est qu'elle n'avait pas de couverture, car d'une voûte en pierres ou d'une coupole, à cette date, dans cette contrée, il n'est naturellement pas question. Les artifices ingénieux, mais mesquins, au moyen desquels les bâtisseurs syriens couvraient en pierres les maisons et les basiliques étaient inapplicables à Laodicée du Lycus. Les travaux des tailleurs de pierres sont probablement les constructions qui avoisinaient l'édifice, c'est-à-dire maison de l'évêque, dépendances, communs, etc.

Ayant fini sa tâche et gouverné vingt-cinq ans son Église, l'évêque s'avisa qu'il était âgé et peu éloigné de son terme. Il se fit préparer un tombeau consistant en un sarcophage gardé par une balustrade, et rédigea son épitaphe, soucieux peut-être d'épargner à son clergé le soin de le louer comme il entendait l'être. Il était dit qu'il n'aurait pas tout prévu, il ajouta une clause finale de quelques mots, déclarant l'appartenance de sa tombe « à l'élite de sa race », probablement ses enfants. Ceux-ci auraient le devoir d'entretenir et de garder la place funèbre, mais rien n'indique qu'ils eussent licence de venir y reposer à leur tour et à quelles conditions, ni quelles pénalités ils pourraient requérir contre les violateurs éventuels du tombeau. Ces lacunes sont remarquables, parce que les hommes du IVe siècle prenaient au contraire grand soin de mentionner les futurs compagnons qu'ils admettaient à partager leur sépulture. Est-ce ignorance, est-ce dédain pour les usages reçus ou pour les lois existantes, est-ce malice à l'égard du fisc, frustré de la perspective d'une amende à recueillir?

H. Leclercq.

EUGYPPIUS. Cet Africain nous intéresse à plusieurs titres. Cassiodore recommandait la lecture de ses œuvres : Eugyppius *quem nos quoque vidimus, virum quidem non usque adeo sæcularibus literis eruditum, sed scripturarum divinarum lectione plenissimum* [6], et, ce disant il ne fait allusion qu'au commentaire sur saint Augustin. Commentaire est trop dire, il ne s'agit que d'un extrait, ce qui semble justifier assez peu la remarque : *generat etiam hodieque catholica Ecclesia viros illustres*. L'intérêt principal de cette compilation est peut-être moins en elle-même que dans un précieux manuscrit qui nous l'a conservée et qui appartient à la première moitié du VIIIe siècle [7]. Ce manuscrit est incomplet. Il ne contient que le prologue (fol. 1), la table des chapitres (fol. 8) et les soixante-dix-sept premiers chapitres de l'ouvrage, moins la fin du chapitre XXIX, les chapitres XXX-XLI, le commencement du chapitre XLII, la fin du chapitre LXXV et le commencement du chapitre LXXVI. Ces lacunes tiennent à la perte des cahiers VI-VIII (entre les feuillets qui sont aujourd'hui cotés 49 et 50), à celle d'un feuillet qui était placé entre les feuillets actuels 91-92, et à celle des cahiers XV et suivants. L'ordre des onze cahiers qui subsistent est indiqué au bas de la dernière page de chaque cahier, par les chiffres I-V, VIII-XIIII. Aux cinq premières signatures (fol. 8 v°, 12 v°, 20 v°, 35 v° et 49 v°), le numéro d'ordre est précédé de la lettre Q, initiale du mot

[1] H. Gelzer, H. Hilgenfed et O. Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina*, in-16, Lipsiæ, 1898, p. LXIII. — [2] Pour les chrétiens de cette époque, l'emplacement de la confession marquait le lieu sur lequel devait s'élever l'église, mais celle-ci se développait, poussait des membres nouveaux à mesure des besoins, tout en demeurant la même; c'est ce qu'exprime Eugène, qui est bien convaincu qu'il n'a fait autre chose que de relever ce qui était tombé tout entier : καὶ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν ἀνοικοδομήσας ἀπὸ θεμελίων. Bâtir une basilique nouvelle ne s'entendait que lorsqu'un sanctuaire nouveau était créé. — [3] Καὶ συντάντα τὸν περὶ αὐτὴν κόσμον. — [4] Eugène parle de portiques et de quadruples portiques, τοῦτ' ἐστιν στοῶν τε καὶ τετραστόων. Peut-être, ainsi qu'on le remarque dans quelques églises syriennes, y eut-il un ou deux portiques appuyés sur les faces latérales de la basilique. — [5] Pour ces κεντήσεις, M. Ramsay propose des ornements de bois ajouré; mais dans ces contrées le bois jouait un rôle restreint, mieux vaut y voir avec M. Batiffol des incrustations de marbre, des mosaïques murales. — [6] Cassiodore, *Instit. div.*, c. XXIII, *P. L.*, t. LXX, col. 1137; cf. M. Büdinger, *Eugipius, eine Untersuchung*, dans *Sitzungsberitchte d. Akad. d. Wissensch.*, 1878, t. XCI, p. 793-814; in-8°, Wien, 1878. — [7] L. Delisle, *Notice sur un manuscrit mérovingien contenant des fragments d'Eugyppius, appartenant à M. Jules Desnoyers*, in-4°, Paris, avril 1875.

quaternio. Le même mot est exprimé par une note tironienne sur les fol. 55 v°, 83 v° et peut-être 93 v°. Il y a beaucoup d'irrégularité dans le nombre des feuillets de chaque cahier. On en compte 15 au cahier IV, 14 au cahier V, 10 au cahier XIII (il y en avait 11 à l'origine), 8 aux cahiers I, III, X et XII, 6 aux cahiers IX, XI, et XIII, 4 seulement au cahier II, comme le constate une note très ancienne ajoutée au bas du fol. 12 v° : *Quaternio iste quatuor folia habet* [1]. C'est principalement à cause de la variété des écritures que ce manuscrit est remarquable : nous l'avons déjà étudié à ce point de vue. Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot ÉCRITURE, col. 2019, fig. 3958.

Eugyppius était abbé du monastère de *Castellum Lucullanum*, près de Naples [2]. Nous savons par Fulgence de Ruspe qu'il s'y trouvait un atelier de copistes : *Libros, sicut præcepisti ad Monimum datos, in quaternionibus destinavi... Obsecro ut libros quos opus habemus, servi tui describant de codicibus vestris* [3]. Un atelier de copistes suppose une bibliothèque bien fournie et, en effet, nous lisons sur un manuscrit d'Epternach : *Bibliotheca Eugipa præspiteri;* il contenait la version originale des évangiles par saint Jérôme et fut collationné en 558 [4]. Un manuscrit de Cluny [5], du IX^e^ siècle, renferme les lettres de saint Augustin et, au fol. 76 verso, inséré hors de sa place, une série de poésies de Nole. A la fin du manuscrit, fol. 156, on lit cette note : *Legi Facistus juxta mendosum exemplar in Severinæ. Deo gratias. Explicit.* Cette note n'est pas du correcteur de ce manuscrit, mais elle reproduit une note d'un exemplaire plus ancien. J.-B. De Rossi corrige ainsi et à bon droit : *Legi Faustus juxta mendosum exemplar in Severini* [6], peut-être *in monasterio Severini* ou bien *in oratorio S. Severini*, ce que nous lisons vers le même temps dans la correspondance de saint Grégoire le Grand [7].

Le *castrum* ou *castellum Lucullanum* reçut en 488 le corps d'un personnage renommé pour sa sainteté, Séverin, abbé de Faviana, dans le Norique. Cette circonstance et l'accueil favorable accordé à la Vie d'un moine appelé Bassus, laquelle avait été composée par un laïque, engagèrent l'abbé Eugyppius à s'essayer lui aussi dans l'hagiographie. Eugyppius (comme tous les hagiographes!) ne songeait qu'à prendre des notes pour lui-même et à rendre service à ses amis en les leur communiquant, car il jugeait que les faits merveilleux de la vie de Séverin ne devaient pas tomber dans l'oubli. L'auteur laïque de la Vie de Bassus ne demandait que des matériaux, qu'il se chargeait de mettre en œuvre, et Eugyppius composa à son intention un *commemoratorium* de la vie du saint, dont il puisa les éléments dans les récits quotidiens des moines âgés et dans les traditions recueillies par lui-même. Son butin ramassé, le bon Eugyppius connut la subtile tentation d'écrire et ne put se résoudre à confier l'œuvre à la plume d'autrui. Ce laïque, pensa-t-il, écrit correctement, cela ne vaut rien, et les illettrés auront peine à le comprendre. En conséquence, il s'adressa, l'hommage n'avait rien de flatteur, au diacre Paschase, qui déclina l'offre en une lettre charmante, d'une fine ironie, dans laquelle il assure que l'éloquence ne saurait rien ajouter au *commemoratorium* et qu'Eugyppius lui-même est seul capable de réussir un morceau destiné à l'auditoire d'illettrés qu'il lui souhaite. On n'est pas plus onctueux et plus impertinent. Si Eugyppius vit la malice, il ne s'en vanta pas; ses matériaux risquaient de lui rester pour compte, il entama donc la *Vita Severini*.

Il faut lui en savoir gré, car il a su faire de cette biographie un document des plus importants pour l'histoire des migrations des peuples au V^e^ siècle [8]. Il n'est pas question de la patrie et de la naissance de Séverin, qui n'en parlait jamais, mais, à en juger par son langage (*loquela*), il était latin et l'amour de l'ascétisme l'avait entraîné vers l'Orient. A son retour, et c'est par là que la Vie débute, il arrive dans la petite ville d'Asturis, non loin de la Norique Ripensis et de la Pannonie, pendant les années agitées qui suivirent la mort d'Attila. Ses exhortations, ses prédictions sont dédaignées. Les merveilles se suivent désormais, entremêlées de prophéties, de miracles, mais sans abus, car c'est le mérite reconnu d'Eugyppius d'être bien informé, précis et sobre de merveilleux.

H. LECLERCQ.

EUKHAÏTA. Eukhaïta (Paphlagonie), ensuite Théodoroupolis, aujourd'hui Zapharambolou (vilayet de Kastambolou).

Copie d'une inscription qui était dans l'église de Ἅγιος Στέφανος. La pierre a disparu.

ΣΩΤΗΡ ΦΑΝΕΙΣ ΣΤΕΦΑΝΕ ΑΛΓΕΙΝΩΝ ΠΟΝΩΝ
ΛΑΙΟΥ ΓΟΝΑΤΟΣ ΚΑΙ ΠΟΔΟΣ ΟΙΚΤΡΑΣ ΦΙΛΗΣ
ΘΕΙΟΝ ΝΑΟΝ ΔΩΡΟΥΜΑΙ ΚΛΕΙΝΗΙ ΤΗΙ ΠΟΛΕΙ
ΤΟΥ ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΚΡΑΝΤΟΡΟΣ ΠΑΛΑΙΦΑΤΟΥ
ΔΩΡΟΥΜΕΝΗ ΛΗΦΘΕΝΤΑ ΔΩΡΟΝ ΣΟΝ ΠΟΔΑ
ΑΥΤΩΙ ΜΕΝΕΙΝ ΣΥΣΣΗΜΟΝ ΑΛΗΣΤΟΥ ΜΝΕΙΑΣ
ΒΣ ΕΥΔ ΦΙΕ ΘΑΡΓ

Σωτὴρ φανείς, Στέφανε, ἀλγεινῶν πόνων
λαιοῦ γόνατος καὶ ποδὸς οἰκτρᾶς φίλης,
θεῖον ναὸν δωροῦμαι κλεινῇ τῇ πόλει
τοῦ Θεοδώρου, κράντορος παλαιφάτου,
δωρουμένη ληφθέντα δῶρον σὸν πόδα
αὐτῶι μένειν, σύσσημον ἀλήστου μνείας

« O saint Étienne! toi qui visiblement m'a sauvée des cruelles douleurs que je souffrais, moi, ta misérable

[1] L. Delisle, *Notice sur un manuscrit mérovingien contenant des fragments d'Eugyppius, appartenant à M. Jules Desnoyers*, in-4°, Paris, avril 1875, p. 6. Ce manuscrit est entré depuis dans les collections Pierpont-Morgan. — [2] *Castello dell'Ovo*; cf. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia*, t. II *b*, p. 171 sq. Au X^e^ siècle, le *castrum Lucullanum* fut délaissé et le *monasterium S. Severini et Sosii* transféré dans la ville de Naples. On en possède deux hymnaires du XI^e^ siècle : 1° *cod. Vaticanus lat. 7172*; 2° *cod. Parisinus lat. 1092*; cf. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XIV, p. 5-143; U. Chevalier, *Poésie liturgique*, t. I, n. 117-229. — [3] Fulgence de Ruspe, *Epist.*, V, *P. L.*, t. LXV, col. 348. — [4] Bibl. nat., ms. *lat. 9389*, fol. 222 v°, du VIII^e^ siècle; cf. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, pl. XIX, n. 8; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, in-8°, Paris, 1893, p. 52 sq.; Wordsworth, *Novum Testamentum*, t. I, p. XI sq., 706 sq. — [5] Bibl. nat., nouv. acq. lat., *1443*; cf. L. Delisle, *Fonds de Cluny*, p. 58 sq. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II *a*, p. 185; cf. Galante, *Mem. dell' antico cenobio Lucullano di S. Severino*, in-8°, Napoli, 1869, p. 35; L. Traube, *Grundlagen der Handschriftenkunde*, dans *Vorlesungen und Abhandlungen*, München, 1909, t. II, p. 108-109. — [7] *Epist.*, lib. X, c. XIX, — [8] Bollandus donna la *Vita S. Severini*, dans les *Acta sanctorum*, t. I (1643); c'est assez dire que son texte a un intérêt presque exclusivement bibliographique. Deux éditions critiques furent données par P. Knöll, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. IX *a*, p. I-XXXII; *b*, p. I-XVI, en 1886; cf. E. Misset, dans le *Bulletin critique*, t. VI, p. 331-332; et par Sauppe, dans *Monumenta Germaniæ historica, Auct. antiq.*, 1877, t. I *b*, p. I-XX; cf. G. M. dans *Revue critique*, 1879, II^e^ série, t. VII, p. 441-442. Enfin par Th. Mommsen, *Eugippii Vita Severini*, dans *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, in-8, Berolini, 1898; cf. le même, *Eugippiana, Sauppe contra Knöll*, dans *Hermès*, 1897, t. XXXII, p. 454-468; 1898, t. XXXIII, p. 160-167. On trouvera un résumé précis et plus clair que l'exposé de Mommsen, dans *Analecta bollandiana*, 1898, t. XVII, p. 475-476, et un récit de la vie, dans A. Baudrillart, *Saint Séverin, apôtre du Norique (453-482)*, in-8°, Paris, 1908, en tenant compte de Th. Sommerlad, *Wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen*. Part. II : *Die Lebenbeschreibung Severins als kulturgeschichtliche Quelle*, in-8°, Leipzig, 1903; A. Poncelet, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. XXIII, p. 495-496; H. Moretus, dans même revue, 1908, t. XXVII, p. 465-467.

amie, dans le genou gauche et dans le pied, je fais don de ce temple divin à la glorieuse ville de Théodore, l'illustre guerrier. Et ton pied que j'avais reçu moi-même en cadeau, je le donne à cette église, afin qu'il y reste et que l'on s'en souvienne à jamais. »

Cette inscription a pour auteur l'impératrice Eudocie, femme de Théodose II; elle fait allusion à un épisode connu du voyage accompli par cette princesse en Palestine, en 438 [1]. Pendant son séjour à Jérusalem, Eudocie assista à la dédicace d'un oratoire dans le monastère élevé par sainte Mélanie [2] et s'y démit le pied, que sainte Mélanie lui remit, dit-on, sans douleur, ce qu'on regarda comme un miracle. L'inscription nous apprend qu'Eudocie ne partageait pas cette manière de voir, elle gardait un souvenir cuisant « des cruelles douleurs de son genou gauche et de son pieds », dont elle attribuait le soulagement et la guérison, pas du tout à sainte Mélanie, mais à saint Étienne, auquel l'impératrice témoignait vers ce même temps sa dévotion par la construction d'une basilique à Jérusalem.

La dispersion des reliques de saint Étienne est une histoire encore mal connue; on sait qu'on trouvait ces reliques à Minorque, en 417; à Uzale en Afrique, en 418; à Calame également en Afrique, peu de temps après; à Hippone, en 424, etc. [3]; l'évêque Juvénal de Jérusalem envoya à Théodose II la main du premier martyr, les chroniqueurs ne disent rien du pied. Si on s'en tient au texte de l'inscription, c'était à Eudocie elle-même que le pied avait été offert en présent, vraisemblablement pendant son séjour à Jérusalem, elle disposa de cette relique en faveur de l'église d'Eukhaïta. A la rigueur, l'inscription ne prouve pas que l'itinéraire de l'impératrice l'ait amenée de Jérusalem à Constantinople en passant par Eukhaïta, le fait est néanmoins possible et vraisemblable.

Eukhaïta était une simple bourgade, qui se développa à cause et autour du *martyrium* de saint Théodore le Soldat, un des grands saints militaires de l'Église grecque; le nom de Θεοδώρου πόλις a pu être employé dès le v[e] siècle, ce n'est toutefois qu'au x[e] qu'il a remplacé Εὐχαΐτα [4]. En tout cas, dès le v[e] siècle, l'établissement religieux d'Eukhaïta servait de lieu d'exil, peut-être aussi de lieu de refuge. Le premier évêque connu n'est que de la fin du vii[e] siècle [5], mais il est possible que, dès le temps de Justinien, il y eût là un évêché indépendant du métropolitain d'Amasia, relevant directement du patriarche de Constantinople.

Les abréviations ΒΣ et ΕΥΔ, que donne la copie pour la dernière ligne, sont suspectes : ΦΙΕ (=515) est inexplicable : ΘΑΡΓελιον est étrange [6].

H. Leclercq.

EULALIE DE MÉRIDA ET DE BARCELONE (LES SAINTES). — I. Les deux Eulalie. II. L'hymne de Prudence. III. La passion d'Eulalie de Mérida. IV. La liturgie. V. L'hymne de Quirice. VI. Les passions. VII. Sainte Eulalie de Barcelone et la liturgie wisigothique. VIII. La fête de sainte Eulalie de Barcelone. IX. Les témoignages espagnols. X. Les témoignages étrangers. XI. Cantilène de Sainte-Eulalie. XII. Épigraphie.

I. Les deux Eulalie. — Le culte de deux saintes martyres espagnoles nommées Eulalie est atttesté par tous les monuments de la liturgie mozarabe; la réalité de ces deux personnages reste toutefois un sujet de discussion. Eulalie de Mérida et Eulalie de Barcelone sont fêtées respectivement le 10 décembre et le 12 février; mais, à part cette distinction, les récits des deux supplices sont si semblables dans toutes leurs circonstances, les témoignages en faveur de la vierge de Mérida si décisifs, ceux relatifs à son homonyme si discutables que la martyre de Barcelone est tenue depuis longtemps en suspicion. Vincent de Beauvais [7], le premier, opinait pour l'identification; il ne pouvait admettre qu'à la même époque, deux saintes de même nom aient subi des supplices à peu près identiques. Il s'expliquait une répétition dans le martyrologe, à moins que, ajoutait-il sans beaucoup y croire, *duæ fuerint ejusdem nominis in eadem provincia passæ et in eadem persecutione*. Cette distinction avait dû paraître invraisemblable à des auteurs anciens, hagiographes du viii[e] siècle et liturgistes du ix[e], qui ne l'ont pas admise.

Reprise de nos jours, après maintes discussions peu convaincantes dans le passé, la question des deux Eulalie, étudiée d'une façon toute positive, avec un soin minutieux de déterminer la dépendance des divers documents qui entrent en ligne de compte et de fixer leur chronologie, s'offre à nous sur la plupart des points appuyée de conclusions nouvelles, claires, solides et qui ne laissent plus guère de doute sur le résultat final de la controverse [8]. C'est cette remarquable étude que nous allons suivre et citer le plus souvent [9].

Dès le iv[e] siècle, l'existence de sainte Eulalie de Mérida est attestée par une série de documents d'une autorité irrécusable. C'est d'abord l'hymne iii du *Peristephanon* de Prudence; au siècle suivant, la *Continuatio chronicorum Hieronymianorum*, d'Idace, évêque de Lamégo [10]; au vi[e] siècle, le chapitre xc du *De gloria martyrum*, de Grégoire de Tours [11]; au vii[e] siècle, les *Vitæ et miracula patrum Emeritensium* du diacre Paul de Mérida [12] et l'*Historia Gothorum* d'Isidore [13]; à différentes époques, les inscriptions — sur lesquelles le nom d'Eulalie figure d'ailleurs sans déterminatif — les listes de reliques, les martyrologes, notamment l'hiéronymien et celui de Carthage, la liturgie wisigothique, la passion d'Eulalie et celles de différents saints [14], mentionnent la martyre de Mérida et attestent l'expansion de son culte.

[1] Sur ce voyage, sa date et les occupations qui le remplirent en partie, voir *Dictionn.*, t. v, au mot Étienne. — [2] Sainte Mélanie la Jeune avait bâti un oratoire dédié à saint Étienne dans le monastère d'hommes élevé par elle à Jérusalem. Cf. *S. Melaniæ junioris acta græca*, n. 63, dans *Anal. bolland.*, 1903, t. xxii, p. 45; dans le monastère de femmes du mont des Oliviers, elle éleva également un oratoire, *ibid.*, n. 48, 57, dans *Analecta bolland.*, 1903, t. xxii, p. 33, 41; l'incident relatif à la foulure du pied, est relaté, *ibid.*, n. 58, p. 41, et dans la Vie latine de Gérontius, éditée par le cardinal Rampolla. — [3] A Osen en Portugal; à Synice et Audure près d'Hippone; en Gaule; en Italie, les premières reliques de saint Etienne furent apportées de Constantinople sous le pape Pélage II; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. ii, p. 28; Ch. Diehl, *Étude sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568-571)*, in-8°, Paris, 1888, p. 261. — [4] En 535, la novelle XXVIII[e] de Justinien range Eukhaïta parmi les *anciennes cités* de la province d'Hélénopont. — [5] Le Quien, *Oriens christianus*, t. i, p. 543 sq. — [6] Thargélion, nom de mois athénien; était-il en usage dans la région? Quant à 515, ce ne peut être la date de l'ère chrétienne, alors inconnue, ni la date d'une ère locale. G. Doublet, *Inscriptions de Paphlagonie*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, t. xiii, p. 249-299, n. 1. — [7] *Speculum historiale*, l. XIII, c. cxxiii. — [8] H. Moretus, *Les saintes Eulalie*, dans *Revue des questions historiques*, 1911, t. lxxxix, p. 85-119; cf. P. Poncelet, dans *Analecta bollandiana*, 1911, t. xxx, p. 478-499. — [9] Les passages entre guillemets, sans références, sont empruntés à la dissertation du P. Moretus. — [10] *Hydacii Lemici continuatio chronicorum hieronymianorum*, dans *Monum. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. xi, p. 21, n. 90; p. 30, n. 183. — [11] *Monum. Germ. hist., Script. rer. merov.*, t. i, p. 548-549. — [12] *Acta sanct.*, nov. t. i, p. 316-338. — [13] *Monum. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. xi, p. 280, n. 32. — [14] Cf. *Vita S. Waningi*, dans *Acta sanct.*, jan. t. i, p. 591 c; *Vita S. Fructuosi Bracariensis archiepiscopi*, dans *Acta sanct.*, april. t. ii, p. 433, n. 10.

Il faut, au contraire, attendre le VII[e] siècle pour rencontrer le nom de sainte Eulalie de Barcelone; mais à partir de cette époque, on peut le relever dans l'hymne de Quirice, dans les passions de la sainte, dans la liturgie mozarabe, enfin, au IX[e] siècle, dans Euloge de Cordoue.

C'est donc par la martyre de Mérida qu'il convient d'aborder cette étude; les textes qui nous parlent d'elle se divisent en deux catégories : 1° l'hymne de Prudence; 2° la passion et la liturgie wisigothique.

II. L'HYMNE DE PRUDENCE. — A défaut d'une passion contemporaine de l'événement, le plus ancien document relatif à la martyre est l'hymne composée vers l'an 400, c'est-à-dire moins d'un siècle après le supplice tel que les détails ont pu en être transmis à un compatriote de la sainte. Malgré sa haute valeur documentaire, il est superflu de dire que ce récit n'est, ni par sa forme ni par son intention, une pièce *historique*. En voici la trame : « Eulalie était née à Mérida, d'une famille noble; lorsqu'éclata la persécution, elle avait douze ans, et déjà la jeune fille aspirait au martyre. Inquiets de ces dispositions, ses parents l'emmenèrent à la campagne, dans une retraite éloignée de la ville. Mais la courageuse enfant, trompant leur vigilance, s'enfuit de nuit, et, après avoir parcouru à vive allure une longue distance, elle se présenta dès le matin devant le juge, menaçante et l'insulte aux lèvres. Pour la calmer, le préteur essaie en vain les caresses et les menaces. Pour toute réponse, il reçoit des crachats au visage. Sur son ordre, deux bourreaux fustigent la sainte sur la poitrine, lui déchirent les côtes à coups d'onglets et lui mettent les os à nu. Sans une larme, sans un gémissement, l'indomptable martyre compte ses blessures et, dans un saint enthousiasme, chante les louanges de Dieu. On lui promène des torches autour des reins; les flammes lui brûlent les côtes et l'estomac; bientôt ses cheveux flambent, et la sainte rend l'âme en aspirant les ardeurs du bûcher. Au temps de Prudence, on voyait à Mérida le tombeau de sainte Eulalie; une basilique de marbre y avait été édifiée, et le peuple honorait la jeune martyre. »

Quelques réminiscences virgiliennes ont été relevées dans ce poème [1] et paraissent dès lors d'une historicité un peu sollicitée. Par exemple lorsque Prudence montre Eulalie qui *terruit aspera carnifices* (13) et qui *turbida frangere bella parat et... femina provocat arma virum* (33-35); souvenirs de Camille, *aspera virgo* (*Æn.*, XI, 664, et VII, 805), qui méprise les jeux de l'enfance. Et encore, de cette même Camille : *paulatim exsolvit se corpore lentaque colla et captum leto posuit caput* (XI, 829), et d'Eulalie : *colla fluunt abeunte anima;* en sorte qu'il est difficile de déterminer quelle réalité historique ces expressions poétiques servent à déterminer.

Outre cette observation, on en peut faire une autre plus importante. L'hymne de Prudence sur sainte Eulalie présente des réminiscences évidentes de l'hymne attribuée à saint Ambroise et dédiée à sainte Agnès. Toutes deux sont âgées de douze ans, simple coïncidence peut-être, mais il n'en est plus de même sans doute quand on nous représente Eulalie cachée à la campagne par ses parents, *pia cura parentis* (v. 11 sq.), et Agnès : *metu parentes territi claustrum pudoris auxerant;* de même, la fuite des deux fillettes : *fores sine teste movet septaque claustra fugax aperit* (v. 43) et *solvit fores custodiæ;* leur attitude devant le juge : *superba tribunal adit* (v. 64-65) et *sponte trucis calcasse minas rabiemque tyranni* du poème damasien à sainte Agnès; enfin les deux jeunes martyres pudiquement voilées de leurs longs cheveux : *crinis odorus ut in jugulos* ‖ *fluxerat involitans humeris,* ‖ *quo pudibunda pudicitia* ‖ *virgineusque lateret honos* (v. 151 sq.), et dans le poème damasien : *urere cum flammis voluisset nobile corpus* ‖ ... ‖ *nudaque profusum crinem per membra dedisse* [2]. « De pareilles analogies, pour surprenantes qu'elles soient, ne permettent peut-être pas d'affirmer, sur ces seuls indices, que ces œuvres dépendent directement l'une de l'autre; mais leurs caractères communs dénotent assurément qu'elles n'ont pas été écrites seulement d'après des traditions précises, mais aussi d'après une même conception du martyre d'une jeune vierge. Ce procédé de développement explique fort bien une caractéristique assez remarquable de l'hymne de Prudence, nous voulons parler de l'absence de tout nom propre — hormis naturellement ceux d'Eulalie et de Mérida — et de la pénurie de détails précis. Ni sur la famille de la sainte, ni sur la personnalité du juge, ni sur la procédure, la sentence et son exécution, ni sur l'attitude de la foule, nous n'apprenons rien de circonstancié. La nature lyrique de cette poésie ne suffit pas à justifier une aussi persistante imprécision.

« Au surplus, deux détails corroborent notre défiance. Lorsque la sainte, dans un héroïque transport, s'échappe de la retraite où ses parents s'étaient réfugiés, elle parvient à surmonter d'énormes obstacles. Elle eut à parcourir, seule (*Nocte fores sine teste movet,* v. 43), durant une nuit (*Et licet horrida nox sileat,* v. 49) d'hiver (*Ecce nivem glacialis hyems ingerit,* v. 176-177), une longue distance (*Abdita rure et ab urbe procul,* v. 38; *Millia multa prius peragit,* v. 62), à travers une région impraticable et couverte de ronces (*Inde per invia carpit iter.* ‖ *Ingreditur pedibus laceris* ‖ *Per loca senta situ et vepribus,* v. 45-47), et pourtant, au point du jour, elle est là devant le tribunal. Comme pour expliquer les invraisemblances qu'offre ce rapide et difficile trajet, Prudence a recours à deux merveilles : la sainte est guidée par des anges (*Angelico comitata choro,* v. 48) et elle voit sa route comme en plein jour (*Licet horrida nox sileat* ‖ *Lucis habet tamen illa ducem,* v. 49, 50). Il est impossible de ne pas songer à Raphaël guidant le jeune Tobie et à la colonne de feu qui éclairait la marche du peuple hébreu à travers le désert. Ce dernier fait est, du reste, explicitement rappelé par Prudence (v. 51-56). A la fin de l'hymne, on retrouve deux traits dont la fraîche naïveté devait tenter un poète. On vit, lorsque la sainte mourut, son âme s'envoler au ciel sous la forme d'une colombe, plus blanche que la neige (v. 161-170), et son corps, abandonné sur la place publique, fut recouvert d'un manteau de neige comme d'un linceul; les éléments, sur l'ordre de Dieu, faisaient à la sainte des obsèques (v. 176-180; cf. v. 184-185). Il est bien à craindre que ces détails, d'une si délicate poésie, soient plutôt une invention poétique que l'expression d'une réalité.

« Les considérations qui précèdent nous forcent à conclure que, si précieuse soit-elle, même au point de vue historique, l'hymne de Prudence ne peut être considérée comme un document en tout point irrécusable; son imprécision et surtout les influences bibliques, liturgiques, classiques même, qu'on surprend partout, s'y opposent absolument. On ne peut dès lors en faire usage qu'avec circonspection et discernement. »

III. LA PASSION D'EULALIE DE MÉRIDA [3]. — A

[1] Pio Franchi de' Cavalieri, *Hagiographica*, dans *Studi e testi*, n. XIX, 1908, p. 134. Cf. G. Morin, *Une page inédite de saint Augustin (Sermo de die S. Eulaliæ)*, dans *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 417-419; pour mémoire : Martin, *Les vierges martyres, sainte Eulalie*, dans *Revue de la Société littéraire historique et archéologique du département de l'Ain*, 1872, t. II, p. 339. — [2] Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Roma, 1899, p. 10-20. — [3] *Bibliotheca hagiographica. latina*, n. 2700.

l'imprécision de l'hymne de Prudence succède un document où les moindres détails sont fixés et particularisés. Le père d'Eulalie se nomme Liberius, il habite la villa Promtiano [1], dans la Bétique, à trente-huit milles environ de Mérida. Eulalie a une amie, qui s'appelle Julie, deux catéchistes, les diacres Félix et Donat, un juge, Calpurnianus. La liste des supplices offre un phénomène fréquent dans les pièces hagiographiques de mauvais aloi; elle prodigue des traitements qui, appliqués à la rigueur, s'excluent nécessairement. Voici cette étrange nomenclature : fustigation du dos, brûlement, fustigation avec des verges mouillées, aspersion d'huile bouillante sur la poitrine, introduction dans un lit de chaux vive qu'on éteint, aspersion de plomb fondu, coups et écorchures avec des tessons, brûlement des genoux, emploi du sel sur les plaies, introduction dans une fournaise, promenade toute nue dans la ville, tension sur le chevalet, torches ardentes sur les côtes, crucifiement dans un brasier. L'imagination malade qui a trouvé cette énumération n'a pas songé qu'après avoir eu les genoux brûlés, on ne marche plus d'aucune façon et qu'un petit corps de treize ans ne résisterait pas à la moitié de cette série hideuse. L'auteur s'est fait un devoir d'expliquer que chacun de ces supplices laisse l'enfant insensible; c'est la meilleure explication qu'il puisse donner, puisqu'elle suffit à écarter de cette description tout caractère historique et, dès lors, cette portion du document ne relève plus de l'histoire. Les noms propres prodigués en vue de donner une apparente réalité au récit manquent leur but, puisqu'aucun d'entre eux ne peut se réclamer d'une attestation recevable. Dès lors, le document entier est suspect, sa date incertaine et les différences importantes qu'il offre par rapport à l'hymne de Prudence sont autant de motifs nouveaux de suspicion.

Deux détails réclament un instant d'attention, c'est le nom de la compagne, Julie, et du juge, Calpurnianus.

« L'existence de cette compagne, mentionnée comme martyre dans beaucoup de martyrologes, est loin d'être certaine. Prudence dit expressément qu'Eulalie partit sans être accompagnée de personne. D'autre part, en dehors de la passion, elle est citée dans le Martyrologe hiéronymien au 10 décembre, comme sainte Eulalie : *et in Spanis Juliæ virginis;* elle l'est aussi dans le martyrologe d'Adon, qui s'est inspiré de la passion, et dans Pierre de Natalibus (l. I, c. LIV), qui en fait la compagne d'Eulalie de Barcelone, décapitée comme elle le 10 décembre [2]. Le nom d'une sainte Julie se trouve encore, à côté de celui d'Eulalie, dans une inscription d'autel datant peut-être du Ve siècle, à La Morera, non loin de Zafra [3]. D'après Fiorentini et le P. Du Sollier, le nom de *Julia* ne serait qu'une déformation, due à une erreur de copiste, de *Eulalia* [4]. Certains auteurs n'ont pas hésité à accorder à sainte Eulalie de Barcelone une compagne s'appelant également Julie. L'église de Sainte-Marie de Tarrasi se glorifiait de conserver le corps de cette prétendue martyre, tout comme l'église d'Elne se prévalait de la possession des reliques de sainte Julie de Mérida [5].

« Le nom de Calpurnianus, bien qu'il se trouve déjà dans le manuscrit le plus ancien de la Passion (ms. de Turin, *D. V. 3*, du VIIIe siècle), n'est pas, comme on l'a cru longtemps, caractéristique de la légende d'Eulalie de Mérida. Le juge est appelé Dacien par l'auteur du martyrologe de Lyon et par ceux qui en dépendent, Florus, Adon, Usuard et, après eux, par Vincent de Beauvais. Ces témoignages pourraient paraître suspects. En effet, le remanieur qui composa le martyrologe de Lyon, en transformant la notice consacrée par Bède à Eulalie de Barcelone en celle d'Eulalie de Mérida, pourrait avoir repris le nom du juge dans le texte qu'il remaniait. Mais cette distraction n'est nullement prouvée, puisque, dans les actes de sainte Léocadie [6], on dit aussi que le juge qui condamna Eulalie de Mérida s'appelait Dacien. Le même nom revient dans un grand nombre de passions de saints espagnols, et notamment dans celle d'Eulalie de Barcelone [7]. »

Entre le récit de Prudence et celui des passions actuellement connues doit prendre place la notice du martyrologe lyonnais (ms. lat. *3879* de la Biblioth. nationale) [8]. Tandis que le martyrologe hiéronymien donne, au *IV id. dec.*, cette brève mention : *in hispaniis civitate almeri sanctæ eulaliæ virginis et martyris*, le lyonnais se développe ainsi : *Apud Emeritam, Hispaniæ civitatem, natale sanctæ Eulaliæ virginis : quæ, cum esset annorum tredecim, jussu Daciani præsidis plurima tormenta perpessa, novissime in equuleo suspensa et exungulata, faculis ardentibus ex utraque latere appositis, hausto igne, spiritum reddidit et, cernentibus christianis, in specie columbæ niveæ cælum petiit.*

D'une comparaison instituée [9] entre le texte de cette notice et divers extraits des passions publiées sous le nom des deux saintes, ainsi que l'hymne de Prudence, il ressort que, si le martyrologe, pour l'ordre et la nature des faits racontés, concorde en général avec le récit concernant sainte Eulalie de Mérida (ms. de Cardeña, fol. 43) [10], il faut cependant recourir à la passion de sainte Eulalie de Barcelone [11] pour retrouver le nom du préfet Dacianus, ainsi que d'autres expressions très caractéristiques. Il faut même remonter jusqu'à Prudence pour avoir le détail de la colombe *nive candidior*.

PRUDENCE, *Peristeph.*, III (*P. L.*, t. LX, col. 340-357).	*Passion de sainte Eulalie de Mérida* (Florez, *Esp. sagr.*, t. XIII, p. 398-406).	*Passion de sainte Eulalie de Barcelone* (Florez, *Esp. sagr.*, t. XXIX, p. 371-375).	*Martyrologe lyonnais* (H. Quentin, *op. cit.*, p. 162-164).
1. Germine nobilis *Eulalia*.	1. *Eulalia... virgo* beatissima, *annorum* circiter *tredecim*... dum adolescentiæ annos fuisset ingressa...	2. *Eulalia*... cum pervenisset ad pubescentes annos.	*Eulalia virgo*... cum esset *annorum tredecim*,
2. Curriculis tribus atque novem. Tres hiemes quater attigerat...			
	2. Igitur cum ab sceleratissimo Calpurniano christianis persecutio fuisset imposita...	2. *Datianus præses* adveniens civitati Barcinonensium...	jussu *Daciani præsidis*,
3. *Emeritam* sacra virgo suam. Cujus ab ubere progenita est. Ossibus ornat, amore colit.	2. Eulalia beatissima, civis et incola provinciæ Lusitaniæ, paulo longius ab urbe miliario XXX fere et VIII ultra *Emeritam*, in villa erat.	1. Eulalia sancta Barcinonensium civis et incola... morabatur cum parentibus in prædiolo proprio quod erat situm paulo longius a civitate.	apud *Emeritam* Hispaniæ civitatem,

[1] H. Florez, *España sagrada*, 1756, t. XIII, p. 399. — [2] Cf. *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2696. Pierre de Natalibus prétend suivre Adon, *ut dicit Ado*, mais il l'a fort mal compris, prenant une Eulalie pour l'autre. — [3] E. Hübner, *Inscript. hispan. christ.*, n. 57. — [4] Cf. H. Florez, *op. cit.*, t. XIII, p. 300. — [5] Pujades, *Crónica universal del Principado de Cataluña*, 1831, part. I, t. III, p. 174. — [6] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 4848. — [7] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2693-2696. — [8] H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, 1908, p. 136-221. — [9] *Ibid.*, p. 162-164. — [10] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2700. — [11] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2693.

97. Prætor ait : Rape præcipitem,
Lictor, et obrue suppliciis.

131. Nec mora carnifices gemini
Juncea pectora dilacerant.

Et latus *ungula* virgineum.
Pulsat utriusque et ad ossa secat...

149. Flamma sed undique lampadibus
In latera stomachumque furit

156. Flamma crepans volat in faciem,
Perque comas vegetata caput
Occupat, exsuperatque apicem;
Virgo citum cupiens obitum
Appetit et bibit ore rogum.

161. Emicat inde columba repens
Martyris os *nive* candidior

Visa relinquere et astra sequi :
Spiritus hic erat Eulaliæ...

4-8. Tum Calpurnianus a tergo corporis emendari jubet per officium tortoris,... catomari...

7. Tum Calpurnianus dixit carnificibus suis : *In equules* imponatur et flammis... comburatur... Et cum *in equuleo* imponeretur, extenditur, flagellatur...

7. ...Corpus puellæ, de putatis duobus militibus, *utrisque lateribus* beatissimæ martyris *suppositis* flammarum facibus jussit aduri...

8. Eulalia gloriosa in suo agone festinans ad Dominum quo celerius ire properaret, et flamma ignis ex utraque parte apposita, aperto ore suo rapuit et *hausit* incendium.

8. Quo facto, ex ore ejus *in specie columbæ*, in conspectu omnium, sanctæ martyris *spiritus* migravit ad *cælum*.

5. Præses iratus jussit eam sisti et a tergo fortiter cædi..

6. At præses ira repletus jussit *equuleum* afferri et *suspendi* eam et torqueri, quamdiu *exungularetur*...

7. Præses autem fremens, cum ira jussit militibus *faculas ardentes lateribus* ejus applicare, et pendere tandiu sanctam Eulaliam quandiu flammarum facibus exureretur...

7. Et cœpit flamma in ministros converti... Eulalia... clariori voce oravit... Completa vero oratione sua, mox extinctæ sunt faculæ illæ ardentes

7. Et sancta Eulalia emisit *spiritum : columba* ab ore ejus exiens evolavit ad *cælos*. Quod videntes populi mirabantur, inter quos *christiani* lætabantur.

plurima tormenta perpessa;

novissime in *equuleo suspensa* et *exungulata*.

faculis ardentibus ex *utroque latere appositis*,

hausto igne,

spiritum reddidit, et cernentibus *christianis in specie columbæ niveæ cælum* petiit.

Le martyrologe de Florus de Lyon reproduit intégralement le texte du martyrologe lyonnais du ms. lat. *3879*. Toutefois il y ajoute un grand nombre de notices nouvelles et sainte Eulalie se trouve au nombre de ces privilégiées; il fait même mention de sainte Julie. Le rédacteur a dû, pour rédiger ce supplément, recourir à la passion déjà utilisée et emprunter même directement un détail à Prudence, car le texte actuel de la passion ne contient rien concernant l'autel de la sainte à Mérida.

IV. La liturgie. — « Les allusions à la passion d'Eulalie qui se rencontrent dans le bréviaire et le missel wisigothiques ne permettent pas de la reconstituer intégralement; elles suffisent néanmoins à prouver que l'auteur de ces recueils liturgiques ne s'est pas inspiré uniquement du poème de Prudence [2], bien que celui-ci fît partie de l'office. En effet, la sainte subit bien plus de supplices d'après la liturgie que d'après l'hymne. Ainsi, elle fut étendue sur une espèce de chevalet appelé *catasta* [3], déchirée à coups d'onglets [4].

Prudence.	Passion.	Florus.
211. Sic venerarier ossa libet *Ossibus altar et impositum* : Illa Dei sita sub pedibus Prospicit hæc, populosque suos Carmine propitiata fovet [1].	1... *Eulalia beatissima* læta *ad passionem* prosiluit, petens protinus civitatem... Præstabat vero ei *comitatum* atque consortium *Julia convirginalis* ejus : et, cum iter agerent, dixit beata Eulalia : Notum sit tibi, domina soror, quia novissima vado sed prior patior... 8. Post hæc ergo beata Eulalia, diversis generibus tormentorum macerata pendens in cruce, super his omnibus gloriabatur... *Cujus beatum corpus* integrum et illæsum, *per triduum jussa præsidis pependit in ligno... Sed cui humana fuerant obsequia denegata cælestia* per divinam largitatem *affuerunt* merita (?) *concessa : nam nix desuper puellæ corpus adspersit...* Est omnibus notum Eulaliam beatissimam hic jam recepisse sui laboris mercedem, *ut* corpus ejus *quod ex utraque parte adpositus ignis ardoris sui incendio conflagraverat, nivali candore coopertuum divina gratia dealbaret.* Furtim itaque *a christianis* corpus ejus *aufertur* et cum omni *reverentia* sepelitur.	IV id. dec. < Apud Emeritam... natale sanctæ Eulallæ virginis... cælum petiit > *Cuius beatum corpus per triduum jussu præsidis pependit in ligno. Sed cui humana fuerant obsequia denegata cælestia fuerunt* munera *concessa. Nam nix desuper puellæ corpus aspersus, ut quod ex utraque parte appositus ignis ardoris sui incendio conflagraverat, nivali candore coopertum divina gratia dealbaret.* Sicque *a christianis reverenter ablata* et devotione debita sub sacro altari deposita, miraculorum gloria illustratur. Eodem die, apud præfatam urbem, passio sanctæ *Juliæ* : quæ fuit *convirginalis beatæ Eulaliæ*, quæ illi *ad passionem* properanti individua *comes* et sodalis adhæsit.

[1] *P. L.*, t. LX, col. 356-357; Grégoire de Tours, *In glor. mart.*, XC, dans *Monum. Germ. hist., Script rer. merov.* t. I, p. 548, fait aussi allusion à cet autel : *Sunt igitur ante ejus altare quo sancta membra teguntur tres arbores...* — [2] On retrouve aussi dans l'office certaines réminiscences de l'hymne. Ainsi dans l'*inlatio* on lit : *Nec inhonorum patiuntur elementa corpusculum... celum funeri prestat exequias.* D. M. Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, dans *Monum. Eccles. liturgica*, in-4°, Parisiis, 1912, t. VI, col. 48. Ce texte rappelle les vers de Prudence : *Ipsa elementa, jubente Deo, exequias tibi, virgo, ferunt*, v. 184-185. — [3] *Dum tibi et virgo permanet casta et pro te extenditur in catasta, P. L.*, t. LXXXVI, col. 1284, « capitula » ; sur la *catasta*, cf. H. Leclercq, dans *Dictionn. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. II, col. 2527-2530. — [4] *Dum tibi corpus servat integrum et pro te gaudet ungulis exaratum*, col. 1284; *nec ungula minuit*, col. 1278.

aspergée sur la poitrine d'huile bouillante [1] et de plomb fondu [2], couchée sur le chevalet, suspendue en croix [3], jetée au milieu des flammes [4], où elle expira. Beaucoup de ces tourments ne sont pas mentionnés dans le poème, tous le sont dans la passion; cet indice fait soupçonner une dépendance littéraire entre la passion et l'office de sainte Eulalie. D'autres rapprochements la rendent certaine.

« Ainsi, la liturgie rapporte en deux endroits qu'Eulalie, au milieu des tourments, confessa la sainte Trinité : *Illa etenim, equuleo imposita crucique adpensa, te unum verum Deum in Trinitate professa est in voce sue confessionis, et laudem tui amoris. Ob hoc te petimus, immensa bonitas summe Deus, ut qui eam de tot penarum generibus triumphare fecisti* [5]. Et plus loin : *que inter flammas jam* IN CONSUMMATIONE SUPPLICIORUM, UNUM ET VERUM DEUM IN TRINITATE PREDICAT ADORANDUM [6]. Ces passages rappellent incontestablement le chapitre VII de la passion : *Post hæc ergo B. Eulalia* DIVERSIS GENERIBUS TORMENTORUM *macerata,* PENDENS IN CRUCE *super his omnibus gloriabatur.... etiam dicebat : Credi oportet* UNUM VERUM DEUM PATREM CŒLESTEM ET VERUM JESUM CHRISTUM FILIUM EJUS OMNIPOTENTEM CUM SPIRITU SANCTO ADORANDUM CONFIRMABAT [7].

« Inutile, pensons-nous, d'insister davantage. Ces comparaisons montrent à l'évidence que la liturgie et la passion dépendent l'une de l'autre. Et dès lors, il y a lieu d'admettre que c'est la passion qui a fourni à la liturgie les éléments narratifs de ses prières; on devrait, sinon, imaginer ou bien que l'auteur de l'office a inventé une vie nouvelle de la martyre, ou bien qu'il en a existé une rédaction antérieure actuellement perdue. Hypothèses toutes deux gratuites et inutiles.

« A quelle époque peut-on faire remonter l'office de sainte Eulalie? Les questions de ce genre sont, en général, fort embarrassantes et épineuses; au sujet de l'ancienneté de la liturgie wisigothique, notamment, l'accord est loin d'être fait; dom Férotin estime que c'est particulièrement au VI[e] et au VII[e] siècle qu'elle s'est développée et complétée [8]. L'office de sainte Eulalie de Mérida appartient, d'après lui, au noyau ancien de cette liturgie. Cette opinion se trouve confirmée d'une manière assez inattendue. Il suffit, en effet, pour reconnaître l'ancienneté de cet office, de le comparer à l'ouvrage de Grégoire de Tours : *In gloria martyrum*, chap. XC, où il est question d'Eulalie de Mérida.

GRÉGOIRE DE TOURS.	INLATIO DE L'OFFICE.
Quod beatum ejus CORPUSCULUM *jam exanime vestibusque nudatum* NIX *cælitus* DECEDUA *molli* VELLERE *contexisset.*	*Si quidem nec inhonorum patiuntur elementa* CORPUSCULUM *quod* DECIDUIS NIX *aspersa* VELLERIBUS *et virtutis rigorem et virginitatis tecta candorem eluceret, vestiret, absconderet.*

« Cette expression commune, qu'on ne retrouve dans aucun autre document, montre bien que l'office de sainte Eulalie, et partant sa passion, existait déjà dès avant la fin du VI[e] siècle, puisque Grégoire de Tours l'utilisa en 590 [9]. Comment le saint évêque le connut-il? Il serait hasardeux de prétendre le déterminer. Tout au plus peut-on faire remarquer que les rapports étaient fréquents, à cette époque, entre l'Espagne et la Gaule, et que la liturgie gauloise, notamment, s'est enrichie au delà des Pyrénées [10].

« En résumé, si l'existence d'Eulalie de Mérida est indiscutable, son histoire nous est mal connue; quelques détails certains ont été conservés par Prudence; d'autres, plus nombreux, nous ont été transmis par la passion et la liturgie wisigothique, ils étaient déjà admis au VI[e] siècle, mais paraissent peu dignes de foi. »

Nous abordons maintenant sainte Eulalie de Barcelone, au sujet de laquelle nous examinerons trois sources principales, qui sont : 1° l'hymne de Quirice; 2° les trois passions; 3° l'office liturgique. Les mentions martyrologiques feront l'objet d'un paragraphe spécial.

V. L'HYMNE DE QUIRICE. — L'auteur n'est connu que par son nom seul :

Inter hæc admixtus ipse
Conquirat et Quiricus.

On a imaginé, sans aucun fondement, de faire de ce Quirice un évêque de Barcelone au milieu du VII[e] siècle; rien ne le prouve, mais rien non plus ne s'y oppose. La liste épiscopale de Barcelone présente entre 693 et 858 une lacune dans laquelle il est aisé d'introduire qui on veut; quant au poème, il peut être du VII[e] siècle, on ne saurait préciser.

Ce poème décrit les supplices infligés à la martyre Eulalie, supplices assez analogues à ceux que décrivent Prudence et l'auteur de l'hymne *Laudem beatæ Eulaliæ, puro canamus pectore*, attribuée sans raison probante à Isidore de Séville, mais certainement très ancienne. Ces ressemblances, assez curieuses sans doute, ne suffisent pas à prouver une dépendance directe entre ces poésies.

Le poète Quirice nous apprend que le tombeau de la sainte était honoré à Barcelone :

Fulget hic honor sepulchri

et il construisit à proximité un monastère :

Inter hæc admixtus ipse
Conquirat et Quiricus
Qui tui locum sepulchri
Regulis monasticis
Ad honorem consecravit
Sempiterni numinis.

Ce monastère a souvent été identifié avec l'église de *Santa Eulalia del Campo*, située hors de la ville [11].

« Or, en 878, si on en croit le récit de l'invention des reliques d'Eulalie de Barcelone [12], personne ne connaissait plus la sépulture de la sainte. Cette ignorance générale est d'autant plus surprenante, que le tombeau avait été en si grand honneur. Après de mi-

[1] *Suscipiens candentis olei supplicium in mammillis :* Férotin, *op. cit.*, col. 48, « post sanctus ». — [2] *Deus qui ferventis supplicium plumbi, ante oculos inlatum Eulalie virginis tuæ frigidum effecisti*, Férotin, *op. cit.*, col. 49. — [3] *Illa etenim, equuleo imposita crucique adpensa*, col. 48. — [4] *Beatissima martyr Eulalia cremandum corpus suum obtulit flammis*, col. 48, « post sanctus »; *ingentique miraculo Maiestas tua exaltatum virginis spiritum quem assumpsit per flammam, suscepit per columbam*, col. 48, « inlatio ». — [5] Férotin, *op. cit.*, col. 48-49. — [6] *Ibid.*, col. 49. — [7] *Passio*, n. VIII. — [8] Férotin, *Le Liber ordinum*, dans *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1904, p. XII. — [9] *Monum. Germ. hist., Script. rer. merov.*, t. I, p. 451-452. — [10] « Il suffit de rappeler le *Missale Gallicum*, autrement dit *Missale Gothicum*, édité par Mabillon, dans son *De liturgia gallicana*, Parisiis, 1729. On y rencontre une messe de sainte Eulalie, qu'on crut être celle de Barcelone, mais qui est certainement celle de Mérida. La preuve en est facile, puisque cette messe se trouve placée entre celle de saint André et celle de la Conversion de saint Paul, à une date qui peut être le 10 décembre, mais non le 12 février; de plus, et ce point est décisif, les prières de cette messe se retrouvent littéralement, non dans l'office d'Eulalie de Barcelone, mais dans celui d'Eulalie de Mérida. Toute la partie narrative lui est empruntée. » — [11] Il est question d'un *ager S. Eulaliæ* dans un diplôme de Charles le Chauve, daté du 1[er] juillet 874. *Monum. Germ. hist., Leges*, sect. II, p. 460. — [12] *Bibl. hagiog. lat.*, n. 2697.

nutieuses recherches, il fut enfin retrouvé dans la basilique de Santa Maria del Mar, caché sous le pavement d'un autel latéral. Pour expliquer un oubli si rapide, Villegas a imaginé qu'en 714, à la suite de l'occupation de l'Espagne par les Maures, les Barcelonais, voulant prévenir toute profanation du tombeau de la sainte, en ont retiré précipitamment les reliques et les ont enfouies secrètement. Vu le petit nombre de personnes mises au courant de cette translation, elle aurait bientôt été ignorée de tous [1]. Cette interprétation, dénuée de toute preuve, n'est qu'une échappatoire, assez malheureusement choisie et fort peu satisfaisante. Car, dans son récit de l'invention des reliques, le narrateur prétend, qu'à force de chercher, on finit par découvrir une hymne où était indiqué le lieu de la sépulture de sainte Eulalie : *Studiose autem perquirentes invenerunt ympnum in honore ejus editum, et in eo scriptum eo quod in ipsa basilica Sanctæ Mariæ virginis reconditum jaceret* [2]. Il n'est assurément pas ordinaire de chanter, dans une hymne, en quel endroit se trouve un trésor qui doit demeurer caché.

« En tout ceci, une seule chose est certaine : c'est qu'à partir de 878, on crut posséder dans la cathédrale de Barcelone le corps de sainte Eulalie [3]. On sait, de plus, par l'hymne de Quirice, qu'avant cette date, les reliques de la martyre étaient vénérées à Barcelone; elles avaient été retrouvées, d'après l'auteur de l'invention [4], sous le pavement de la basilique. »

VI. Les passions. — Trois passions de la martyre de Barcelone vont être étudiées. Ce sont :

1° Un texte ancien, rédigé par un auteur anonyme [5], que nous appellerons *B*. Il a été édité par Florez, *España sagrada*, t. xxix, p. 271-275.

« 2° Une recension plus développée, écrite en 1106, par Renald Grammaticus, docteur de Barcelone [6]. Nous la désignerons B^{R} rappelant par l'exposant la lettre initiale du nom de l'auteur. Elle a été publiée par Florez, *op. cit.*, t. xxix, p. 375-390 [7].

« 3° Un récit très concis du martyre de la sainte [8], imprimé dans le catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque royale de Bruxelles, t. I, p. 261-263. Nous désignerons ce texte par le sigle B^{M} pour marquer que cette passion d'Eulalie de Barcelone est étroitement apparentée à celle de la sainte de Mérida. Il existe une autre rédaction de cette dernière Vie, signalée dans un manuscrit de Chartres [9] et dans un manuscrit de Farfa [10].

« Aucune étude comparative de ces récits n'a encore été tentée, et leur classification dans la *Bibliotheca hagiographica latina*, faite au jugé, a été unanimement admise. Il s'en faut, pourtant, qu'elle soit de tout point irrépréhensible. Ainsi, le récit réputé le plus récent, parce qu'il a été publié d'après un manuscrit du xv^e^ siècle [11], est assurément un texte très ancien. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'il a été utilisé par Bède en 735, pour la composition de son martyrologe historique. Nous aurons à revenir sur les rapports entre ces ouvrages; il nous suffit, ici, de les indiquer pour dater la passion B^{M}. On la retrouve dans un manuscrit du viii^e^ siècle [12] et dans un grand nombre d'autres du ix^e^ siècle, provenant de France, d'Italie et d'Allemagne [13]; elle fut donc de bonne heure très répandue.

« Vu son ancienneté, il convient de rechercher son origine et sa valeur.

« A premier examen, une constatation s'impose. Cette passion est en rapport évident avec la Vie d'Eulalie de Mérida *M*. Citons à titre d'exemple:

B^{M}	*M*
Illic enim etiam erat virgo quædam nomine Eulalia, annorum circiter tredecim, mente et corpore casta, religione pudica, castitate firmissima. Docebatur autem a Donato quodam presbytero ut confiteretur Christum amplius quam negaret.	*Hæc ergo virgo beatissima, sanctimonialis puella, Deo timorata atque matrimonialiter edocta, annorum circiter tredecim, mente et corpore casta, religione pudica, castitate firma, docebatur a Donato quodam presbytero ab ipsis rudimentis infantiæ ut fateretur Christum amplius quam negaret.*

« Du commencement à la fin de la passion, la ressemblance est la même; si bien que, à l'exception des deux premières et des cinq dernières lignes, on retrouve, mot pour mot, le texte B^{M} dans la rédaction plus développée *M*. Dès lors, la question se pose de savoir lequel de ces récits a été imité. Ou, en d'autres termes, le texte B^{M} est-il un abrégé de *M*, ou, au contraire, la recension *M* est-elle un développement de B^{M}? Question bien délicate à résoudre, étant donné que l'une de ces pièces ressemble à l'autre au point de lui être identique à peu près dans sa totalité; en sorte que tout critère interne fait ici défaut; du reste, le caractère légendaire de ces passions rendrait bien périlleux de tirer argument des détails qu'elles rapportent.

« *A priori*, et en dehors de toute considération critique, on sera porté naturellement à présumer la priorité de la passion *M*, puisqu'elle se rapporte à une sainte bien connue d'ailleurs, et que l'existence de ce texte est attestée dès le vi^e^ siècle, tandis que celle de la passion B^{M} ne l'est qu'à l'époque de Bède. Il ya cependant moyen, pensons-nous, de donner une démonstration à l'appui de cette présomption.

« Pour ne pas avoir à répéter, au sujet de la passion d'Eulalie de Barcelone B^{M}, ce que nous aurions dit au sujet de la passion, toute semblable, d'Eulalie de Mérida *M*, nous avons différé, jusqu'ici, d'indiquer avec quels éléments cette dernière est composée. Aussi bien, en recherchant parallèlement les sources de ces deux passions, nous arriverons, en même temps, à déterminer laquelle des deux dérive directement de ces sources. Il semble bien que le récit du martyre des saintes Eulalie ne soit qu'une adaptation à l'hymne de Prudence de la passion de saint Vincent de Saragosse [14], peut-être aussi de celle de saint Thyrse, que ces saintes, d'après leur biographie, lisaient chaque jour : *Eulalia autem, quæ cotidie beneditti Tyrsi passionem legebat...*

« En comparant les passions des saintes Eulalie *M* et B^{M} avec celle de saint Vincent, on se convaincra aisément que leurs récits ont la même trame. Les trois martyrs sont soumis à une série de supplices

[1] *Acta sanct.*, febr. t. II, p. 578. — [2] Jaime Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, 1851, t. xviii, p. 291. — [3] Cf. R. de Ponsich y Campo, *Vida, martyrios y grandezas de santa Eulalia*, Madrid, 1770, p. 313 sq. — [4] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2697. — [5] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2693. — [6] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2694. — [7] Cf. J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina medii ævi*, t. vi, p. 68; B. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. I, p. 316; Pujades, *Cronica universal de Cataluña*, l. IV, ch. lxxix, p. 159; Rod. Beer, *El maestro Renallo, escritor del siglo XI en Barcelona*, dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, t. x, 1887, p. 375-379; Fidel Fita y Colomé, *Patrologia latina, Renallo Gramatico de Barcelona*, dans même recueil, 1902, t. xli, p. 253-255. — [8] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2696. — [9] Ms. 101, fol. 125 v°-126 v°, du x^e^ siècle; cf. *Anal. boll.*, t. viii, p. 121. Le P. Moretus a fait usage d'une collation de ce manuscrit collationnée par M. Chanteux. — [10] Ms. *29*, fol. 259 v°, du ix^e^ siècle. — [11] Ms. *581*. — [12] Paris, Bibl. nat., *lat. 10861*, fol. 121-123 v°. Le P. Moretus a fait usage d'une collation de ce manuscrit faite par M. Alex. Vidier. — [13] Nous indiquerons plus loin la liste de ces manuscrits. — [14] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 8627.

assez semblables : le chevalet, les onglets, les fouets, le feu; leurs plaies sont ravivées à tous trois avec des tessons et par l'infusion de sel. On retrouve partout, chez le juge, la même cruauté, la même rage de venir à bout de la constance des martyrs, les mêmes procédés de promesses et de menaces pour en triompher, le même aveu de sa défaite. Partout aussi, chez les martyrs, on admire le même désir des souffrances, la même intrépidité à endurer les tortures, le même mépris de la mort, la même éloquence précoce dans leurs réponses aux juges. Partout, la vue de leur glorieux trépas provoque de nombreuses conversions.

« A ces ressemblances, communes aux trois passions, viennent s'en ajouter d'autres, qui n'existaient qu'entre *M* et la passion de saint Vincent [1]. D'après chacun de ces deux récits, le juge, avant de pénétrer dans la ville de Valence (respectivement, de Mérida), fait jeter les chrétiens en prison; d'après l'un comme d'après l'autre, les martyrs sont fortifiés, au milieu de leurs supplices, par la présence des anges, et les corps de chacun d'eux, abandonnés par l'ordre du juge sur la place publique, reçoivent les derniers honneurs d'une manière merveilleuse.

« Ces rapprochements ne paraîtront peut-être pas décisifs à tout le monde; on les retrouve, en effet, plus ou moins frappants dans bien d'autres récits de martyre; la comparaison des textes montre avec certitude ce que la similitude des faits faisait pressentir, à savoir, que les trois passions dépendent l'une de l'autre.

« Nous bornons là ces comparaisons de textes, qu'on pourrait faire en plus grand nombre. Celles qui précèdent suffisent à montrer que la passion d'Eulalie de Barcelone B^{M} ne rappelle celle de saint Vincent que par l'intermédiaire de celle d'Eulalie de Mérida *M*. En effet, comme on le voit aisément, tous les passages de cette passion B^{M} qui offrent une ressemblance indéniable, mais non textuelle, avec la passion de saint Vincent, se retrouvent mot pour mot dans la passion d'Eulalie de Mérida. Celle-ci *(M)*, au contraire, contient plusieurs emprunts particulièrement frappants à la passion de saint Vincent, qui ne se retrouvent pas dans B^{M}. Comme nous savons avec certitude, par le témoignage de saint Augustin [2], que la composition de la passion de saint Vincent remonte au IV^e^ siècle, nous devons conclure que la passion d'Eulalie de Mérida *M* en dépend, et que celle d'Eulalie de Barcelone B^{M} n'est qu'un remaniement de *M*. Dès lors, la passion B^{M} n'est qu'un résumé de *M* et n'a, comme tel, bien qu'elle soit antérieure au VIII^e^ siècle, aucune valeur historique.

« *La passion B* [3]. — La passion *B* est toute différente de celle que nous venons d'étudier, et ne saurait avoir avec elle aucun lien de dépendance directe; déjà en parlant de l'abrégé B^{M}, nous avons eu l'occasion de signaler plusieurs différences entre ces deux biographies, on pourrait en relever bien d'autres encore, mais sans profit. Le texte *B* n'est pourtant pas d'une composition originale; il est en rapports manifestes avec la passion d'Eulalie de Mérida *M* et l'hymne de Quirice. Voici les principaux passages empruntés d'une passion à l'autre [3] :

B.	*M.*
Ch. I. *Eulalia sancta Barchinonensium civis et incola... Morabatur autem cum parentibus suis in prædiolo proprio quod erat situm paulo longius a civitate. Et in uno proposito persistens nihil aliud agebat nisi... in laude hymnorum Domino deservire.*	Ch. II. *Eulalia beatissima civis et incola provinciæ Lusitaniæ paulo longius ab urbe... in villa erat nomine Promtiano. Cum... ibidem in sanctis Dei laudibus cum confessore Felice et cæteris Deum timentibus castissime moraretur...* Ch. I. *Nihil aliud peragebat nisi ut Domino omnipotenti intrepidi cordis instantia... deserviret.*
Ch. VIII. *Sanctus vero Felix, qui in confessione unanimis ejus fuerat, cum magna exultatione animi dixit ad eam : « Domina tu prior palmam meruisti ». Cui S. Eulalia subrisit.*	Ch. VIII. *Donatus et Felix sancti accesserunt qui et in confessione unanimes fuerant... Cui* (i.e. Eulaliæ) *cum alacritate et ingenti exultatione animi B. Felix ait : « Martyrii palmam prima tu, domina, meruisti. » Sed B. Eulalia vultu veluti subridens...*

« Par un phénomène assez curieux, ces passions n'ont de semblable que leur premier et leur dernier chapitre; tandis que le récit des supplices diffère notablement. L'auteur de la passion *B* s'est, pour cette partie, inspiré de l'hymne attribuée à Quirice : *Fulget hic honor sepulchri;*

Saint Vincent.	Eulalie de Mérida.	Eulalie de Barcelone.
6. *Minas tuas et supplicia non metuentes... Non timeo supplicia.*	7. *Minas et supplicia tua non pertimesco.*	
10. *Tunc denuo subridens Vincentius diaconus dixit.*	7. *Beata Eulalia subridens ait.*	
11. *Miserere tui, Vincenti ne florem perdas nunc primum vernantis ætatis, et in primis annis positus vitam tibi minuas longiorem.*	3. *O infantula, antequam crescas, florem ætatis tuæ perdere quæris.* 4. *Considera infantiam tuam; aspice temetipsam ; miserere tui, ut vivere possis.*	1. *O infantula, antequam crescas, florem ætatis perdere quæris.*
16. *Victi sumus.*	7. *Puto victi sumus.*	2. *Puto victi sumus.*
12. *et distensus membris crescit ad pœnam.*	7. *et distentis membris corpus crescebat ad pœnam.*	
12. *Vincere me iste non potest, dum vivit.*	7. *Vincere me non potes, quia vincit in me qui pugnat pro me.*	2. *Vincere me non potes, quia vincit in me qui pugnat pro me.*
17. *Si non potui superare viventem, puniam vel defunctum.... Et puto ob hoc divino instinctu humana negata esse obsequia, ut divina non deesse aliquatenus videretur custodia.*	8. *Ita nequissimus credebat stultitia crudelitatis suæ se posse vel defunctam vincere, quam viventem superare non potuit.* *Sed cui humana fuerant obsequia denegata, cælestia per divinam largitatem affuerunt merita concessa.*	

« Ch. V. *Iratus jussit jam sisti et a tergo fortiter cædi;*

« Ch. VI. *Majore ira repletus, jussit eculeum afferri et suspendi eam et torqueri quandiu exungularetur;*

« Ch. VII. *Fremens cum ira jussit militibus faculas ardentes lateribus ejus applicare, et pendere tandiu S. Eulaliam quandiu flammarum facibus exureretur;*

« Ch. VIII. *Comminans dixit : « Pendeat in cruce, quousque devoretur ab avibus cæli cum ossibus. »*

[1] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 8627. — [2] Saint Augustin prêcha cinq sermons à la fête de saint Vincent. La passion du saint martyr était lue aux fidèles; cf. Florez, *op. cit.*, t. VIII, p. 254-260; Fulgence parle également de cette passion dans un sermon. *P. L.*, t. LXV, col. 744-746. — [3] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2693.

« Ces supplices rappellent fort bien les vers 19-26 de Quirice :

Hæc enim cæsa calomis
Sistitur eculeo,
Cæditur, exungulatur
Atque flammis uritur,
Terminum habere laudis,
Inter ista nesciens,
Ambiens crucis patronum,
In cruce suspenditur.

« Les rapprochements qui précèdent suffisent pour faire voir que la passion *B* est en rappport avec *M* et avec l'hymne de Quirice.

« Quand fut-elle rédigée? Il est malaisé de le préciser. Elle existait certainement déjà au IXe siècle, puisqu'on la retrouve dans un manuscrit de cette époque [1]. Est-elle beaucoup plus ancienne? Nous n'avons aucune raison de le croire. Il est même à remarquer que les auteurs des martyrologes historiques qui, au VIIIe et au IXe siècle, ont mis en œuvre un si grand nombre de vies de saints, n'ont jamais utilisé la passion *B* d'Eulalie de Barcelone.

« *La passion* B^R [2]. — Il existe une troisième passion de sainte Eulalie de Barcelone, B^R. Il n'y a pas lieu de nous y arrêter, puisqu'elle est de composition tardive, écrite en 1106 par Renald Grammaticus, docteur de Barcelone, et qu'elle n'ajoute rien aux récits anciens. Le verbeux auteur n'a fait que paraphraser longuement la passion *B*. Son œuvre semble n'avoir eu aucune vogue; un seul manuscrit en a été signalé, celui que Florez a publié. Encore, faut-il ajouter qu'il n'a plus été retrouvé depuis [3]. Il suffit bien d'avoir mentionné ce texte.

VII. « Sainte Eulalie de Barcelone et la liturgie wisigothique. — La liturgie wisigothique se forma de très bonne heure et semble, d'après dom Férotin, avoir été constituée dès le VIe ou le VIIe siècle dans l'état où la présentent les manuscrits qui nous sont parvenus. Il ne s'ensuit nullement qu'un office, du seul fait de sa présence dans le *Missale mixtum* et le *Breviarium Gothicum*, puisse être considéré comme aussi ancien. Car le texte de ce vénérable recueil, tel qu'il a été publié au XVIe siècle, sur l'ordre du cardinal Ximenès, contient des interpolations. L'office de la jeune martyre de Barcelone semble être de ceux qui furent ajoutés longtemps après le premier développement de la liturgie wisigothique. Remarquons d'abord que les allusions à la vie de la sainte, qui s'y rencontrent en grand nombre, proviennent toutes, que ce soit directement ou non, des passions que nous venons d'étudier. On reconnaît déjà une même inspiration dans l'insistance, commune à tous ces récits, à rappeler qu'Eulalie fut miraculeusement rendue insensible au feu : *Omnipotens Deus, qui inlibatum Eulalie virginis corpus intactum servas a flammis* [4]. En d'autres endroits, on peut déterminer avec précision à quelle source a puisé l'auteur des prières liturgiques.

Tantôt elles sont empruntées presque mot pour mot à la passion d'Eulalie de Mérida, comme le prouvent ces passages :

Office.	*M.*
Hoc enim leta ad passionem læta prosiliens (Férotin, *op. cit.*, col. 136).	*Quo cognito Eulalia beatissima læta ad passionem prosiluit.*
Deus, qui beatam Eulaliam antequam passionis gradum scanderet, quid crederet, quid oraret misericorditer docuisti, dum in ea non facis perire quidquid a te edocta fortiter credidisset (Ibid., col. 139; cf. *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1102).	*Dominus me docuit in veritate sua.*
Christus Dominus qui Eulaliam virginem inter flammas fecit esse victricem (Férotin, *op. cit.*, col. 139-140).	*Fac quod cogitas ut me in omnibus in Christo facias esse victricem.*

« Tantôt elles ont été inspirées par la messe d'Eulalie de Mérida :

Messe d'Eulalie de Barcelone.	Messe d'Eulalie de Mérida.
...forum adiit intrepida... passioni se obtulit non quesita (Férotin, *op. cit.*, col. 136).	*Vadit ad tribunal cruenti presidis, nec quesita* (Férotin, *op. cit.*, col. 48).

« On y devine aussi des allusions à la passion d'Eulalie de Barcelone *B*.

Office.	*B.*
...Domine... qui dum virginem Eulaliam ad nominis tui dilectionem accendis, proditorem eam sui nominis facis : ut eo robustior ad passionem consurgeret, quo nomen suum furenti judici non taceret... utque vocabulum suum non tacuit judici... forum adiit intrepida et verbis tonantibus prophanum judicem correptura (Férotin, *op. cit.*, col. 137, 136).	*At illa* (Eulalia) *cum majori constantia animi et strepitu vocis respondit : « Ego sum Eulalia, ancilla Domini Jesu Christi qui est rex regum et Dominus dominantium; et ideo confidens in eum nihil verita sum ad redarguendum te voluntarie ac festinanter venisse.*

« Les rapports de dépendance entre la passion *B* et l'office d'Eulalie de Barcelone sont confirmés par un rapprochement fort curieux, qui ne se retrouve dans aucun des documents antérieurs à ceux-ci. Il règne dans l'un comme dans l'autre une certaine obscurité au sujet de la manière dont mourut la sainte. D'après la passion *B*, lorsque la martyre fut jetée au milieu des flammes, elle se mit en prières : *Completa vero oratione sua, mox extinctæ sunt faculæ illæ ardentes quæ infusæ oleo nimis glomerabant flammas. Ministri autem qui admoventes eas erant, ipsi exurebantur, et tremefacti ceciderunt in facies suas, et S. Eulalia emisit spiritum* [5]. Ce passage est peu clair. Le feu épargna-t-il la vierge et fut-il éteint à sa prière? Mais alors, de quoi mourut-elle? Et si elle périt dans le brasier, pourquoi l'éteindre? Renald Grammaticus, l'auteur de la passion B^R, commentant ce passage, dit que les flammes brûlèrent les bourreaux et ne nuisirent en rien à la martyre; il ne dit pas dans quel supplice la sainte mourut [6].

« Les textes liturgiques ont la même imprécision; plusieurs affirment clairement qu'Eulalie fut insen-

[1] Le *codex Auginsis XXXII* de Karlsruhe; cf. *Römische Quartalschrift*, 1908, t. XXII, p. 17-29. Cette passion se trouve aussi dans le ms. de Paris, Bibl. nat., *lat. nouv. acq. 2180*, qui provient du monastère de Silos et fut écrit au Xe siècle. — [2] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2694. — [3] Rod. Beer, *op. cit.*, p. 374. — [4] Dom Férotin, *Liber sacramentorum*, col. 139. Cf. : *Quum enim in virginis pectore divinum vicit incendium, adposite forinsecus flammarum facule defecerunt*, col. 138, « inlatio »; *Jhesus Christus Filius tuus cujus doni est quod Eulalia virgo... inter flammas non estuat*, col. 139, « post Sanctus »; *Domine Jesu Christe cui ita in spiritu tuo sanctam Eulaliam martyrem inflammasti, ut et lasciviæ superaret flammam, et eam ignis exterior non ureret*, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1101, « oratio ». — [5] Florez, *op. cit.*, t. XXIX, p. 374. — [6] Ch. XII. *Finem dederat virgo Eulalia orationi suæ, subito extinctum est illud violentum incendium, cui olei infusio vim ardoris addiderat. Flamma non læsit Eulaliam, cui parata erat, imo læsit ministros præfecti, qui eam paraverant... Eulalia, cujus animus jam erat in regione siderea, in cruce pendens visitatione cælestium et admirabili cæli invitatione gaudens, cupiens jam dissolvi et esse cum Christo, inter choreas virginum, in cœtu angelico emisit spiritum.* Florez, *España sagrada*, t. XXIX, p. 387 et 389.

sible aux flammes [1], d'autres semblent indiquer qu'elle périt par le feu : *Christus Dominus qui Eulaliam virginem inter flammas fecit esse victricem* [2].

« Tous ces rapprochements, qu'il serait facile de multiplier encore, suffisent à montrer que l'office d'Eulalie de Barcelone, tel qu'il fut en usage dans la liturgie wisigothique, est un composé hybride qui ne saurait être très ancien. Il n'a été rédigé que lorsque la légende de sainte Eulalie était pleinement développée; on peut affirmer sans crainte qu'il a été écrit après la plus ancienne passion d'Eulalie de Barcelone B^M.

« En effet, c'est un fait très remarquable que, tandis que l'office d'Eulalie de Mérida est en perpétuel accord avec la passion *M*, au point de rendre indéniables les rapports de dépendance de l'un par rapport à l'autre, l'office d'Eulalie de Barcelone se trouve au contraire concorder fort mal avec la passion B^M. On rencontre dans ces textes des omissions étonnantes et même bon nombre de contradictions. Ainsi le *Liber sacramentorum* dit expressément qu'Eulalie de Barcelone mourut le sourire aux lèvres en signe de prédestination : *quam eternam vultu jam quodammodo letitiam proferens, in hac adhuc substantia carnali ostenderet quanta illic animi pace gauderet, cum hic beato confessori Felici sic de eterna per corpus felicitate subridet* [3]. L'omission de ce détail peut paraître de minime importance; encore convient-il de remarquer qu'il a été relevé par les deux autres passions d'Eulalie de Barcelone *B* et B^R et que Quirice y fait allusion : *Sicque risu corporato* [4] *corda mulcet flentium.*

« De même, la passion B^M ne dit rien de la couche de neige qui couvrit merveilleusement comme d'un linceul le corps de la vierge, abandonné par ordre du juge sur la place publique, alors que ce fait est rappelé avec insistance dans deux endroits de l'office [5], dans l'hymne de Quirice :

Corpus illic ad honorem
Nix polorum protegit (vs. 27-28),

dans les deux autres passions d'Eulalie de Barcelone *B* et B^R, et que, partout, il est présenté comme miraculeux.

« Il y a plus : par trois fois le récit B^M se trouve en contradiction formelle avec l'office liturgique.

« D'après la Vie B^M, sainte Eulalie mourut décapitée; au contraire, le bréviaire, le *Liber sacramentorum*, Quirice, les passions *B* et B^R attestent unanimement qu'elle périt dans les flammes.

« D'après la Vie B^M, sainte Eulalie fut ensevelie par le diacre Donat; d'après le *Liber sacramentorum* et les passions *B* et B^R, elle le fut par le diacre Félix.

« Enfin, d'après la Vie B^M, la fête de sainte Eulalie de Barcelone se célébrait le 10 décembre; elle se faisait, selon la liturgie wisigothique, au 12 février.

« Ce serait déjà un sujet d'étonnement qu'un auteur, quel qu'il fût, écrivît en l'honneur d'Eulalie de Barcelone le plagiat qu'est la Vie B^M, si cette sainte avait au préalable une passion et un office propre. Dans de pareilles conditions, un faux n'avait ni aucune raison d'être, ni aucune chance de trouver crédit. Il est tout à fait invraisemblable que le faussaire ait accumulé comme à plaisir les contradictions avec les faits notoirement connus de son temps. Dès lors, il faut admettre que la passion B^M, dont l'existence nous est attestée dès le temps de Bède, fut composée avant l'office liturgique d'Eulalie de Barcelone de la passion *B*.

« Nous avons examiné les documents narratifs concernant sainte Eulalie de Barcelone. Ils se divisent naturellement en trois groupes : l'un, la passion B^M, reproduit littéralement la passion d'Eulalie de Mérida *M*; un autre, composé de la passion *B* et de l'office de la liturgie wisigothique, dépend aussi de la passion *M*, mais beaucoup moins servilement; le troisième, auquel appartient la seule hymne de Quirice, rapporte trop brièvement le martyre de la sainte pour qu'il soit possible de déterminer s'il y a eu ou non des emprunts directs à la légende d'Eulalie de Mérida; on constate seulement les analogies qu'offrent ces documents.

« Ce qu'il importe de retenir, c'est que B^M, le plus ancien récit du martyre d'Eulalie de Barcelone, n'est qu'une adaptation de la passion d'Eulalie de Mérida à une sainte barcelonaise. Il n'y avait donc plus, semble-t-il, dès avant le VIII[e] siècle, époque où cet arrangement fut rédigé, de tradition bien précise au sujet de la mort de la jeune héroïne. Il reste à rechercher si, au sujet de la date où se célébrait la fête d'Eulalie de Barcelone, on ne rencontre pas les mêmes confusions avec la sainte de Mérida qu'au sujet de leurs passions.

VIII. « LA FÊTE DE SAINTE EULALIE DE BARCELONE. — Il convient de rechercher la date de la célébration de la fête de sainte Eulalie de Barcelone. Cette étude peut, à première vue, paraître oiseuse, puisqu'il suffit d'ouvrir le martyrologe romain pour lire au 12 février : *Barcinone in Hispania S. Eulaliæ virginis, quæ tempore Diocletiani imperatoris equuleum, ungulas flammasque perpessa, demum cruci affixa, gloriosam martyrii coronam accepit.* On trouverait dans le premier martyrologe venu une mention assez semblable. L'accord n'a cependant pas toujours existé entre les différents calendriers; et longtemps, ils ont mentionné cette sainte, qui au 12 février, qui au 10 décembre, jour où se célèbre la fête d'Eulalie de Mérida. De là, de fréquentes confusions. Ne lit-on pas, dans le martyrologe du bienheureux Canisius [6], que sainte Eulalie, née à Mérida, fut martyrisée à Barcelone? N'est-il pas indiqué dans l'*Historia plurimorum sanctorum* [7] que la fête d'Eulalie de Mérida

[1] *Quum enim in virginis pectore divinum vicit incendium, adposite forinsecus flammarum facule defecerunt*, Férotin, *op. cit.*, col. 138; *Jhesus Christus... cujus doni est quod Eulalia virgo... inter flammas non estuat, ibid.*, col. 139; *Domine Jesu Christi qui ita in spiritu tuo sanctam Eulaliam martyrem inflammasti, ut et lasciviæ superaret flammam, et eam ignis exterior non ureret, P. L.*, t. LXXXVI, col. 1101. Un autre texte semble contredire cette immunisation : *flammis quoque urebantur et latera.* Férotin, *op. cit.*, col. 138. — [2] *Ibid.*, col. 139-140; *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1102 : *qui post flammas contulit cælum.* — [3] Férotin, *op. cit.*, col. 139, « post Sanctus ». — [4] Les éditions offrent ici un grand choix de variantes. *Sicque risu rorat ora*, Ponsich y Campo, *op. cit.*, p. 260; *sicque risu corpora, ibid.*, p. 299; *sicque risu comparato*, G. Dreves, *Analecta hymnica*, 1897, t. XXVII, p. 168. — [5] *Christe Dei Filius, qui exanime beate virginis corpus niveo candore vestiti*, Férotin, *op. cit.*, col. 137, « ad pacem », et *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1101; *qui insepultum virginis corpus nivalibus pruinis vestivit ad gloriam*, Férotin, *op. cit.*, col. 140, « benedictio »; *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1102. — [6] *Martyrologium der Kirchenkalender...*, 3[e] édit., 1583, p. 45-46 : *In der Spanischen Statt Barcinona ist heut der Geburtstag der H. Junckfrawen Eulalie, auss der Statt Emerita, welche zur Zeit dess tyrannischen kaisers Diocletiani, von den Blüthund Daciano inn der Statt Barcinona nach mancherley grausamen marter, frey mütig und bestendig im Glauben, ein herrliche Kron der Marter empfieng. Von diser am 10 Christmonats weyter.* Au 10 décembre, après un résumé de la passion *M*, le même auteur cite sainte Julie, qui mourut décapitée (p. 370). Ferrarius, *Catalogus generalis sanctorum* (1625), p. 23, cite au 12 janvier : *Uxenti in Salentinis Eulalia virg. et mart.* Bollandus croit qu'il s'agit d'Eulalie de Barcelone; cf. *Acta sanct.*, jan. t. I, p. 719. — [7] On y lit, après le résumé de la passion *M*, qu'Eulalie de Mérida fut martyrisée, d'après les uns, le 12 février, d'après d'autres, le 10 décembre : *Passa vero legitur pridie ydus februari tempora Maximiani imperatoris, in Emerita urbe Hispaniæ, ubi corpus ejus requiescit. Alibi habetur quarto ydus decembris. Historie plurimorum sanctorum noviter et laboriose ex diversis libris in unum collecte*, in fol., Coloniæ, 1483, fol. 249.

est célébrée tantôt en février, tantôt en décembre? Le martyrologe de Farfa n'affirme-t-il pas qu'Eulalie fut martyrisée à Barcelone, ville connue aussi sous le nom de Mérida?

« Vu ces contradictions si fréquentes et, nous le verrons, si anciennes, il y a lieu de chercher à reconnaître laquelle des deux dates fut d'abord en usage. Pour y parvenir méthodiquement, après avoir signalé les plus anciennes attestations de la fête de sainte Eulalie de Barcelone dans la liturgie wisigothique, nous interrogerons les martyrologes étrangers à l'Espagne, d'abord l'hiéronymien, ensuite les martyrologes historiques, enfin la passion *B*ᴹ, ainsi que les anciens calendriers.

IX. « La fête de sainte Eulalie de Barcelone et les témoignages espagnols. — La messe de sainte Eulalie de Barcelone est marquée au 12 février dans le *Liber sacramentorum*. Nous avons précédemment étudié la valeur de ce témoignage, il est inutile d'y revenir. Cette fête est indiquée à la même date dans neuf calendriers mozarabes publiés par dom Férotin [1], d'après des manuscrits du xᵉ et du xiᵉ siècle; dans un dixième calendrier, imprimé en 1593 par Francesco de Pisa [2], aucune sainte Eulalie n'est mentionnée durant ce mois.

« A ces témoignages liturgiques nous ajouterons ceux des anciens légendiers. Dans la passion d'Eulalie de Barcelone *B*, la date de la fête n'est pas donnée; certains manuscrits cependant l'ont ajoutée au titre de la pièce. Tels sont, pour ne citer que les plus anciens connus, les manuscrits de Paris, Bibl. nat., lat. nouv. acq. *2179*, du xiᵉ siècle [3], et *2180*, du xᵉ siècle [4], provenant tous deux du célèbre monastère de Silos. Les indications des passionnaires n'ont rien d'uniforme, et, d'après d'autres manuscrits du même texte *B*, cette fête se célébrait le 10 décembre.

« Pour ne rien omettre, signalons encore l'inscription gravée en 878 par l'évêque Frodoinus, à l'occasion de l'invention des reliques de sainte Eulalie de Barcelone [5]. Il y est attesté que la sainte subit le martyre à Barcelone le 12 février, sur l'ordre de Dacien. La date de la fête n'y est pas explicitement indiquée, mais ce témoignage est précieux parce qu'il la justifie.

X. « La fête de sainte Eulalie de Barcelone et les témoignages étrangers. — 1° *Le Martyrologe hiéronymien*. — On a cherché naturellement une confirmation de cette date dans le Martyrologe hiéronymien. Au 12 février, on y rencontre effectivement le nom d'Eulalie; voici le texte du plus ancien manuscrit, celui d'Echternach : *In Italia Donati Heracli Vincenti Susanne Urbane Donate Eulalie quorum gesta habentur* [6]. Il serait bien malaisé d'identifier soit les personnages, soit même le groupe de martyrs [7]. Il serait illusoire, dès lors, de prétendre trouver ici une confirmation quelconque de l'ancienne date de la fête d'Eulalie de Barcelone. Il faudrait, pour reconnaître dans cette mention la martyre espagnole, des raisons décisives, qui, comme nous aurons à le dire, n'existent nullement.

« 2° *Les martyrologes historiques*. — La première attestation de la fête de sainte Eulalie de Barcelone au 12 février se rencontre dans les martyrologes historiques. Grâce à l'excellent travail de dom Quentin [8], il est possible de reconnaître à quelle date et en quelles circonstances elle fut d'abord mentionnée à ce jour. Car les indications fournies par les martyrologes au sujet de la jeune sainte ont beaucoup varié de Bède à Adon. Il ne sera pas sans intérêt de marquer les étapes de ces transformations successives. Les incertitudes et les confusions qu'elles dénotent sont instructives, presque autant que l'évolution de la notice d'Eulalie de Barcelone.

« Bède, l'auteur du plus ancien martyrologe historique qui nous soit parvenu, n'indique aucune fête de sainte Eulalie au mois de février; mais il marque celle de la martyre de Barcelone au 10 décembre. Sa notice est évidemment empruntée à la passion *B*ᴹ. Nous donnons en regard l'un et l'autre texte.

Bède.	*B*ᴹ.
IV id. dec. Natale sanctæ Eulaliæ virginis, in Barcelona civitate Hispaniæ sub Daciano præside quæ cum esset *tredecim annorum, post plurima tormenta decollata est, et resiliente ab ea capite, columba de corpore ejus exire* visa est.	Celebratur ergo *natalis ejus* in Barcelona civitate sub *die quarto idus decembris...* Tempore illo *in Barcelona civitate provinciæ Hispaniæ sub Daciano præside... Post* hæc ergo B. Eulalia *diversis generibus tormentorum* macerata... Illic enim erat virgo quædam nomine Eulaliæ, *annorum* circiter tredecim... Eulalia autem *decollata est*, et quo die percussa est, *resilivit ab eo caput ejus. Exiit autem de corpore ejus columba* quæ consolabatur Eulaliam.

« Ces rapprochements sont d'autant plus décisifs que plusieurs des détails repris par Bède sont caractéristiques de cette passion *B*ᴹ; telles sont la décapitation de la sainte et la date de sa fête. Bède ne parle pas de sainte Eulalie de Mérida.

« Le martyrologe lyonnais, dont la rédaction est antérieure à l'année 806, introduit dans l'œuvre de Bède une double transformation. Au 10 décembre, la sainte de Mérida a remplacé son homonyme. Sa notice est curieusement composée. Une première partie reproduit la mention primitive d'Eulalie de Barcelone rédigée par Bède; la seconde a été ajoutée en s'inspirant de la passion d'Eulalie de Mérida *M*. Le motif de ce changement se reconnaît aisément. Le remanieur du martyrologe, voyant que Bède marquait Eulalie de Barcelone là où l'auteur de l'hiéronymien indiquait celle de Mérida, s'écarta du premier pour suivre le second; comme il connaissait la passion d'Eulalie de Mérida, il lui emprunta de quoi substituer de nouveaux détails à ceux qu'il se refusait à emprunter à Bède. Quant à Eulalie de Barcelone, il semble n'avoir osé maintenir ni la date de fête, ni les détails biographiques garantis par Bède, mais en désaccord avec la passion *M* et le Martyrologe hiéronymien. Il accorda donc à la sainte une simple mention : *in Hispania civitate Barcinone natale sanctæ Eulaliæ*, qu'il plaça au 12 février. Son laconisme est dû probablement à ce qu'il ne connaissait pas la passion d'Eulalie de Barcelone. Le choix du jour a sans doute été déterminé par l'hiéronymien; on y trouve citée, ainsi que nous l'avons dit, au 12 février, une sainte Eulalie sans aucune indication qui permette de l'identifier. On sait en effet que le martyrologe lyonnais a souvent eu recours à l'hiéronymien, si bien qu'il en a repro-

[1] *Liber ordinum*, p. 454-455 et 495. — [2] *Ibid.*, p. 494. — [3] Fol. 117 : *Passio sanctæ Eulaliæ, quæ passa est in civitate Barcinona sub Daciano preside, die pridie idus februarias.* — [4] Fol. 155 : *Passio sanctæ ac beatissimæ Eulaliæ virginis quæ passa est in civitate Barcinona sub Daciano præside, die pridie idus februarias.* Ce même manuscrit contient, au fol. 24, la passion d'Eulalie de Merida *M* : *passa est Emerita in civitate sub Calpurniano præside die III idus decembres.* — [5] Cette inscription fut publiée pour la première fois par Florez, *op. cit.*, t. xxix, p. 314; la pierre sur laquelle elle fut gravée est conservée au Musée provincial de la commission des monuments historiques et artistiques; cf. *Boletin de la Real Acad. de la hist.*, 1885, t. vi, p. 324, note 3. — [6] De Rossi-Duchesne, dans *Acta sanct.*, nov. t. i, proem., p. [19]. — [7] *Acta sanct.*, febr. t. ii, p. 581. — [8] *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908.

duit textuellement un grand nombre de mentions [1]. Rien d'étonnant dès lors s'il a fixé la fête d'Eulalie de Barcelone à un jour où ce nom figurait dans son modèle. En tout cas, il est l'auteur le plus ancien qui atteste cette date de fête.

MARTYROLOGE LYONNAIS.

IV id. dec. Apud Emeritam *Hispaniæ civitatem natale sanctæ Eulaliæ virginis quæ cum esset annorum tredecim jussu Daciani præsidis plurima tormenta* perpessa novissime *in equuleo* suspensa et exungulata faculis ardentibus ex *utroque latere appositis, hausto* igne, *spiritum* reddidit et cernentibus christianis, *in specie columbæ* niveæ *cælum* petiit.

SOURCES.

Bède : IV id. dec. *Natale sanctæ Eulaliæ virginis* in Barcelona *civitate Hispaniæ sub Daciano præside quæ cum esset annorum tredecim, post plurima tormenta...(Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2700 : M). *Cum in eculeo* imponeretur *utrisque lateribus suppositis* flammarum facibus... *hausit* incendium... flamma ignis ex utraque parte apposita... *spiritus* migravit ad *cælum ...in specie columbæ*... in conspectu omnium... furtim itaque christiani... *ret*, sicque *a christianis reverenter ablata* et devotione debita sub sacro altari deposita miraculorum gloria illustratur.

Eodem die apud præfatam urbem passio sanctæ *Juliæ* quæ fuit *convirginalis beatæ Eulaliæ* quæ illi *ad passionem* properanti individua *comes* et sodalis adhæsit. *gratia dealbaret*. Furtim itaque *a christianis* corpus ejus *aufertur* et cum omni *reverentia* sepelitur ad cujus sepulchrum vexati veniunt et curantur.

Eulalia beatissima læta *ad passionem* prosiluit. Præstabat vero ei *comitatum* atque consortium *Julia convirginalis* ejus.

« Au 12 décembre, le martyrologe lyonnais indique la déposition de sainte Eulalie d'après l'hiéronymien, qui cite la martyre de Mérida.

MARTYROLOGE LYONNAIS.

II id. dec. In Hispaniis, Eulaliæ virginis, quando sepulta est. Passio Hermogeni Donati.

MART. HIÉRONYMIEN (*ms. de Wissembourg*).

Prid. id. dec. In Spaniis civitate Almerita Eulaliæ virginis et martyris et alibi Hermogenis Donate et aliorum XXII.

« Au 12 février, le martyrologe lyonnais mentionne Eulalie de Barcelone en se servant à peu près des mêmes termes que l'hiéronymien pour annoncer au 10 décembre la fête d'Eulalie de Mérida.

MARTYROLOGE LYONNAIS.

II id. feb. In Hispaniis, civitate Barcinone, natale sanctæ Eulaliæ virginis.

MARTYR. HIÉRONYMIEN (*ms. de Wissembourg*).

III id. dec. In Hispaniis civitate Almeri sancti Eulaliæ virginis et martyris.

« Quelques années après la composition du martyrologe lyonnais et durant le premier tiers du IXe siècle, Florus remania de nouveau la notice d'Eulalie de Mérida. Au texte de son prédécesseur, qu'il reprend en entier, il ajoute un long emprunt à la passion d'Eulalie de Mérida *M*.

FLORUS.

IV id. dec. Apud Emeritam... cælum petiit. *Cujus beatum corpus per triduum jussu præsidis pependit in ligno, sed cui humana fuerant obsequia denegata cælestia fuerunt munera concessa.* Nam nix desuper puellæ corpus *aspersus, ut quod ex utraque parte* appositus ignis ardoris sui incendio *conflagraverat, nivali candore coopertum divina gratia dealba-*

PASSION *M*.

Cujus beatum corpus integrum et illæsum *per triduum jussu præsidis pependit in ligno... Sed cui humana fuerant obsequia denegata cælestia* per divinam largitatem *affuerunt* merita *concessa; nam nix desuper puellæ corpus aspersit... ut* corpus ejus *quod ex utraque parte adpositus ignis ardoris sui incendio conflagraverat, nivali candore coopertum divina*

« Une autre recension du martyrologe de Florus, un peu postérieure à celle que nous venons d'examiner, et qui a été rédigée entre les années 838 et 860 [2], consacre à sainte Eulalie de Barcelone, au 12 février, une notice plus développée. La voici entièrement [3] : [*In Hispaniis civitate Barcinonæ, natale sanctæ Eulaliæ virginis et martyris*] *quæ passa est tempore Diocletiani imperatoris sub præfecto Hispaniarum Datiano, quando sub eodem tyranno et apud eamdem Barcinonem sanctum Cucufatem et apud Gerundam sanctum Felicem, gloriosas constat martyrii accepisse coronas. Scriptum in passione sanctæ Leocadiæ.*

« Comme cette dernière phrase l'indique clairement, ce texte dépend de la passion de sainte Léocadie [4] : *Primumque namque Galliam ut lupus cruentus intravit* (Dacianus) *ibique exsatiatus sanguine martyrum ac cadavera crapulatus, ructans Spaniam aggressus est. Felicem, Cucufatem, Eulaliam, et alios, quorum nomina longum est scribere, gravissimis tormentis afficiens, Deo animas consecravit innocuas* [5]. On remarquera tout de suite que l'auteur de la passion ne spécifie pas qu'il parle d'Eulalie de Barcelone; comme, un peu plus loin [6], il raconte le martyre d'Eulalie de Mérida, on peut présumer qu'il s'agissait déjà d'elle dans l'énumération de martyrs qui précède. Cette liste rappelle assez bien la célèbre hymne de Prudence en l'honneur des martyrs de Saragosse (vers 30 à 40) ; elle désignerait — si elle est empruntée au poète — Eulalie de Mérida, la seule sainte de ce nom que Prudence ait chantée.

« Transformées et développées ainsi que nous l'avons vu, les notices d'Eulalie de Barcelone et d'Eulalie de Mérida furent empruntées mot pour mot par Adon à Florus. Usuard [7] et Notker [8] n'ont fait que paraphraser leurs devanciers. Nous connaissons la provenance et la valeur des renseignements qu'ils se sont transmis. Ce qu'il importait avant tout de constater, c'est que la fête d'Eulalie de Barcelone, fixée au 10 décembre, ne fut indiquée au 12 février qu'au commencement du IXe siècle. Cette date, une fois inscrite au martyrologe de Lyon, pour un motif qu'il est impossible de reconnaître avec certitude, mais qui pourrait n'être qu'une interprétation arbitraire de l'hiéronymien, a été reprise par tous les auteurs de martyrologes historiques, depuis Florus jusqu'à Wandelbert [9], Adon, Usuard et Notker. Comme les martyrologes, les livres liturgiques postérieurs à cette époque indiquent la fête de sainte Eulalie de Barcelone au 12 février. Parmi ceux-ci il suffira de citer quelques-

[1] Dom Quentin les énumère en détail et, parmi elles, la mention d'Eulalie de Mérida, *op. cit.*, p. 210-215. Appréciant la valeur des dates indiquées par le martyrologiste lyonnais, il conclut : « Il ne paraît pas que l'arbitraire ait jamais été sa règle et, dans les cas où son témoignage est unique, ou reste le plus ancien connu, il doit être pris en considération », p. 219. — [2] H. Quentin, *op. cit.*, p. 383-385. — [3] *Ibid.*, p. 368. Nous avons mis entre crochets le passage du martyrologe de Lyon qui a été repris textuellement par Florus. — [4] *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 4848. — [5] Ponsich y Camps, *op. cit.* — [6] *Ibid.*, p. 310. — [7] *In Hispanis, natale sanctæ Eulaliæ virginis, quam constat, tempore Diocletiani imperatoris, gloriosam martyrii accepisse coronam, civitate Barcinona. P. L.*, t. CXXIII, col. 753-574. — [8] *In Hispania, civitate Barcillone, nativitas S. Eulaliæ virginis et martyris, quæ passa est tempore Diocletiani imperatoris, sub præfecto Hispaniarum Datiano, quando sub eodem apud Barcillonem sanctum Cucufatem, et apud Gerundam sanctum Felicem, gloriosas constat martyrii accepisse coronas. P. L.*, t. CXXXI, col. 1045. Ce texte a été emprunté littéralement au martyrologe de Florus. — [9] *Eulaliæ festum pridie sanguinisque coruscat* || *Urbs Barcilon eximia qua martyre gaudet. Monum. Germ. hist., Poetæ latini*, t. II, p. 580. Un martyrologe de Saint-Maximin de Trèves, du XIe siècle, mentionne sainte Eulalie au 4 et au 12 février, et non pas en décembre. Martène et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. VI, col. 638-639.

uns des plus anciens, provenant d'Églises très éloignées les unes des autres [1].

« On voudrait trouver une attestation de la fête du 12 février dans un livre liturgique espagnol antérieur au martyrologe de Lyon : nous n'en avons rencontré aucune, ni dans le calendrier fragmentaire publié en 1595 par François de Pisa [2], et qu'on a voulu faire remonter jusqu'au VII[e] siècle [3], ni dans le *Liber comicus*[4] de l'Église de Tolède, ni dans le *Missale Gothicum*[5]. Le silence de ces deux derniers documents est très suggestif; car l'un, le *Liber comicus*, publié par dom Morin d'après un manuscrit du XI[e] siècle [6], représente une tradition beaucoup plus ancienne [7], vraisemblablement du VII[e] ou du VIII[e] siècle; l'autre, le *Missale Gothicum*, fut aussi composé à une époque très reculée, puisque Tommasi l'a publié d'après un sacramentaire de l'Église d'Autun écrit au VIII[e] siècle [8]. Or ces textes liturgiques, où la fête du 12 février et jusqu'au nom même d'Eulalie de Barcelone sont omis, indiquent l'un comme l'autre au 10 décembre toutes les particularités de l'office d'Eulalie de Mérida; souvent même le missel reproduit littéralement les prières de la messe de la martyre de Mérida d'après le *Liber sacramentorum*. Il est ainsi prouvé à l'évidence qu'à cette époque, malgré l'uniformité de la liturgie espagnole, la fête d'Eulalie de Barcelone n'était pas célébrée dans toute la péninsule au 12 février.

« 3° *Les passionnaires et les sacramentaires.* — Nous pouvons aller plus loin et affirmer qu'avant d'être fêtée au 12 février, Eulalie de Barcelone l'avait été au 10 décembre, au jour précisément où, de tout temps [9], on célébra la sainte de Mérida. On n'avait pas encore attiré l'attention sur cette particularité, si singulière pourtant, du culte de la sainte barcelonaise. Elle est cependant indéniable, puisqu'elle est attestée dans le texte même de la passion B^M, d'où Bède l'a fait passer dans son martyrologe, vers l'année 735 : *Celebratur ergo natalis ejus in Barcelona civitate sub die quarto idus decembris* [10]. L'indication ne saurait être plus explicite; c'est au 10 décembre que, dans la ville même de Barcelone, on solennisait le martyre de la sainte. Une pareille attestation semblerait pouvoir se passer de commentaire; vu son importance, nous entrerons pourtant dans un peu plus de détails.

« Remarquons d'abord que le témoignage de la passion B^M est propre à ce texte. On pourrait en effet s'imaginer, puisque cette passion d'Eulalie de Barlone B^M n'est qu'un résumé de celle d'Eulalie de Mérida *M*, qu'on se trouve ici en présence d'une bévue de l'abréviateur; celui-ci, par une négligence assez extraordinaire, aurait omis de changer la date de fête de la sainte en même temps que le lieu du martyre.

« Mais cette interprétation conciliante est insoutenable, vu le fait bien simple, mais péremptoire, que, dans la passion d'Eulalie de Mérida *M*, la date de sa fête n'est indiquée nulle part; la phrase du texte B^M que nous avons citée n'a pas de pendant dans la passion *M*; il faut dès lors nécessairement admettre que l'auteur du texte B^M a indiqué que la fête d'Eulalie de Barcelone se célébrait en cette ville au 10 décembre parce qu'effectivement elle se fêtait à cette date et non pas au 12 février.

« Ce fait est si vrai, que non seulement la date du 10 décembre a été maintenue dans tous les exemplaires de la passion B^M anciens ou modernes que nous avons vus ou au sujet desquels nous avons pu nous renseigner [11], mais qu'elle a été souvent introduite dans l'intitulé de la passion *B*, texte où aucune date

[1] Ulysse Chevalier, *Ordinaire et coutumier de l'église cathédrale de Bayeux, XIII[e] siècle* (1902), p. 208 : *Sancte Eulalie virginis et martyris sine festo. Lectiones de passione ejus, cetera de communi.* Venise, bibliothèque de Saint-Marc, ms. lat. *III, CXXIV*, du XI[e] siècle; ce manuscrit provient de Salzbourg; le nom d'Eulalie a été ajouté au XII[e] siècle; Rome, chapitre de Saint-Pierre, ms. *E, 1*, missel du XIII[e] siècle; *Vaticanus lat. 3547*, du XIII[e] siècle; ce missel provient de Barcelone. — [2] Ce calendrier a été republié plusieurs fois, notamment par dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 495, et *P. L.*, t. LXXXV, col. 1049-1052. — [3] Florez, *España sagrada*, t. III, p. 349 : *La (fiesta) de santa Eulalia de Barcelona, tampoco puede ser adicion nueva, pues se halla en el fragmento de Pisa, cuya edad no es menor que del siglo VII, segun confiessa Cenni.* — [4] Dom G. Morin, *Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, in-8°, Maredsolii, 1893. — [5] Thomasius, *Codices sacramentorum nonagentis annis vetustiores*, 1680, p. 202-395. Les cinq éditions de cette publication sont indiquées par dom Férotin, *Liber ordinum*, p. XV, note 1. L'opuscule a été repris par Mabillon, dans son ouvrage *De liturgia Gallicana libri tres*, 1729, p. 188-300; par Neale et Forbes, *The ancient liturgies of the gallican Church*, Burnisland, 1855, p. 32-150. — [6] Le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, *nouv. acq. lat. 2171*. — [7] Le chapitre de Tolède en possède un exemplaire du IX[e] ou du X[e] siècle, n. *35*; cf. dom Férotin, *op. cit.*, p. XIII. — [8] C'est le manuscrit *317* de la reine de Suède. Tommasi, dans la préface de son édition, l'étudie minutieusement; cf. L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr. et bell.-lett.*, 1886, t. XXXII, p. 69-71; Devoucoux et Charmasse, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1879, t. XL, p. 140; H. Leclercq, au mot AUTUN, dans *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, t. I, col. 3210. — [9] La fête de sainte Eulalie de Mérida a été célébrée dès le commencement du V[e] siècle, comme le prouve l'hymne de Prudence. Elle se faisait le 10 décembre, d'après la liturgie wisigothique et Grégoire de Tours : *cumque jam medio mense decimo quando ejus passio celebratur. In gloria martyrum*, c. XC. — [10] *Catal. Lat. Brux.*, t. I, p. 263. — [11] Ce sont les mss de Bruxelles, *58*, fol. 25 v°-26 v°, XV[e] siècle; *3391-3399*, fol. 193 v°-194 v°, XV[e] siècle; *7461*, fol. 231-233, XIII[e] siècle; *7473-7486*, fol. 128 v°-130, XIII[e] siècle; *7808*, fol. 119-124, XIV[e] siècle; *8751-8760*, fol. 155-156, XV[e] siècle; les mss de la Bibliothèque nationale de Paris : *lat. 5287*, fol. 199 v°-201, XIII[e] siècle; *5593*, fol. 119-122, XII[e] siècle; *5308*, fol. 355-355 v°, XII[e] siècle; *5593*, fol. 180-182, XI[e] siècle; *9737*, fol. 107 v°-109, XII[e] siècle; *10861*, fol. 121-123 v°, VIII[e] siècle (cf. B. Krusch, dans *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 594); *11748*, fol. 85-85 v°, X[e] siècle; *11756*, fol. 14-15, XIV[e] siècle; *12021*, fol. 168-169, XII[e] siècle; les manuscrits de la Vaticane : *Vaticanus lat. 1190*, fol. 246 v°, 247 v°, XII[e] siècle; *1194*, fol. 48-50, XII[e] siècle; *Ottobonianus lat. 223*, fol. 263 v°-264 v°, XIV[e] siècle; les manuscrits de la bibliothèque Vallicellane, t. I, fol. 24, XI[e] siècle; *cod. H 2*, fol. 180, XVI[e] siècle; *H 4*, fol. 13, XVI[e] siècle; le manuscrit de la bibliothèque du Latran *A. 81*, fol. 268 v°-269 v°, XI[e] siècle; le manuscrit *A.5* des archives de Saint-Pierre, fol. 215, XI[e] siècle; le manuscrit du chapitre de Vérone, *95*, fol. 113, IX[e] siècle; le manuscrit de la bibliothèque impériale de Vienne, *420*, fol. 172 v°, IX[e] siècle; le manuscrit de Munich, *14364*, fol. 160-162, IX[e] siècle; le manuscrit de Saint-Gall, *561*, fol. 137, X[e] siècle; le manuscrit de Douai, *838*, fol. 164, XIII[e] siècle; le manuscrit de Troyes, *7 lum. 95*, XII[e] siècle. A ces manuscrits on peut ajouter les deux exemplaires connus de *Bibl. hagiogr. lat.*, 2695, le manuscrit de Chartres, *101*, fol. 125 v°, X[e] siècle, et le manuscrit de la bibliothèque nationale de Rome, *Farfa 29*, fol. 259 v°-261; IX[e] siècle, qui marquent la fête de sainte Eulalie, le premier au 10 décembre, le second au 13 du même mois. Seuls les exemplaires du *Legendarium Austriacum* contiennent cette passion, *Bibl. hagiogr. lat.*, 2696 (= B^m) au 12 février (cf. *Anal. boll.*, t. XVII, p. 45) et *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2693 (= *B*) au 10 décembre (*ibid.*, p. 93). La confusion entre les deux saintes est ici évidente, puisque ces Vies se rapportent toutes deux à la martyre de Barcelone, et que le texte de Grégoire de Tours (*In gloria martyrum*, c. XC), relatif à sainte Eulalie de Mérida, est transcrit à la suite de la passion, *Bibl. hagiogr. lat.*, 2693 (= *B*). Ce même texte se retrouve au mois de février dans le manuscrit de Munich, *22240*, *Legendarium Windbergense*, écrit au XII[e] siècle (cf. *Anal. boll.*, t. XVII, p. 104). Nous n'avons pas eu l'occasion de vérifier si, dans le *Legendarium Austriacum*, la passion *Bibl. hagiogr. lat.*, 2696 (= B^m) était remaniée.

de fête n'était indiquée. Tels sont, pour ne parler que des manuscrits anciens, le ms. *17002* de la Bibliothèque nationale de Paris [1], écrit au XI^e^ siècle, et les manuscrits du grand légendier d'Autriche qui datent du XII^e^ et du XIII^e^ siècle [2].

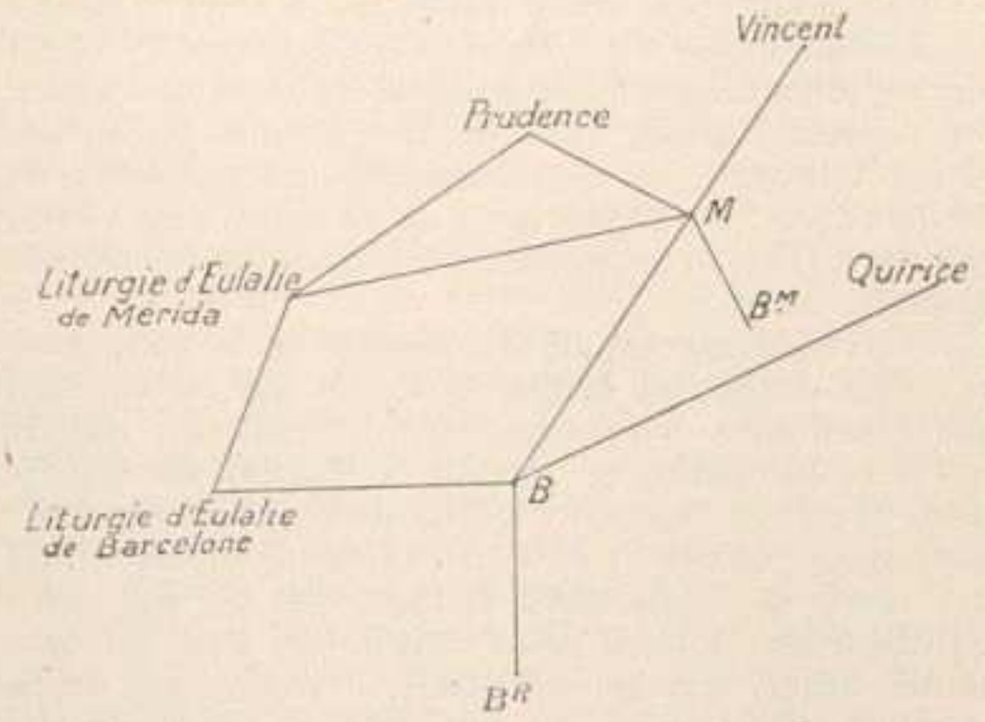
« On ne s'étonnera plus, dès lors, que la fête de sainte Eulalie de Barcelone ait été célébrée longtemps et un peu partout au 10 décembre. Parmi les calendriers anciens, citons ceux des sacramentaires : de Senlis, écrit au IX^e^ siècle [3]; de Saint-Waast de Corbie, écrit au X^e^ siècle [4]; de Stavelot [5] le sacramentaire de Saint-Denis [6], le manuscrit *11589* de Paris [7], le martyrologe de Farfa du XI^e^ siècle [8], qui tous indiquent au 10 décembre la fête de sainte Eulalie de Barcelone.

« Comme il était naturel, ces calendriers ne mentionnent pas Eulalie de Mérida au 10 décembre ni nulle part ailleurs, et au mois de février ils ne citent aucune sainte homonyme. Loin de nous de vouloir affirmer que chacune de ces mentions au calendrier fût l'indice d'un office propre (ce n'est pas le cas, notamment, pour le sacramentaire de Stavelot) ni même peut-être d'un culte quelconque. Mais plus d'une fois elles correspondent à un office réellement célébré. Pour le prouver, il suffit de citer le *De ordine officiorum* de l'Église de Laon [9], composé vers la fin du XII^e^ siècle par Adam de Courlandon. La fête de sainte Eulalie de Barcelone y est indiquée au 10 décembre (entre l'octave de saint André, 7 décembre, et la fête des saints Fuscien, Victor et Génétien, 11 décembre); les leçons de l'office étaient empruntées à la passion B^M : *Lectiones leguntur in Passionario de passione sanctæ Eulaliæ :* « *Tempore illo in Barchinona.* »

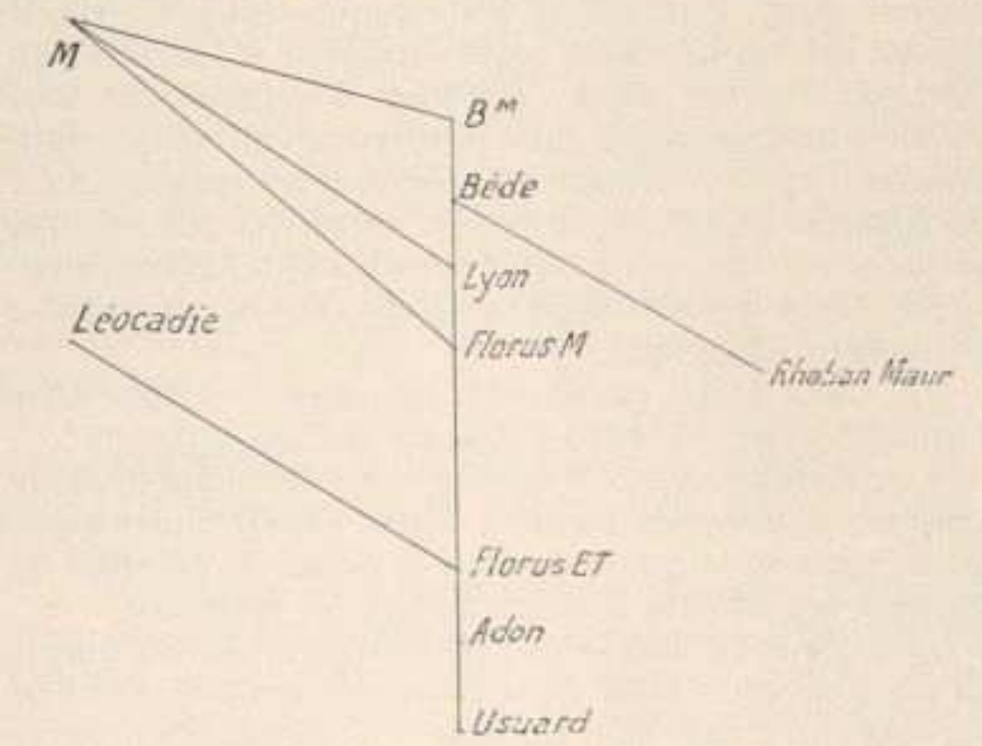
« On est donc en droit de conclure que, dès avant le VIII^e^ siècle, la fête d'Eulalie de Barcelone fut célébrée, à Barcelone même, le 10 décembre, et que cette date demeura longtemps en usage. Ce n'est qu'au commencement du IX^e^ siècle qu'apparaît la fête du 12 février. Elle est attestée pour la première fois par l'auteur du martyrologe de Lyon, qui vraisemblablement l'a choisie arbitrairement en interprétant mal une mention du martyrologe hiéronymien [10].

« Nous n'avons rencontré, ni dans la liturgie wisigothique, ni dans les plus anciennes attestations de la fête du 10 décembre, aucun argument qui pût infirmer cette conclusion.

« Pour récapituler succinctement et d'une manière expressive les résultats auxquels nous ont amené l'étude des documents relatifs aux deux saintes Eulalie, nous représentons ici leurs dépendances en deux tableaux, l'un pour les hymnes les plus anciennes, les passions et offices liturgiques, l'autre pour les martyrologes historiques [11].



« De tous les faits que nous venons d'étudier se dégage une interprétation plus satisfaisante que toute autre et qu'il importe maintenant de préciser. Toutes les considérations qui précèdent nous ont amené et comme invité à la faire, et elle résume et complète notre travail.



« On honora de très bonne heure à Barcelone une sainte Eulalie, qu'on fêtait au 10 décembre; ce fut d'abord celle de Mérida; ensuite, lorsqu'on crut à l'existence d'une sainte locale du même nom, ce fut celle de Barcelone. Dès le VII^e^ siècle, la persuasion de l'existence des deux saintes homonymes fit transformer la passion d'Eulalie de Mérida *M* en une passion d'Eulalie de Barcelone B^M. L'hymne de Quirice et la passion *B* furent composées dans le même esprit. Vers

[1] *Passio sanctæ Eulaliæ virginis quæ passa est in civitate Barcinona sub Daciano præside III idus decembris.* — [2] Cf. *Anal. boll.*, t. XVII, p. 93. — [3] *III id.* [*decemb.*]. *In Ispanis Barcinona civitate, sanctæ Eulaliæ, virginis et martyris.* L. Delisle, *op. cit.*, p. 323; cf. p. 143. — [4] *III id.* [*decemb.*] *Barcinonis passio S. Eulaliæ virginis*, L. Delisle, *op. cit.*, p. 359; cf. p. 122. — [5] *In Barcilona civitate in Spaniis passio sanctæ Eulaliæ virginis*, fol. 16 v°. Ce calendrier, écrit au X^e^ siècle et vraisemblablement à Saint-Gall, puisque seuls, parmi tous les autres noms de saints locaux, ceux de saint Remacle et saint Gall sont écrits en lettres capitales, fut composé d'après des calendriers du nord de la France, comme on peut s'en convaincre en le comparant au calendrier de Saint-Waast de Corbie. Il appartint, dès le commencement du XI^e^ siècle, à l'abbaye de Stavelot; c'est pour ce motif qu'il a été publié par Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. VI, col. 668, sous le nom de *calendarium monasterii Stabulensis*. C'est le manuscrit *1814* de Bruxelles. — [6] *In Hispaniis Barcinona civitate Eulaliæ virginis et martyris* = ms. Paris, *2290*, du IX^e^ siècle, fol. 6 v°. — [7] Ecrit au XI^e^ siècle, fol. 7 : *In Bargilonia Eulaliæ virginis.* — [8] IV id. dec., *In Barzalona civitate Hispaniæ quæ alio nomine Emerita dicitur, passio sanctæ Eulaliæ virginis...* Cf. dom Schuster, dans *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 380. Le reste de la notice a été emprunté au martyrologe lyonnais. — [9] Ulysse Chevalier, *Ordinaires de l'église cathédrale de Laon, XII^e^ et XIII^e^ siècles*, 1897, p. 209-210. — [10] *Ibid.*, p. 210. — [11] Il serait très intéressant, pour l'histoire du culte d'Eulalie de Barcelone, de savoir si les églises de Sainte-Eulalie érigées dans cette ville étaient dédiées à la sainte locale ou à la martyre de Mérida. Cette question n'a pas été résolue; la manière de voir de Campillo a été justement rejetée par Florez, *op. cit.*, t. XXIX, p. 307. Il est curieux de remarquer qu'en 878 le corps de sainte Eulalie de Barcelone fut, d'après Villanueva, *op. cit.*, t. XVIII, p. 148, découvert dans une chapelle dédiée à sainte Eulalie de Mérida et à saint Yves, et que l'église de *Santa Eulalia del Campo*, qu'on a identifiée avec le monastère fondé par Quirice, près du tombeau de la sainte barcelonaise, a été consacrée à Eulalie de Mérida, d'après certains historiens. Cf. Ponsich y Camps, *op. cit.*, p. 199; F. Diago, *Historia de los victor. antiguos condes de Barcelona*, 1603, p. 11-12.

le commencement du IXe siècle, soit par une erreur de l'auteur du martyrologe de Lyon, soit pour mieux séparer le culte des deux martyres, on célébra la fête de la sainte locale à une date spéciale. Le martyrologe hiéronymien mentionnait à différents jours de l'année des saintes Eulalie, sans donner aucune indication ni chronologique ni topographique qui permette de les identifier : au 12 février [1], au 30 mars [2], au 30 novembre [3]. C'est la première de ces dates qui fut choisie de préférence [4].

« Notre interprétation est, comme on le voit, pour une part du moins, conjecturale. Ce qui est certain, c'est que nous ne connaissons, ni sur la vie, le martyre ou même la légende d'Eulalie de Barcelone, ni sur les honneurs liturgiques qui lui auraient été rendus, ni sur la date de sa fête, aucun détail qui n'ait été emprunté à l'histoire ou au culte d'Eulalie de Mérida. Sans doute, on crut de très bonne heure, dès le VIIIe siècle, à l'existence de la martyre barcelonaise, et on vénérait sa sépulture. Peut-être avait-on de bonnes raisons de l'admettre; toujours est-il que, ces raisons, nous les ignorons absolument.

« Lorsque Lucius Andreas Recendius fut chargé d'écrire les leçons de l'office pour le diocèse d'Evora, il en rédigea pour Eulalie de Mérida et n'en composa aucune pour Eulalie de Barcelone. Voici en quels termes il s'expliqua de cette omission à Barthélemy Quebedo [5] : *cui divæ (Eulaliæ Barcinonensi) ideo lectiones non apposui, quia quæcumque de illa circumferuntur, fere ex Emeritensi Eulalia desumpta sunt... De Emeritensi extant et Acta et sacer ille Prudentius, de altera viderint cives Barcinonenses et solertius investigant.* Nous n'hésitons pas à faire nôtre la déclaration de l'auteur liturgique. »

XI. Cantilène de sainte Eulalie. — Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 1973-1975, au mot Cantilène [6].

XII. Épigraphie. — Le souvenir de sainte Eulalie reparaît à diverses reprises dans l'épigraphie espagnole, mais sans qu'on prenne la peine de préciser de laquelle des saintes homonymes il est question.

Les reliques d'une sainte Eulalie se trouvent parmi les reliques contenues dans plusieurs autels : *Sunt in hoc altario... reliquiæ.... Eulaliæ* [7]. — *Reliquie scorum... Eulalie... dedicata est hæc basilica* [8]... — *Reliquie... Eulalie... dedicata est basilica* [9]. — *Recondite sunt (h)ic reliquie... (Eul)alie..* [10] — *in (h)oc altare sunt reli[quie recon]dite... sce Eolalie* [11]. Les titres varient peu : *[Eula]lia vir(go)* [12]; *Eulalia martir* [13]; *domna Eulalia* [14]; *beata Eulalia* [15].

Une plaque en marbre blanc « se voit sur la porte de l'esglize de Regimond, qui est entre Polies (= Poilhes) et Nissan, qu'on tient estre une des (plus) antienes esglizes de tout ce pais », nous dit Garrigues, et Mazel ajoute qu'elle se trouvait « autrefois au-dessus du portail d'une ancienne église démolie en 1823, qui était située au pied du coteau qui se trouve sur le derrière de la métairie de Regimont, où elle existe aujourd'hui dans la cour »; enfin Edmond Le Blant nous apprend qu'elle « servait de table aux ouvriers; maintenant encastrée dans la muraille du principal bâtiment de la ferme de Régimont, commune de Montady » (Hérault) [16].

+ OTHIA PRB · ANNO · XXXIII +
PRBTS·SVI BASILICAM EX VOTO
SVO IN HON SCR*M·MART·VINCENTI*
AGNETIS·ET EVLALI*AE CONTR·ET·DDC*
VALENTINI*ANO VI ET ANHEM io conss.*

L'inscription, disait Mazel en 1843, « est devenue presque illisible », et Renaud de Vilback, dès 1825 : « l'inscription est presque effacée; on y lit cependant fort bien le mot *baselica* et quelques autres signes semblent indiquer le règne d'un Valentinien ». Nous avons figuré en capitales italiques les caractères qu'Edmond Le Blant n'a pu lire. Voici la lecture du texte.

† *Othia pr(es)b(yter) anno XXXIII pr(es)b(y)teratu)s sui baselicam ex voto suo in hon(orem) s(an)c(to)r(u)m mart(yrum) Vincenti(i) Agnetis et Eulaliæ con(s)tr(uxit) et d(e)d(i)c(avit) Valentiniano VI* [II] *et An*[t]*hem*[*io consulibus*].

La date consulaire donne l'année 455. Les trois patrons de la basilique sont Vincent et Agnès, faciles à identifier, et Eulalie, dans laquelle on a pensé reconnaître, sans avancer l'ombre d'une raison, Eulalie de Barcelone. Mais la célébrité d'Eulalie de Mérida, l'expansion de son culte permettent avec plus de vraisemblance de reconnaître ici son souvenir. Il n'y a pas lieu de s'attarder à diverses imaginations, comme l'intention de donner trois patrons à la basilique en l'honneur de la Trinité et pour faire la nique aux ariens. Quant à Othia, qui se dit prêtre depuis trente-trois années, on peut l'en croire. Faire de lui un chorévêque est sans aucun fondement, car les mots *CONTR.ET.DDC* se lisaient sur la partie de la pierre aujourd'hui effacée et resterait à savoir si on lisait *DDC*, sigle insolite qu'on développe en *dedicavit* sans l'ombre de preuve.

H. Leclercq.

[1] *Codex Echternacensis : et alibi dorotæ teofili et in ita donati heradi vincenti susanne orbanæ donatæ eulaliæ depos. simplici epi.* — [2] *Codex Echternacensis : Aquilinæ virg. saturnini eulaliæ virg.* — [3] *Breviarium Remense : Namnetis civit. natal. sanctorum fratrum crisanti eulaliæ clariæ.* Cf. *Brevarium Gellonense.* — [4] Signalons, pour être complet, la fête des reliques de sainte Eulalie de Barcelone. Elle se célébrait le 23 octobre et fut longtemps en honneur; elle est citée dans le bréviaire manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, manuscrits latins *1282*, du XIVe siècle, et *1309*, du XVe siècle. Le missel conservé à la Vaticane, *Vatic. lat. 3547*, écrit au XIIIe siècle et provenant de Barcelone, mentionne la *Translatio sanctæ Eulaliæ Barch. Missa alia in commemoratione.* Cette fête est également mentionnée dans le *Liber antiquitatum* de l'Église de Barcelone. Dans un acte passé le 21 octobre 1128, on lit : *Dabitis quoque annuatim nostre canonice duos porchos canonicales in festivitate sanctæ Eulalie, quæ celebratur X kalendas novembris.* Cf. *Boletin de la Real Academia de la historia*, 1885, t. VI, p. 323. — [5] Arevalus, *Hymnodia hispanica ad cantus, latinitatis, metrique leges revocata et aucta*, 1786, p. 236, note. — [6] Cf. H. Suchier, *Zur Metrik der Eulalia-Sequenz*, dans *Jahrbuch für romanische und englische Sprache und Litteratur*, nouv. série, 1874, t. I, p. 385-390; rapprocher cette cantilène célèbre de l'hymne attribuée par Tamayo, *Mart. hispan.*, t. I, part. 2, p. 107, à Isidore de Séville et conservée dans le ms. de Turin, *D. V. 3*, du VIIIe siècle : *Laudem beatæ Eulaliæ puro canamus... P. L.*, t. LXXXVI, col. 1284. P. Mayer, *Note sur la métrique du chant de sainte Eulalie*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1861, t. XXII, p. 237-255; C. Bartsch, *Chrestomathie de l'ancien français (VIIIe-XVe siècles) accompagnée d'une grammaire et d'un glossaire*, 10e édition, in-8°, Leipzig, 1910. — [7] E. Hübner, *Inscript. christ. Hispaniæ lat.*, n. 57, à *La Morera*. — [8] *Ibid.*, n. 80. — [9] *Ibid.*, n. 89. — [10] *Ibid.*, n. 175. — [11] *Ibid.*, n. 495. — [12] *Ibid.*, n. 255. — [13] *Ibid.*, n. 334. — [14] *Ibid.*, n. 374. — [15] *Ibid.*, n. 519. — — [16] Garrigues, dans Burmann, ms. *II*, p. 102; Mazel, dans *Bull. de Béziers*, 1843, série I, t. IV, p. 259; E. Sabatier, *Hist. de la ville et des évêques de Béziers*, in-8°, Béziers, 1854, p. 66; L. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 610, pl. 492; Renaud de Vilback, *Voyage dans les départements du Languedoc*, 1825, p. 454; Creuzé de Lesser, *Statistique du département de l'Hérault*, in-4°, Montpellier, 1824, p. 235; Ferussac, dans *Bulletin des sciences historiques*, t. X, p. 306; O. Hirschfeld, dans *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 4311; F. Fita y Colomé, *Santa Eulalia de Barcelona. Una de sus basilicas en el siglo V*, dans *Boletin de la real Academia de la historia*, 1903, t. XLIII, p. 250-255; H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. XXIII, p. 346-347.

EULOGIE. Ce mot a eu plusieurs sens. Il est composé de deux mots grecs : εὖ et λόγος et s'entendrait étymologiquement d'un discours salutaire, d'une parole charitable. Les latins composèrent le terme *eulogia* et l'appliquèrent aux pains offerts par les fidèles pour servir au sacrifice, mais qui n'avaient pas été consacrés. Les diacres et sous-diacres veillaient à ce que l'évêque ou le prêtre ne consacrât que la quantité nécessaire pour la communion des fidèles et des malades. le reste des offrandes toutefois recevait une bénédiction et faisait l'objet d'une distribution aux assistants et aux absents. Cet usage s'est conservé à peu près intact jusqu'à nos jours dans la distribution du pain bénit à la messe solennelle dominicale. Outre le terme εὐλογία, les grecs firent usage du mot ἀντίδωρον, qui veut dire « compensation », parce que la répartition du pain bénit était réservée à ceux qui n'avaient pas participé à la communion eucharistique.

Eulogie s'entendit même de l'eucharistie. Saint Paul, s'adressant aux Corinthiens (I, x, 16) désignait le calice de l'eucharistie sous le nom de τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας et cette désignation ne laissa pas d'être adoptée dans quelques Églises d'Orient, notamment à Alexandrie, où saint Cyrille désigne le pain et le vin consacrés sous le nom d'εὐλογία. Néanmoins l'eulogie, d'une façon générale, ne s'entendit pas de l'eucharistie et il fallut même veiller à éviter une confusion intolérable. Denis le Petit recommandait : *quod sancta nullo modo, causa eulogiarum, tempore Paschalis festi, ad alias parochias debeant destinare*, et on lit dans la *Breviatio canorum* du diacre Ferrand, can. 223 : *Ut sanctæ oblationes invices eulogiarum non dirigantur*. Cette confusion peut s'expliquer par la distinction incomplètement faite alors entre sacrements et sacramentaux, qu'on désignait également sous le terme commode mais vague de *sacramentum*. Il y avait là une gradation de dignité et d'opérations que tous les fidèles étaient loin de saisir; aussi voyons-nous saint Augustin chercher à bien inculquer les nuances nécessaires : Ce n'est pas le corps du Christ, disait-il, c'est néanmoins une chose sainte et plus sainte que les aliments ordinaires, *quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi quibus alimur*.

A un rang moindre, puisque rien n'indique qu'ils eussent reçu leur bénédiction au cours du saint sacrifice, prennent place les eulogies que les évêques s'adressaient mutuellement, munies d'une bénédiction spéciale mais donnée peut-être d'une manière privée. Si l'on tient compte des distances à parcourir par les messagers, *eulogiarii* — puisque nous voyons saint Augustin échanger des eulogies avec Paulin de Nole, Septime-Sévère, Alipius — nous devons supposer que ces eulogies consistaient en quelques pâtisseries, telles que biscuits, gâteaux secs, qui leur permissent d'être encore mangeables à leur arrivée à destination.

Eulogie était en voie de recevoir une application de plus en plus large et de s'entendre d'une nourriture quelconque. Un distique de saint Ambroise nous montre :

Jacob, fraude bona, patri dum suggerit escas,
Præcipit eulogiam Esau, dulcia frusta lucratus.

et saint Benoît, dans le chapitre LIV de sa Règle, interdit à ses moines l'acceptation des moindres présents : *Nullatenus liceat monacho nec a parentibus suis, nec a quoquam hominum, nec sibi invicem litteras, eulogias, vel quælibet munuscula accipere aut dare, sine præcepto abbatis*. A cette date, vers le VI^e^ siècle, eulogie, tout en conservant sa signification primitive de pain bénit, s'entendait d'une foule d'objets bénits. Dans la Vie de saint Médéric, l'eulogie est encore le pain bénit, mais dans la Vie de saint Germain de Paris, par Fortunat (c. XI), l'eulogie s'entend d'une liqueur. Dans la Vie de saint Benoît par saint Grégoire, nous voyons le prêtre Florentius envoyer à Benoît un pain empoisonné en guise d'eulogie *pro benedictione* (c. VIII). Ce même saint Grégoire envoie à Euloge d'Alexandrie (*Epist.*, l. XI, n. 47) une petite croix contenant de la limaille des chaînes de saint Pierre, ce qu'il nomme *benedictio*, et ce n'est là d'ailleurs qu'un remerciement pourl es *eulogias S. Marci*, dont lui a fait part le patriarche d'Alexandrie.

Saint Benoît énumère les lettres, les eulogies ou les petits présents quelconques et aussitôt ses commentateurs, esprits ingénieux comme on sait, se sont évertués à prouver que *quælibet munuscula* servait d'explication au terme précédent, qui ne pouvait désigner que des objets sans grande importance. Mais d'autres commentateurs y ont vu tout le contraire et ont découvert une opposition de valeur, de poids, de dimensions entre *eulogias* et *munuscula*. Et voici de quoi les occuper longtemps.

Grégoire de Tours (VIII, 2) rapporte que le roi Gontran vint, dès le matin, prier dans l'église de saint Avitus; vite, l'évêque se porte à sa rencontre et l'invite à entrer dans sa maison pour y boire un coup en l'honneur de saint Martin, ce qu'il appelait : *eulogias beati Martini accipere*.

Pour les petits flacons renfermant des eulogies, voir *Dictionn.*, t. I, col. au mot AMPOULES [1], et aussi EUCHARISTIE.

H. LECLERCQ.

EUMÉNIE. — I. Fondation et situation. II. Religion. III. Monuments. IV. Histoire. V. Christianisme. VI. Épigraphie.

I. FONDATION ET SITUATION. — Euménie (aujourd'hui *Ishekli*) fut fondée par Attale II Philadelphe (159-138 avant J.-C.), pour établir un centre d'influence dans la vallée du haut Méandre et lutter contre l'influence de la colonie de Peltai, située à quinze kilomètres environ; c'était un nouvel épisode de la rivalité entre Pergame et Séleucie. Il est probable que ce ne fut pas la colonie envoyée en ce lieu par Attale qui défricha le site d'Euménie, qui doit avoir attiré les populations de temps immémorial et compté d'antiques établissements sur lesquels nous ignorons tout.

II. RELIGION. — Si on se guide d'après la rareté des inscriptions subsistantes, on peut induire que la vie municipale n'eut pas un grand éclat à Euménie. Riche et florissante, la population se préoccupait beaucoup moins de politique que de religion et cette tournure d'esprit se manifestait de préférence dans la préparation des tombeaux.

III. MONUMENTS. — Le seul monument du territoire d'Euménie qui paraisse antérieur à la ville est un bas-relief sur les rochers près du village de Sondurlu, à dix kilomètres environ d'Euménie; il s'agit d'une sorte de cavalcade; c'est, paraît-il, un travail anatolien antérieur à la prédominance de l'art grec dans cette contrée.

IV. HISTOIRE. — Les inscriptions païennes ne nous apprennent pas grand'chose sur la ville. Comme nous

[1] H. Witte, *De eulogiis veterum*, in-4°, Viteburgi, 1691; L. Janssens. *Les eulogies*, dans *Revue bénédictine*, 1890, t. VII, p. 515-520; 1891, t. VIII, p. 28-41. G. Morin. *Sur un vases à Eulogie conservé à Juvigny-les-Dames (Meuse)*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des Antiq. de France*, 1898, p. 215; *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1884, t. XLV, p. 515-522; E. Le Blant. *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 60.

savons que le décret du κοινον Ασιας était affiché à Euménie, nous en pouvons induire que la cité occupait un rang estimable parmi les principales villes de la province, ἐν ταῖς ἀφηγουμέναις τῶν διακήσεων πόλεσιν. D'après la liste de Pline, il n'est pas douteux qu'Euménie faisait partie du *conventus* d'Apamée et, ainsi qu'il arrivait ailleurs, certaines assemblées se faisaient tour à tour dans les villes d'une province, en sorte qu'il existait plusieurs « premières villes » dans chaque *conventus*. Euménie était dans ce cas. Le culte impérial a laissé peu de traces à Euménie, la divinité d'Attanassos y était identifiée avec la Paix impériale; on trouve la mention d'un prêtre de Rome, mais ceci peut remonter au règne d'Auguste. Les assemblées publiques, *Boulé* et *Démos*, ont existé à Euménie; il s'y trouvait aussi probablement un *ordo senatorius* sur le type du sénat romain. Tout ce qui concerne l'administration municipale et civile reste en dehors de nos études.

V. Christianisme. — On a déjà fait voir l'importance de la chrétienté d'Apamée (voir ce mot), à partir du IIIe siècle de notre ère; les fidèles d'Euménie n'eurent rien à envier à leurs voisins. Toutefois, cette profession d'une foi différente de la religion officielle ne laissait pas que de porter préjudice; c'est ainsi qu'Apamée ne put jamais obtenir le rang et les titres honorifiques libéralement accordés à des cités païennes d'un loyalisme non suspect. A en juger par la statistique des inscriptions, Euménie n'était pas moins complètement conquise qu'Apamée. Toutefois, il est nécessaire d'observer que ces villes furent un peu comme des îlots perdus au milieu d'une population obstinément païenne. Ainsi le district de Tchal ne donne aucune inscription antérieure à la paix de l'Église et six seulement postérieures à cet événement.

D'après la proportion des épitaphes, la population chrétienne d'Euménie devait, au IIIe siècle, former une communauté considérable et peut-être avoir la majorité sur les païens de la ville. Sur soixante et onze épitaphes classées comme païennes ou douteuses, onze seulement sont certainement postérieures à l'année 215 et plusieurs d'entre elles pourraient être chrétiennes. Pour cette même période, nous possédons vingt-six épitaphes dont le caractère chrétien est indiscutable. Au IIe siècle, Euménie possède trois citoyens de rang sénatorial, rien n'indique qu'ils fussent chrétiens; au siècle suivant, tous les six personnages de ce rang sont incontestablement chrétiens. Par une contradiction qui n'a rien de surprenant, Euménie, ville chrétienne, conservait sur ses monnaies les anciens emblèmes païens: Diane et la Fortune. Une tolérance réciproque régnait probablement dans cette population où chaque famille devait compter des membres chrétiens et des membres païens. Les monnaies d'Euménie ne sont d'ailleurs pas postérieures à l'an 260 de notre ère. De cet état d'esprit de tolérance un monument nous est resté : c'est une inscription trouvée dans une localité voisine, à Emirjik. Ce texte a été composé par ou pour quelqu'un fermement attaché au paganisme; cependant, point d'injures, point d'accusations, mais un tableau des bienfaits d'une civilisation au sein de laquelle vivent des personnes d'opinions différentes. C'est une épitaphe élevée par un certain Gaius pour sa famille et deux de ses amis : Rouhes et un autre. Ce Gaius était un homme d'affaires, intendant ou gérant à Magnésie du Méandre, et homme d'instruction, si l'épitaphe métrique, composée de son vivant, est due à lui-même. Il admet dans son tombeau deux hommes qui ont exercé une influence sur sa pensée, il n'en fait pas mystère et il s'en explique ouvertement. Il s'engage alors dans une exposition de ses principes, de son éducation, de sa bienveillance pour ses amis et pour tout le monde. Mais quels sont ces principes? le mot ἅγιος, la désignation de Rouhes comme «serviteur du grand Dieu » ont fait supposer que Gaius était chrétien, mais le ton de l'ensemble ne permet guère de douter que Gaius ne fût épicurien; la fin de l'épitaphe semble faire allusion à une résurrection des morts. Ce morceau semble contenir une véritable polémique contre l'idée chrétienne, qui gagnait du terrain dans l'entourage du défunt, vers le temps de Caracalla ou d'Alexandre Sévère [1] :

ζωὸς ἐὼν τοῦτον τύμβον τις ἔτευξεν ἑαυτῷ,
Μούσαις ἀσκηθείς, Γάϊος πραγματικός,
ἠ]δ' ἀλόχῳ φιλίῃ Τατίῃ τέκεσίν τε ποθητοῖς
οἵ ῥα τὸν ἀίδιον τοῦτον ἔ[χ]ωσι δόμον,
σὺν Ῥουβῇ μεγάλοιο θ[εοῦ] θεράποντι.....
[καὶ μετὰ *ici le nom d'un autre ami*]
.....[νῦν δ' αὖθις] ἰσόψηφος δυσὶ τούτοις
Γάϊος ὡς ἅγιος, ὡς ἀγαθός, προλέγω
οὐ]κ ἔσχον πλοῦτον πολὺν εἰς βίον, οὐ πολὺ χρῆμα
γράμμασι δ' ἠσκήθην ἐσπονέσας μετρίοις.
ἐξ ὧν τοῖσι [φ[ίλοισιν ἐπή[ρ]κεον ὡς δύναμίς μοι,
σπουδὴν ἣν εἶχον πᾶσι χαριζόμενος.
τοῦτο γὰρ ἦν μοι τερπνὸν ἐπαρκεῖν εἴ τις ἔχρῃζε,
ὡς ἄλλων ὄλβος τέρψιν ἄγει κραδίῃ.
μηδεὶς δ' οὖν πλούτῳ τυφλωθεὶς [κοῦ]φα φρονείτω,
πᾶσι γὰρ εἷς Ἀιδης καὶ τέ(θ)λος ἐστὶν ἴσον,
Ἔστιν τις μέγας ὡς ἐν κτήμασιν; οὐ πλέον οὗτος,
ταὐτὸ μέτρον γαίης πρὸς τάφον ἐκδέχεται.
σπεύδετε, τὴν ψυχὴν εὐφραίνετε πάντοτε, [θ]νη[τοί,
ὡς ἡδὺς βίοτος, καὶ μέτρον ἐστι Σοῆς.
Ταῦτα, φίλοι· μετὰ ταῦτα τί γὰρ πλέον; οὐκετι ταῦτα.
στήλλη ταῦτα λαλεῖ καὶ λίθος· οὐ γὰρ ἐγώ.
Θύραι μὲν ἔνθα καὶ πρὸς Ἄδαν ὁδοὶ
ἀνεξόδευτοι δ' εἰσὶν ἐς φάος τρίβοι·
οἱ δὴ δ[εί]λαίοι πάντ[ες] εἰς ἀ[νά]στασιν
·····Λ·····ΟΥΣΠ··ΤΟ·····ΕΛΣ
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

Le mécontentement du défunt n'était que trop justifié à son point de vue, car Euménie a été — et c'est un titre qui vaut d'être relevé — la première ville chrétienne. Ce qu'on y pensait de l'empire et des empereurs? peut-être peu de bien. Cette ville, où l'on aimait à exprimer longuement sur les tombes le souvenir des défunts, s'est interdit ces éloges, ces congratulations protocolaires dont les villes asiates étaient d'autant plus friandes qu'elles en attendaient beaucoup et qu'elles n'y croyaient pas. A Euménie, il ne subsiste pas une seule inscription municipale du IIIe siècle. Comment, dès lors, s'arrangeait le sénat de la ville avec les autorités romaines, qui considéraient le culte impérial comme l'expression officielle du loyalisme provincial? Nous l'ignorons et il serait bien vain d'imaginer un accord, un compromis; peut-être tout simplement l'administration impériale se montra-t-elle tolérante et intelligente, deux qualités si ordinairement étrangères aux administrations qu'on n'imagine presque jamais pouvoir leur en faire crédit.

Eusèbe (VIII, xi) mentionne, vers l'an 303, l'existence d'une ville de Phrygie, dont la population entière était chrétienne; il ne peut s'agir que d'Euménie. Quand s'éleva la persécution de Dioclétien, la cité connut l'extrémité de toutes choses. Riche, prospère au IIIe siècle, laissant pour cette période

[1] Paris, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1884, p. 240; Zingerlé, dans *Philologus*, 1894, p. 345; W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1897, t. II, p. 386, n. 232.

jusqu'à vingt-six épitaphes certainement chrétiennes, Euménie s'éteint au début du IVe siècle. On ne rencontre plus que quatre inscriptions pour ce siècle et ceux qui ont suivi. Cette interruption subite de la vie d'une grande cité coïncide avec les événements religieux connus par l'histoire. Jusque vers l'an 300, on rencontre les témoins de la prospérité d'Euménie; à partir de cette époque, on ne sait plus rien, sinon quelques noms d'évêques, d'un archidiacre. L'explication se trouve dans ces quelques lignes d'Eusèbe : ὅλην Χριστιανῶν πολίχνην αὔτανδρον ἀμφὶ τὴν Φρυγίαν ἐν κύκλῳ περιβαλόντες ὁπλῖται, πῦρ τε ὑφάψαντες, κατέφλεξαν αὐτοὺς ἅμα νηπίοις καὶ γυναιξί, τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν ἐπιβοωμένους· ὅτι δὴ πανδημεὶ πάντες οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες, λογιστής τε αὐτὸς καὶ στρατηγὸς σὺν τοῖς ἐν τέλει πᾶσι καὶ ὅλῳ δήμῳ, χριστιανοὺς σφᾶς ὁμολογοῦντες, οὐδ' ὁπωστιοῦν τοῖς προστάττουσιν εἰδωλολάτρειν ἐπειθάρχουν. « Des soldats armés enveloppèrent une ville de chrétiens en Phrygie, ils y mirent le feu et firent périr dans les flammes hommes, femmes et enfants qui invoquaient le Christ, Dieu de tous. La raison en fut que tous les habitants et les magistrats municipaux eux-mêmes, tous, notables et plébéiens, faisaient profession de christianisme et se refusaient aux sacrifices. » Lactance fait une rapide allusion au même événement à propos des magistrats injustes (V, II) : *Alii ad occidendum præcipites exstiterunt; sicut unus in Phrygia, qui universum populum cum ipso pariter conventiculo concremavit.* Ainsi, Euménie fut brûlée et sa population massacrée. Ce sont-là jeux de princes! Le texte de Lactance indique aussi la destruction d'une église. Dès lors, la destinée d'Euménie était terminée.

VI. ÉPIGRAPHIE. — 1° [ὁ‖ δεῖνα — ἑαυτῷ —] καὶ τῇ μητέρι‖Μελτίνῃ καὶ τῷ υἱῷ Γαΐ‖ῳ καὶ τῷ ἀδελφῷ μου‖ [Ἀσ]κλᾷ· ἑτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐ‖ξέσται τεθῆναι χωρὶς‖ τῶν προγ[εγρ]αμένων‖· ὃς δὲ ἂν ἐπιτηδεύ‖σει, ἔσται αὐτῷ πρὸς‖ τὸν ζῶντα θεὸν‖ καὶ νῦν καὶ ἐν τῇ κρι‖σίμῳ ἡμέρᾳ.

καλὸν‖ τὸ γηρᾶν, καὶ τὸ μὴ γη‖[ρᾶν τρὶς χείρω κακόν
κα‖λὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ‖ ζὴν ὄβριν φέρει·
παρ[ὸ]ν τὸ‖γῆρος καὶ φέρει προσο‖πεῖον.

Cette épitaphe nous offre un premier et remarquable exemple d'une formule dont le sens n'est pas tellement clair que le collecteur du *Corp. inscr. græc.*, Franz, n'y ait vu une preuve de paganisme.

Cette phrase, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, et ses variantes : ἔχοι πρὸς τὸν Θεὸν ὁ ἀνοίγων [1], ou d'autres encore, sont simplement une menace dont le sens n'est plus contesté aujourd'hui [2]. Nous avons déjà parlé (voir AMENDES *dans le droit funéraire*) de cet usage établi en Orient, de menacer à la fin des épitaphes les violateurs du tombeau soit d'une amende [3], soit de la vengeance des dieux : ἀσεβὴς ἔστω θεοῖς καταχθονίοις [4]; — ἔστω ἱερόσυλος [θ]εοῖς οὐ[ρ]ανίοις καὶ καταχθονίοις [5]; — ἁμαρτωλὸς ἔστω θεῶν πάντων καὶ Λητοῦς [6]; — ἔχοι τοὺς ὑποχθονίους θεοὺς τιμωροὺς καὶ κεχολωμένους [7]; — θεῶν κεχολωμένων τύχοι τῶν Πισιδικων [8]; — ἐκτίσει τῷ δήμῳ τῷ Τερμησέων (δηνάρια) μ' καὶ ἔσται αὐτῷ καὶ πρὸς τοὺς κατοιχομένους [9]. Les chrétiens conservèrent cette coutume en la modifiant et c'est pourquoi nous lisons sur un grand nombre d'inscriptions funéraires ces mots ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, dont la signification est éclaircie par la variante δώσει Θεῷ λόγον, qui prend parfois leur place [10]. Cette petite phrase, empruntée sans doute à la langue familière, annonce donc au sacrilège un châtiment céleste : « il aura affaire à Dieu [11]. »

« L'opinion qui considère cette formule comme particulière aux chrétiens, s'appuie sur un ensemble de raisons, qui ne laisse pas place au doute. Un certain nombre des épitaphes où elle apparaît sont datées [12] : elles ne remontent pas au delà du milieu du IIIe siècle, et rien dans les autres n'est de nature à les faire considérer comme antérieures à cette époque [13]. Elles sont donc d'une période où le christianisme était déjà très répandu dans tout l'Orient. Ces épitaphes ont toutes, à de rares exceptions près, été découvertes en Phrygie, et en particulier aux environs d'Euménie et d'Apamée, de Sébaste, de Philomelium; Antioche de Pisidie appartient encore à la même région; Killidj n'en est pas fort éloigné [14]. » Ce qu'on a dit plus haut touchant Euménie montre que la ville était en majorité chrétienne, elle eut un évêque martyr, Thraséas, sous Marc-Aurèle [15]; Apamée aussi était chrétienne [16], et Philomelium avait une communauté chrétienne sous Marc-Aurèle [17]. « Mais ces considérations générales auraient peu de valeur, si des raisons plus précises ne venaient confirmer la présomption qu'elles créent. D'abord une partie des textes qui se terminent par la menace ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, devraient être déclarés chrétiens, même si elle était absente pour d'autres motifs, par exemple lorsqu'on y rencontre les noms chrétiens Μαρία [18], Κυριακή [19], ou bien κοιμητήριον [20]. Au contraire, il est impossible de citer une seule épitaphe, où cet appel à la vengeance divine se rencontre, qui soit, pour une raison quelconque, suspecte de paganisme [21]. Mais ce qui révèle mieux que tout le reste quelles croyances religieuses ont inspiré ceux qui employaient cette formule, ce sont les variations qu'elle subit, et les compléments qui s'y ajoutent. On y appelle Dieu, comme dans la Bible, τὸν ζῶντα Θεόν; il y est question de sa grandeur, de sa justice; bien plus, on y parle du jugement dernier, πρὸς τὸν ζῶντα Θεὸν καὶ νῦν καὶ ἐν κρισίμῳ ἡμέρᾳ [22], de châtiments éternels et de récompenses célestes [23]. Enfin, s'il était besoin de cette dernière preuve, nous invoquerions une inscription d'Euménie dans laquelle l'expression ordinaire est rempla-

[1] *Archæologisch-epigraphische Mittheilungen aus Œsterreich*, t. VII, p. 194, n. 54; *Sitzungsber. d. Akad. Berlin*, 1860, p. 193, n. 3. — [2] L. Duchesne, dans *Revue des questions historiques*, 1883, p. 13; Ramsay, dans *Journal of hellenic studies*, 1883, p. 400. — [3] G. Hirschfeld, *Ueber die griechischen Grabschriften welche Geldstrafen anorden*, dans *Kœnigsberger Studien*, 1887, t. I. — [4] *Corp. inscr. græc.*, n. 4207; cf. n. 4230 *a*, 4252 *b*, 4299, 4303. — [5] *Ibid.*, n. 4253. — [6] *Ibid.*, n. 4259. — [7] Le Bas-Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n. 1683. — [8] *Papers of the American school at Athens*, t. II, p. 31, n, 28. — [9] Lanckorouski, *Villes de Pisidie*, t. II, p. 230, n. 170. — [10] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XVII, p. 294, n. 105; *Sitzungsberichte der Akad. Munchen*, 1860, p. 193, n. 11. — [11] F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1895, t. XV. — [12] Années 249, 250, 253, 254, 256, 260. — [13] Cette considération suffirait, à défaut d'autre preuve, pour faire écarter l'hypothèse d'une origine juive, hypothèse qui du reste n'a jamais été soutenue. — [14] En dehors de ces limites, M. F. Cumont ne connaît que trois exemples de la formule ἔσται...., à Cyzique : Perrot, *Exploration archéol. de la Galatie*, p. 90, n. 58; à Sardes : Le Bas-Waddington, *op. cit.*, n. 1654; à Héraclée de Thrace : A. Dumont, *Mélanges*, p. 385, n. 72 *l*. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493. — [16] Voir APAMÉE. — [17] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XV, *P. G.*, t. XX, col. 340. — [18] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. VIII, p. 252. — [19] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XVII, p. 294, n. 105. — [20] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. VIII, p. 242, 249. — [21] L'inscription païenne de Brouzos, publiée par Ramsay, dans *Journal of hellenic studies*, t. VI, p. 515, qui contient les mots ἐνορκιζόμεθα τὸ μέγεθος τοῦ Θεοῦ καὶ τοὺς καταχθονίους δαίμονας, est différente de ἔσται, κ.τ.λ. — [22] *Corp. inscr. græc.*, n. 3902 *r*; cf. *Bull. de corresp. hellénique*, t. VII, p. 310. — [23] *Papers of American school at Athens*, t. III, p. 604.

cée par les mots ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ✳, c'est-à-dire Χριστόν [1]. »

Voici d'ailleurs un choix des principales variantes (les renvois sont fait à Ramsay, *Cities and bishopries of Phrygia*) :

1 ... αἶσται αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν (n. 355).

2 ... εἰ δ' οὐκ', ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν (n. 356).

3 ... εἰ δέ τις ἕτερος ἐμβάλῃ ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (n. 359, 375).

4 ... ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (n. 358, 366, 367, 379, 386, 395, 396, 396, 446, 448, 451).

5 ... εἴ [τ]ις δ' ἂν ἕτερος ἐπισ[ε] νένκῃ τινά, ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (n. 360).

6 ... ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (n. 377, 385, 390, 391, 651).

7 ... καὶ ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ (n. 369).

8 ... [ἔσ]ται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα (n. 374, 378).

9 ... ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ἀθάνα[τον Θεόν] (n. 388).

10 ... ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν κριτὴν Θεόν (n. 394).

11 ... ἔσται αὐτοῖς πρὸς τὴν δικαιοσύνην Θεοῦ (n. 457).

12 ... ἔσται αὐτῷ πρὸς τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ (n. 392).

Une pensée analogue à celle qui inspire cette formule se retrouve dans un document chrétien d'Asie Mineure, les actes des martyrs Claude et Astère; on y entend une chrétienne livrée à la torture qui dit ces paroles : *Si tibi bonum videtur ut ingenuam mulierem ac peregrinam sic torqueas, tu scis ; videt Deus quod agis.* Ceci ne contredit pas ce que nous apprennent les inscriptions sur l'époque où la formule obtint sa plus grande vogue, puisqu'on la rencontre sur des inscriptions datées de 224, 249, 250, 253, 256, 259, 270, de sorte que, entre 220 et 260, la formule a obtenu son meilleur succès; vers 270, elle a commencé à se déformer et à se développer. On peut aussi conjecturer que les inscriptions sur lesquelles on voit apparaître la mention d'une double pénalité, civile et religieuse, en cas de violation de la tombe, appartiennent à une époque entre 200-250, bien que le seul exemple daté soit de l'année 253, à Apamée.

Pour en revenir à notre inscription, elle se termine par des vers qu'on retrouve en partie dans les fragments de Ménandre sous cette forme : καλὸν τὸ γηρᾶν καὶ τὸ μὴ γηρᾶν παλιν (283), et καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς ὕβριν τὸ ξὴν φέρει (291). L'à-peu-près de la citation montre que ces sentences étaient devenues proverbiales et qu'on les avait un peu remaniées ; les chrétiens d'Euménie en faisaient usage. Voici la traduction de cette inscription :

[*Quidam sibi*] *et Mellinæ matri et Caiofilio et Ascli fratri meo. Nemini alii licere reponi, exceptis his inscriptis. Quicumque aggredietur, illi erit coram Deo vivenli et nunc et in die judicii.*

Bonum est senescere et non senescere est ter pejus malum.

Bonum est mori quibus vita contumeliam ferat.

Præsens senectus et ferel personam.

Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, n. 363; *Corp. inscr. græc.*, n. 3902 *r*; F. Cumont, *op. cit.*, n. 138; Kaibel, *Epigrammata græca e lapidibus conlecta* (1878), n. 426; W. M. Ramsay, *The cities and bishopries of Phrygia*, t. II, p. 514, n. 353-354.

2° [Μενεκράτης? Ἀσκληπιαδ?[ου κατεσκεύα ‖ [σε τὸ] ἡρῷον ζῶν ἐ‖[αὐτῷ] καὶ τῇ γυν[α‖[ικ]ὶ‖Τατίᾳ κα[ὶ τῷ‖ υἱῷ]μου Ἀλεξά[νδ‖ρ]ῳ καὶ τῇ γυνα[ικὶ ‖ αὐτ]οῦ Ἀτταλίδ[ι·‖μ]ετὰ δὲ τεθῆναι‖[το]ὺς προδεδηλω ‖ [μ]ένους εἴ τις ἐπι‖χειρήσει ἕτερον ‖ ἐπενβαλεῖν, αἴσ-ται αὐ‖τῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν. La date de cette inscription se place entre 224 et 249. Le mot ἡρῷον employé ici est païen et implique une idée religieuse du paganisme, mais les chrétiens n'y regardaient pas de si près et l'avaient mis à leur usage [2], soit que le mot κοιμητήριον ne leur fût pas encore familier, soit pour toute autre raison. Constantin Porphyrogénète fera usage du mot ἡρῷον pour désigner le tombeau de Justinien [3]. Dans ce tombeau reposaient Tatia, Alexandre et sa femme Attalis.— Trouvé à Yaka-Ismak, à l'ouest d'Euménie.

Paris, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1884, t. VIII, p. 249; F. Cumont, *op. cit.*, n. 139; W. M. Ramsay, *Cities and bishopries*, t. II, p. 518, n. 355.

3° Épitaphe de N..., de sa femme Glyconiané, de leurs enfants, du grand-père Rufus et de sa femme Ammia, du frère Rufus et de sa femme Tatia et de leurs enfants. Après cette nomenclature, on lit : εἴ τις‖δαὶ ἐπιχειρήσει ἰς τά‖προδηλούμαινα σύ[ν‖κ]ρουσα. Cela dit, le lapicide se souvint qu'il avait oublié la défense expresse de faire usage du tombeau; il y revint donc : ἑτέρῳ δὲ οὐδε‖νὶ ἔσται ἐξὸν τεθῆ‖ναι· εἰ δ' οὐκ (erreur probable pour οὖν), ἔστε αὐτῷ ‖ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν.

Paris, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1884, t. VIII, p. 250; F. Cumont, *op. cit.*, n. 140; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 518, n. 356.

4° Αὐρ. Ἀγαπ[ωμ]ενὸς β' ‖ φυλῆς Ἡρ[ακ]δος ζων ‖ κατεσκε[ύα]σεν τὸ ἡ‖ρῶον καὶ τ[ὸν] ἐπ' αὐτῷ ‖ βωμὸν, εἰς [δ κη]δευθήσε‖ται αὐτὸς [κὲ]ὃν ἂν αὐτὸς ‖ζῶν συν-χ[ωρ]ήση· κὲ Αὐρ.‖ Ἀρτεμιδώρ[ῳ Ἀρισ‖τίππου, [ἐτέ]-ρῳ δὲ ‖ οὐδενὶ ἐ[ξέ]στε τε‖θῆναι· ὃς δ' [ἂν]ἐπιχει‖ρήσῃ ἕτερ[ον θ]εῖναι, ἔσ‖ται αὐτῷ πρὸ[ς τ]ὸν Θεόν· ‖ τούτου ἀντ[ίγ]ραφον ἀ[πετέ‖θη εἰς τὰ ἀρχεῖα. C'est ici une tombe avec son *bomos* élevés à la mémoire d'un ami, Aur. Artémidore, fils d'Aristippe.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 519, n. 357.

5° Épitaphe d'Aur. Achillée, de sa femme Dédamie, de leurs enfants Aur. Achillée et Ammien, d'Ammia fille d'Aur. Achillée et d'Aur. Gaiane, une amie probablement. Trouvée à Tanasha.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 519, n. 358.

6° Αὐ]ρ. Ἀλέξανδ[ρος β'‖τ]οῦ Ἐπιγόνου [Εὐ]‖μενὺς βουλε[υ]‖τὴς κατεσκεύα‖σα τὸ ἡρῷον ἐ‖μαυτῷ καὶ τῇ γυναικί μου Τατ[ί]‖ῳ· εἰ δέ τις ἕτε‖ρος ἐμβάλῃ, ἔσ‖ται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν. Un dignitaire de la ville d'Euménie et sa femme. Trouvée à Yaka-Ismak.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 519, n. 359.

7° Aur. Attalis Glycon s'est fait un tombeau pour elle, pour sa fille adoptive (θρεπτῇ) Auxityche; en outre, son fils Alexandre pourra donner à d'autres une place dans le tombeau. Trouvée à Euménie.

Corp. inscr. græc., n. 3902 *f*; F. Cumont, *op. cit.*, n. 148; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 520, n. 360.

8° Épitaphe d'Aurelios Gemellos Ménas, bouleute, et de plusieurs des siens bien-aimés Aurelios Ménas, fils de Philippe, en son vivant βουλευτὴς et γεραιός ; Aphia Artas τὰ ἴδια ἐκ τῶν ἰδίων, Philippe et Cyrilla πάτρα et τὴν ἐξαδέλφιν μου Παῦλαν, et ἡ σύντροφος αὐτοῦ Φιλήτη. La formule finale est exceptionnelle : ὃς δ' ἂν ἐπιχειρήσει ἕτερον ἐπεισενεγκεῖν, λήψεται παρὰ τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ μάστειγα αἰώνιον. Le mot πάτρα, qu'on rencontre aussi dans une inscription païenne d'Euménie, signifie probablement une sœur consanguine.

Corp. insc. græc., n. 3891; F. Cumont, *op. cit.*, n. 146; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 520, n. 361.

9° Épitaphe d'un évêque nommé Métrodore : Δαμᾶς Διοτείμου κα‖τεσκεύασεν τὸ ἡρῶ‖ον τῷ μήτρωνι Μη -‖τροδώρῳ ἐπισκόπ‖ῳ καὶ τῷ πατρί μου ‖Διοτείμῳ καὶ ἑαυτῷ‖· εἴ τις δὲ ἐπιχειρήσει ‖ θεῖνε ἕτερόν τινα, θή‖

[1] Ramsay, dans *Journal of hellenic studies*, t. IV, p. 433; F. Cumont, *op. cit.*, p. 14-15. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9182, 9275. — [3] *Cærimon. aulæ Byzant.*, édit. Bonn, t. I, p. 644.

σει ἰς τὸ ταμειον προσ||τείμου δην φ'· εἰ καταφρο||νήσει τούτου, ἔστε||αὐτῷ, πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν. Celui qui élève le tombeau a, par respect, nommé d'abord l'évêque son oncle, et ensuite son propre père et lui-même. Tout porte à assigner à cette inscription une haute antiquité. L'absence du prénom Aurelios ou d'un autre prénom, la mention et le taux d'une amende à acquitter au fisc. Trouvée à Dede-Keui, et probablement des premières années du IIIe siècle (200-215).

Journal of hellenic studies, t. IV, p. 400; F. Cumont, *op. cit*,. p. 142; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 521, n. 362.

10° Épitaphe d'un tombeau élevé par Aur. Hermès à ses parents : ἑτέρῳ οὐδενί. A Euménie.

Corp. inscr. græc., n. 3890; F. Cumont, *op. cit.*, n. 151; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 522, n. 363.

11° Épitaphe d'Aurelios Eutychès, bouleute, de sa femme Marcelle et de leurs enfants. Εὐμόροις || Αὐρ. Εὐτύχης Ἑρμο[ῦ] || ἐπίκλην Ἔλιξ, Εὐ || μενεὺς καὶ ἄλων (!) πόλ[ε]||ων πολείτης, φυλῆς||Ἀδριανίδος, βουλευ || τὴς καὶ γερεύς, || κατεσκεύασεν τὸ ἡρῶ||ον ἑαυτῷ καὶ τῇ σεμν||οτάτῃ καὶ προσφιλεσ||τάτῃ γυναικί μου || Μαρκελλῃ καὶ τοῖς || ἑαυτῶν τέκνοις· || εἴ τις δὲ ἕτερος ἐ||πιχειρήσει θεῖναί || τίνα, ἔσται αὐτῷ || πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν. La mention de plusieurs droits de cité était commune sur les épitaphes et les inscriptions honorifiques d'athlètes et de vainqueurs des jeux. W. M. Ramsay soupçonne que Aurelios Eutychès n'avait pas ces droits de cité nombreux, mais qu'il usait de cette formule pour faire entendre qu'il était citoyen du ciel; à une époque postérieure, on rencontre assez fréquemment l'expression οὐρανοπολίτης dans les panégyriques chrétiens; par exemple : Θεοδόσιος ὁ ἀξιομακάριστος καὶ οὐρανοπολίτης. Le mot Εὐμόροις, qui ouvre l'épitaphe doit avoir le sens de : à la mort bienheureuse; F. Cumont admettrait la lecture Εὔμορφις, qui serait un sobriquet du défunt, mais il a déjà un nom familier, ἐπίκλην Ἔλιξ. Trouvée à Euménie.

Paris, dans *Bulletin de corresp. hellénique*, 1884, t. VIII, p. 234; F. Cumont, *op. cit.*, n. 141; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 522, n. 364.

12° Épitaphe double : [Ἔτ]ους τιμη', μη(νὸς)[····] || · Ζηνόδοτος Ζή||νωνος κατεσκε[ύ]||ασεν τὸ ἡρῶ||ον ἑαυτῷ καὶ || τῷ υἱῷ Ζήνω||νι καὶ τῇ νύμ||φῃ Τατίᾳ. εἴ τις || δὲ ἕτερος ἐπι||χειρήσι, ἔστε||αὐτῷ πρὸς || τὸν Θεόν. Après que cette inscription fut gravée, une nommée Marie mourut et fut déposée dans ce tombeau, on ajouta son nom en caractères plus petits : καὶ τῇ θυγατρὶ Μαρίᾳ entre la date et le premier nom La date, 263-264, est gravée sur la partie supérieure, le nom de Zenodote sur le plat, en sorte que le nom de Marie fut tracé sur la moulure. Cete date n'est pas celle de la mort, mais celle de l'érection de la tombe et de l'inscription. Trouvée à Yaka-Simak.

Paris, dans *Bulletin de corresp. hellénique*, 1884, t. VIII, p. 252; F. Cumont, *op. cit.*, n. 136; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 523, n. 365, 366.

13° Épitaphe de Zénodote, de sa femme Ammia et de leur fille. Trouvée à Yaka-Simak.

Bull. de corresp. hellénique, 1884, t. VIII, p. 251; F. Cumont, *op. cit.*, n. 150; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 525, n. 367.

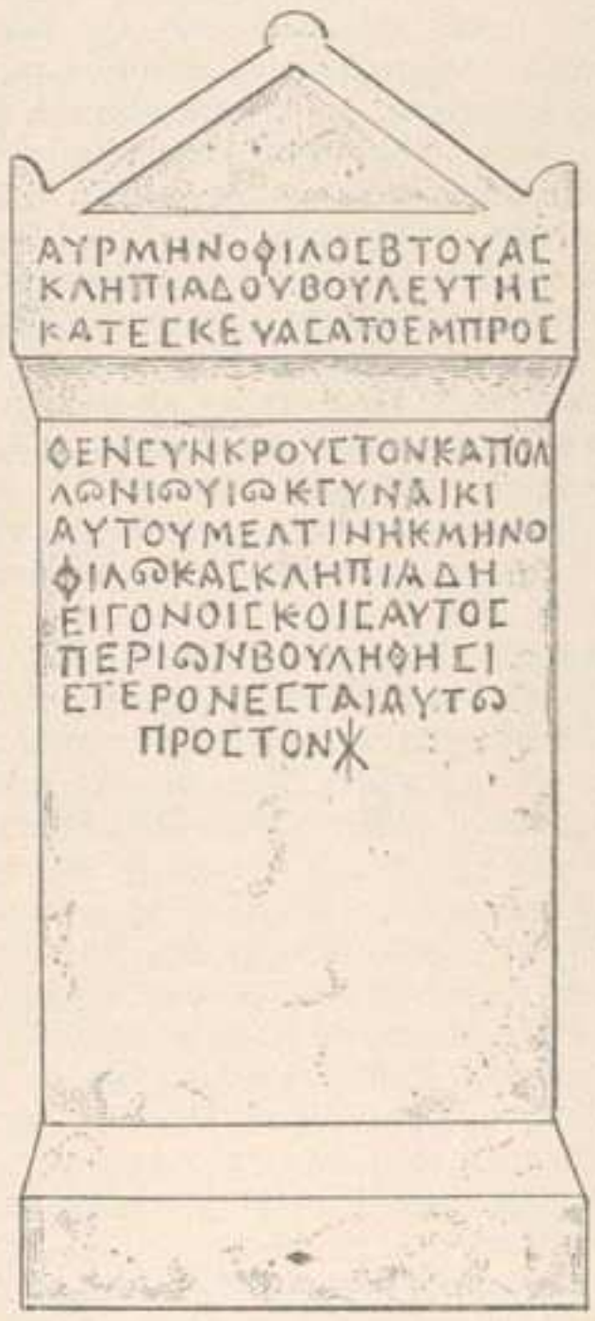
14° Épitaphe d'Aur. Zoticos, bouleute de sa femme, Glycon et de leurs enfants Aur. Zoticos, Dionysios et Ammia; puis une personne qui n'est rattachée par aucun lien de famille, Mertine Eithis : ἑτέρῳ οὐδενὶ ἐξέστι τεθῆναι· εἰ δέ τις ἐπιτηδεύσει ἕτερόν τινα θεῖναι, θήσει ἰς τὸ ἱερώτατον ταμεῖον δην· βφ' τὸ δὲ πάντων μεῖζον, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν. Trouvée à Euménie.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 525, n. 368.

15° [Τὸ ἡρῶον καὶ τ]||ὸν ἐπ' αὐτοῦ βωμὸν || κατεσκεύασεν Αὐρ. || Ζωτικὸς β' τοῦ Παπ[ί]||ου Εὐμενεὺς αὐτῷ || καὶ τῇ γυναικὶ [αὐτοῦ] || Αὐρηλίᾳ Ἀπφίῳ καὶ τῷ || ἀδελφῷ αὐτοῦ Α[ὐρ. || Ἀμ]μι[αν]ῷ, κα[ὶ εἴ]τιν[ι || ἄλλ]ῳ [αὐτὸς] ζῶν [συγ||χω]ρήσει· οὐδενι δ[ὲ/ ἄ]λλῳ ἐξὸν ἔσται || θεῖναι τινα· εἰ δέ τις || ἐπιχειρήσει, εἰσοίσει||εἰς τὴν Εὐμενέων βου||λὴν προστείμου δην·ᾳ, || καὶ ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸ || μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ. Cette épitaphe appartient probablement à la période voisine de l'année 230; trouvée à Euménie.

Corp. inscr. græc., n. 3902; Le Bas-Waddington, *Voyage archéologique, Inscriptions*, t. III, n. 740; F. Cumont, *op. cit.*, n. 145; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1884, t. VIII, p. 236; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 525, n. 369.

16° Épitaphe d'Aurelios Ménécrates, fils d'Asclépiodote, de sa femme Tatia, de leur fils Alexandre. Il



4210. — Épitaphe trouvée à Euménie.
D'après Ramsay, *Cities and bishopries*, t. II, p. 527.

est possible que cette épitaphe ait remplacé le n. 2 (voir plus haut). Trouvée à Euménie.

Corp. inscr. græc., n. 3902 *n*; F. Cumont, *op. cit.*, n. 149; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 526, n. 370.

17° Αὐρ. Μηνόφιλος β' τοῦ Ἀσ||κληπιάδου βουλευτῆς || κατεσκεύασα τὸ ἔμπροσ||θεν σύνκρουστον <ἑαυτῷ> κὲ Ἀπολ||λωνίῳ υἱῷ, κὲ γυναικὶ||αὐτοῦ Μελτίνῃ· κὲ Μηνο||φιλῳ κὲ Ἀσκληπιάδῃ || ἐ[γ]γόνοις, κὲ οἷς αὐτὸς || περιῶν βουληθῇ· [ε]ἰ || <δέ τις ἐπιχειρήσει θεῖναι> ἕτερον, ἔσται αὐτῷ || πρὸς τὸν Ἰ(ησοῦν) Χ(ριστον). Trouvée à Euménie (fig. 4210).

Corp. inscr. græc., n. 3902 σ; F. Cumont, *op. cit.*, n. 137; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 526, n. 371.

18° Épitaphe d'Aurelios Moschas, fils d'Alexandre.

Journal of hellenic studies, 1883, p. 401; Cumont, *op. cit.*, n. 135; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 528, n. 372.

19° Épitaphe d'Aur. Mannos, sagittaire.

Journal of hellenic studies, 1883, p. 401; F. Cumont, *op. cit.*, n. 145 *bis*; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 529, n. 373.

20° Épitaphe d'Aur. Proclas. Trouvée à Euménie

Journal of hellenic studies, 1883, p. 399; F. Cumont,

op. cit., n. 144; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 529, n. 374.

21° Ἔτου τιμε' || Αὐρ. Σύ[μ]φορος || κατεσκεύασεν τὸ || κοιμητήριον ἑαυ||τῷ καὶ τῇ γυνεκί || μου καὶ τῷ υ<ιῷ> μου· εἴ τις δὲ ἕτερος || ἐπιτηδεύσει, ἔσ [ται] || αὐτῷ πρὸς τὸν || Θεόν, Cette épitaphe, trouvée à Aidan, est de l'année 260-261; remarquer l'emploi du mot κοιμητήριον.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 530, n. 375.

22° Épitaphe d'Aur. Tatianos, qui érigea un κοιμητήριον à son père Alexandre, à sa femme Ammia et à ses enfants, εἴ τις δὲ πειρήσι, ἔσται...; peut-être πειρήσι pour πειράσεται. Trouvée à Yaka-Simak.

Bull. de corresp. hellén., 1884, t. VIII, p. 250; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 530, n. 376.

23° Αὐρηλία Τάτιον || Εὐμενειτὶς κατεσκεύ||ασεν τὸ ἡρῷον ἑαυτῇ || καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς || Εὐτύχῃ καὶ εἴ τι||νι ἂν ζῶσα συν||χωρήσει, εἰ δὲ με||τὰ τὴν τελευ||τήν μου ἐάν τις||ἐπιχειρήσει τινὰ || ἐπισενενκεῖν, ἔσ||ται αὐτῷ πρὸς τὸν || Θεόν. Trouvée à Euménie.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 530, n. 377.

24° Épitaphe d'Aurelios Fronton, de sa femme Ammia, de son frère Attale et de la femme de celui-ci, Éliane, et de leurs enfants. Trouvée à Euménie.

Bull. de corresp. hellénique, 1893, p. 241; F. Cumont, *op. cit.*, n. 143; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 530, n. 378.

25° Épitaphe mutilée dans laquelle il est question d'un κοιμητήριον. Trouvée à Dede.

Bull. de corresp. hellénique, 1884, t. VIII, p. 242; F. Cumont, *op. cit.*, n. 152; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 530, n. 379.

26° Épitaphe d'Ammia et Tatia : ἰς || τὸ ἀπὸ || τοῦ ἡρῷ||ον ἔξὸν εἶ[ν]αι τεθῆναι || [Ἀ]μμίᾳ καὶ Τατιανῇ || πρὸς τοὺς || ἀνδρας ἐὰν τηρή[σ||ω]σι τὸν Θεόν· ἐξο[υ]-||σιαν ἐχόντων μ[ἐχ||ρ]ε ζῶσι ἐάν τι πά[θῃ || τέκνον αὐτῶν ἐ||πεμβάλαι· ἑτέρ[ῳ] || δὲ οὐδενὶ ἐξέστ[αι] || τεθῆ-ναι χωρὶς || τῶν προγεγραμ||μένων ἰς ταῦτα || τὰ ἡρῷα, ὃς δὲ ἂν || ἐπιχειρήσει, θήσει || προστείμου ἰς τὴ||ν βου||λὴν δην...]. Cette inscription est assez énigmatique et les imaginations proposées pour l'éclairer n'y ont que peu servi. Trouvée à Dede-Keui.

Bull. de corresp. hellén., 1884, t. VIII, p. 243; F. Cumont, *op. cit.*, n. 147; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 530, n. 380.

27° Dédicace d'un [ἅ]γιον βῆμα χ̄ρ̄ ις̄ του·α·ω· Trouvée à Aidan.

Bull. de corresp. hellén., 1884, t. VIII, p. 247; F. Cumont, *op. cit.*, n. 155; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 533, n. 381.

28° Τὸν Θεὸν ὅπου πάντες [τ]ὴν ἐλπίδαν ἔχομεν. Sur la partie antérieure d'un siège de marbre, qui sans doute a appartenu à l'église d'où vient le *bêma*. Trouvé à Aidan. IVe siècle.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 533, n. 382.

29° Dédicace d'Alexandre, archidiacre, ἐπὶ τοῦ ἀρχιδιακόνου Ἀλεξάνδρου. Trouvée à Tchivril; époque tardive.

Bull. de corresp. hellénique, 1884, t. VIII, p. 245; F. Cumont, *op. cit.*, n. 154; W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 533, n. 383.

30° Tombeau d'Anastase : [Κ]ύμησις Ἀναστασίου; l'inscription est disposée de chaque côté d'une large croix gravée sur une pierre. Trouvée à Gend-Ali. Ve ou VIe siècle.

W. M. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 533, n. 384.

Après le massacre sous Dioclétien, l'histoire d'Euménie prend fin; la conquête de cette vallée par les Turcs est à peine connue et, à défaut de tout renseignement précis, on ne peut qu'inférer ce qui arriva d'après ce qu'on sait des districts voisins; mais ces événements sont postérieurs à nos études.

H. Leclercq.

EUNUQUES. A ce que nous avons dit à ce sujet (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2369-2372, au mot Castration), nous ajouterons que, dans son commentaire sur Daniel, saint Jérôme dit que, d'après les Juifs, les trois jeunes Hébreux qui résistèrent aux ordres de Nabuchodonosor étaient eunuques : *Arbitrantur Hebræi Ananiam, Misael et Azariam, fuisse eunuchos.* Sans imaginer aucunement que les sculpteurs chrétiens se soient arrêtés à ce détail, je me bornerai, dit E. Le Blant, à faire remarquer que, dans les miniatures jointes au manuscrit de Térence du Vatican, le costume de Chereas, déguisé en eunuque, est exactement celui sous lequel nous voyons représenter les trois jeunes Hébreux. Tel est également, sur les contorniates, l'habillement d'Atys l'eunuque. Ces sortes de gens portaient le bonnet, la tunique et les pantalons des Orientaux [1]. Quelques textes épigraphiques portent cette mention, dont peut-être n'y avait-il pas lieu de se parer devant la postérité :

De l'année 487 [2] :

hic re] QVIESCIT GENEROSVS EVNVCHVS QVI VIXIT ANN PLM
. . . *d*]EPOSITVS IN PACE VII IDs OCTOBR·BOETIOs·VCCs
. . . .] UNS·LOC·D

De l'année 532 [3] :

HIC REQVIESCIT VVILIARIT
EVNVCHVS QVI VIXIT ANNOS
PLVS MINVS LV DEPOSITVS SVB D
III ID FEBRVARIARVM ITER PC LAMPA
DI ET ORESTIS VV CC CONSS

De l'année 571 [4] :

\+ HIC REQVIESCIT IN PACE
CALLIENICVS EVNVCV
S QVI VIXIT ANN PLS M XXX
DEPOSITVS SVB D III N N
SEPTEMBRIVM IMP D N
IVSTINO PP AVG AN G INDV +

Enfin mentionnons cet *eunucus cubicularius* [5] :

RECESSIT IN PACE IOANNIS
EVN(*u*)CVS CVBICVLARIVS
QVI VIXIT ANNIS PLVSMINVS
XLV BENEMERENS DIAE
III KAL AVGVSTAS

H. Leclercq.

EUOUAE. C'est le sigle servant à indiquer, dans les livres liturgiques de chœur, la terminaison du verset, c'est-à-dire l'intonation de la finale ou la manière d'entonner la seconde partie des versets d'un psaume. Ces voyelles ne sont autres que les voyelles des mots *sæculorum amen*, dont on a retranché les consonnes. Ainsi, dans le verset du psaume CIX :

[1] *Vatic. lat.*, n. *3864*, fol. 24, 25, 33; Berger, *Commentatio de personis, larvis seu mascheris*, in-4°, Francofurti, 1723, pl. XXXVIII, XL, LVII; Ch. Robert, *Les phases du mythe de Cybèle et d'Athys*, dans *Revue numismatique*, 1885, pl. I-III; E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 120, n. 146. — [2] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 395, n. 888; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 2e part., p. 1233, n. 9378. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 467, n. 1028; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 2e part., n. 9379. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 511, n. 1121; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 2e part., n. 9380; ligne 4 : *NoN*, *sub die III nonarum*, pour *nonas*; ligne 6 : *ANG*, pour *ann. VI*; c'est un *episemon*; R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 558, n. 68; A. Turre, *De annis imper. Elagabali et de initio imperii ac duobus consulatibus Justini junioris*, p. 113; Georgi, *Ad Baronium*, ann. 565, t. X, p. 230; Banduri, *Numism.*, t. II, p. 653. — [5] O. Marucchi, *Il cimitero di Commodilla*, dans *Nuovo bulettino di archeologia cristiana*, 1904, p. 102, n. 51.

Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis, les notes de l'intonation de la dominante et de la médiante indiquent comment entonner *Dixit Dominus Domino meo*, et les notes de la terminaison indiquent l'intonation de *Sede a dextris meis*.

On a parfois fait une confusion entre ce sigle musical et l'*Evohé* bacchique, répété après chaque strophe, de même que le *Triumpe* arvalique. Il n'y a pas moyen d'établir même l'apparence d'une relation entre le sigle et ces acclamations. Francisque-Michel découvrait dans *euouae* une acclamation; pure imagination. Il n'y a pas lieu de s'attarder à découvrir un rapport quelconque entre ce sigle et les lettres *aoi*, qui terminent un grand nombre de couplets de la Chanson de Roland [1].

H. LECLERCQ.

EUPHÉMIE (SAINTE). — I. Les textes. II. La date. III. Le culte.

I. LES TEXTES. — Tillemont [2] juge que, de toutes les « histoires » qui nous ont été conservées sur sainte Euphémie, « il ne nous reste proprement rien d'assuré de ses actions et de ses souffrances, que la description d'un tableau où son martyre estoit dépeint, faite par saint Astère d'Amasée, qui vivoit à la fin du IVe siècle, et insérée toute au long dans la quatrième et dans la sixième action du VIIe concile œcuménique ». Dans une note intitulée : « Qu'il ne faut prendre son histoire que de saint Astère », il ajoute : « On dira peut-estre que saint Astère ne fait que la description d'un tableau et que ce tableau pouvoit ne contenir qu'une partie de l'histoire. Mais saint Astère dit positivement qu'il la contenoit toute. Quand cela ne seroit pas, saint Astère ne pouvoit pas manquer d'en savoir le reste, et il l'auroit sans doute marqué en un mot. Il avoit vu ce tableau au tombeau de sainte Euphémie, c'est-à-dire à Calcédoine, où l'on savoit parfaitement tout son martyre et on y eust plutost ajouté, que d'en retrancher quoy que ce fust. »

Voici cette description :

« Le juge est assis sur son siège; il regarde la vierge d'un air farouche et cruel. L'art sait, en effet, quand il veut, peindre la colère même sur une matière inanimée. Tout près sont les satellites, la foule des soldats; les greffiers ont leurs tablettes et leurs stylets; l'un d'eux suspend sa tâche et se tourne vivement vers la vierge, comme s'il lui ordonnait de répondre plus haut, craignant d'entendre mal et de commettre quelque erreur dans le procès-verbal. Euphémie porte des vêtements sombres et le pallium, signe de la philosophie. Le peintre lui a donné une physionomie aimable; pour moi, son âme me paraît embellie par ses vertus. Deux soldats la conduisent au juge; l'un marche en avant et la traîne, l'autre est derrière et la pousse. La pudeur se mêle au courage dans la démarche de la vierge. Elle baisse la tête, comme si elle rougissait d'être regardée par des hommes, mais elle se tient sans crainte et ne souffre point de montrer la moindre terreur dans le combat... Plus loin, dans la suite de cette peinture, les bourreaux, vêtus seulement 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... Le peintre a si distinctement rendu les gouttes de sang, qu'il semble qu'on les voie réellement couler... Puis on aperçoit la vierge en prison; elle est assise seule, dans ses vêtements de deuil, elle tend les mains vers le ciel, elle invoque Dieu au milieu de ses souffrances. Pendant qu'elle prie, apparaît au-dessus de sa tête le signe que les chrétiens ont l'habitude d'adorer et de représenter... Tout près, le peintre a placé un bûcher embrasé qui répand çà et là ses flammes rougeâtres et épaisses. Euphémie est au milieu, les mains vers le ciel; son visage ne trahit aucune tristesse; il montre plutôt la joie de fuir vers la vie immatérielle et bienheureuse [3]. »

Le récit donné par Métaphraste ne s'accorde guère avec les faits rapportés par saint Astère et semble négligeable. Quelques mentions anciennes, comme celle de saint Paulin, qui a trait à des reliques de la martyre conservées à Nole, celle de saint Pierre Chrysologue, ne nous apprennent rien de positif. Ennodius de Pavie lui a consacré un poème, dans lequel il accueille des détails douteux, mais qui s'accordent assez bien avec ceux donnés dans les martyrologes de Bède, Usuard et Adon [4]; le texte publié dans la *Bibliotheca Cassinensis*, t. III, *Florilegium*, p. 114-116, concorde dans l'ensemble avec la notice d'Adon, mais, pas plus que le texte de Mombritius, ne renferme le nom de sainte Théodora, qui figure dans les textes grecs. Les relations inédites de la passion sont encore nombreuses. Il existe une Vie syriaque [5] et diverses compositions littéraires grecques de mince mérite [6].

II. LA DATE. — Saint Paulin, Fortunat, Evagrius [7] placent le supplice à Chalcédoine, sous Dioclétien, et les Actes désignent la cinquième année de la persécution, ce qui, en comptant depuis 303, conduit à 307. Les latins en faisaient la fête le 16 septembre et on la trouve à ce jour dans le Martyrologe hiéronymien et dans ceux de Bède, d'Adon, etc., dans le sacramentaire dit grégorien et dans le calendrier de Fronton du Duc. Les grecs également. D'autres documents la marquent à différentes dates, mais leur autorité ne saurait prévaloir contre celle des précédents.

III. LE CULTE. — Le culte a été répandu chez les grecs principalement; mais c'est à Chalcédoine que s'élevait la basilique la plus célèbre parmi toutes celles qui lui furent consacrées [8]. Nous n'y reviendrons pas. A Rome, il existait un titre de Sainte-Euphémie au Viminal, peut-être dès l'époque du pape Serge Ier (687-701), et une image en mosaïque de la sainte. Tout ceci a péri [9].

H. LECLERCQ.

[1] Francisque-Michel, *Rapport à M. le ministre de l'instruction publique*, dans *Collection des documents inédits*, 1839, p. 51-59; E. Chatel, *Sur la formule EUOUAE usitée dans la liturgie au moyen âge*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, 1860, t. I, p. 164-168; Do, *Sur la même formule*, dans même recueil, p. 168-173. — [2] *Mém. pour serv. à l'hist. ecclés.*, 1702, t. V, p. 405-412, 746-748. — [3] S. Astère, *Homil.*, XI, *in laudem S. Euphemiæ*, *P. G.*, t. XL, col. 336 sq.; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1871, p. 61-62; Ch. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture en Orient avant la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 63-64; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 2; Ed. Bertrand, *Étude sur la peinture et la critique d'art dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1893, p. 420-423; H. Leclercq, dans *Dictionn. d'archéol. et de liturgie*, t. I, col. 442, 3001-3002; t. III, col. 92-93; P. Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, 3e édit., Paris, 1908, t. II, p. 97-99; le même, *Dix leçons sur le martyre*, 3e édit., p. 258, note 1; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III *b*, p. 765-770. — [4] H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, p. 71, 440, 516; cf. *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 2708-2713; Mombritius, *Sanctuarium*, t. I, p. 255-258. — [5] Agnès Smith Lewis, *Select narratives of holy women from the Syro-Antiochene or Sinaï palimpsest*, dans *Studia Sinaïtica*, in-4°, London, 1900, t. X. — [6] *Bibl. hagiogr. gr.*, p. 42-43; Alex. E. Lauriotis, Ἀναγραφὴ ὕμνων καὶ ἐγκωμίων εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν, dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, t. XXII, p. 533-535, 550-551; 1903, t. XXIII, p. 65-68, 81-83, 110-111, 139-140, 202-204, 259-260, 345-346; cf. *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 347-348. — [7] *Hist. eccles.*, l. II, c. II. — [8] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 91-95. — [9] Ciacconio, ms. Vatic., *5407*, fol. 174; ms. Ambros. *F. 221, infér. I*, fol. 10; Ciampini, *Vetera monimenta*, t. II, pl. 35, p. 118; Carrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, pl. CCLXXV, n. 4, p. 92; cf. t. I, p. 577; E. Müntz, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1888, p. 83.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. — I. Du rang d'Eusèbe. II. Sources sur sa vie. III. Jeunesse. IV. Persécution. V. Premiers travaux. VI. Épiscopat. VII. Le concile de Nicée. VIII. Le discours d'ouverture. IX. Le symbole de Nicée. X. La question pascale. XI. Discussion avec les philosophes. XII. Droits métropolitains. XIII. Concile d'Antioche. XIV. Conciles de Césarée, de Tyr et de Jérusalem. XV. Concile de Constantinople. XVI. Eusèbe et Constantin. XVII. Derniers travaux. Dernières années. XVIII. Le caractère. XIX. La postérité. XX. Les œuvres littéraires. 1. Histoire : a. Vie de Pamphile; b. Sur les martyrs de Palestine; c. Collection des anciens martyrs; d. Chronique; e. Histoire ecclésiastique; 2. Apologétique.

I. Du rang d'Eusèbe. — Si l'histoire des origines chrétiennes ne possédait pas les ouvrages d'Eusèbe de Césarée et si l'histoire de nos antiquités nationales ne possédait pas les récits de Grégoire de Tours, ce que nous saurions sur les unes comme sur les autres serait peu de chose et ce peu serait incertain. Grâce au labeur immense de ces deux hommes, tout un passé glorieux et vénérable nous a été conservé; il doit être permis de s'en souvenir. Mais on se lasse de tout, même de la reconnaissance, et Eusèbe, de même que Grégoire, ont eu de fâcheux moments à traverser; on les a dénoncés, épluchés, dénigrés. C'est que, à défaut de révolutions politiques, on se satisfait avec les révolutions littéraires. Ceux qui se disent *critiques* n'aiment rien tant que faire et défaire, ils ont un goût décidé pour déterrer les inconnus de la veille et s'affranchir des réputations consacrées. Le jeu est inoffensif et presque toujours superflu. L'œuvre d'un Eusèbe ou d'un Grégoire, après une dépréciation excessive, s'impose autant que jamais à l'étude de ceux que n'hypnotise pas la découverte d'un papier, la trouvaille d'un document nouveau, l'exhumation d'un écrit dédaigné il y a deux ou trois siècles, par ces érudits d'autrefois, qui avaient tout lu et tout pesé. Eux ne s'étaient pas mépris sur l'autorité historique qui s'attache aux écrits d'Eusèbe et les recherches conduites depuis leur temps, avec des ressources sans cesse accrues et des méthodes de plus en plus rigoureuses, loin d'ébranler, ont presque toujours affermi son autorité et leurs conclusions.

II. Sources sur sa vie. — La vie d'Eusèbe fut écrite par son disciple Acace, qui fut aussi son successeur sur le siège de Césarée (350-vers 366); cet ouvrage est malheureusement perdu [1]. Il faut se rabattre sur les indications dispersées dans les écrits de saint Athanase, sur la notice écrite par saint Jérôme [2] et sur les détails recueillis par les historiens Socrate, Sozomène et Théodoret. On peut également tirer bon parti des indications contenues dans les procès-verbaux du IIe concile de Nicée [3], et dans les *Antirrhetica* du patriarche Nicéphore [4] relatifs à la controverse des images. Somme toute, ce sont les propres écrits d'Eusèbe qui nous instruisent le plus complètement sur ses idées et sur son activité.

Parmi les modernes il est presque superflu de dire qu'Eusèbe a fait l'objet des études des historiens de l'Église et de la littérature ecclésiastique : Cave, Tillemont, Fabricius, Valois, Ad. Harnack, O. Bardenhewer [5]. Une notice assez consciencieuse fut donnée en 1852 par Stein, *Eusebius Bischof von Cæsarea*, et une Vie, dans laquelle il mettait toute son érudition, fut publiée en 1880 par John Barber Lightfoot : *Eusebius of Cæsarea*, dans W. Smith and H. Wace, *A dictionary of christian biography*, t. II, p. 308-348. Depuis lors [6], ont paru une étude par E. Schwartz, *Eusebios von Cæsarea*, dans Pauly et Wissowa, *Realencyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, 1907, t. VI, col. 1370-1439, et une *Introduction* à la traduction de l'*Histoire ecclésiastique*, par E. Grapin, dans *Textes et documents pour l'étude histor. du christianisme*, in-12, 1913, t. III, p. VII-LXXXVI.

III. Jeunesse. — La date de naissance d'Eusèbe n'est pas connue avec précision. Toutefois il écrit que Denis occupa de son temps, καθ' ἡμᾶς, le siège d'Alexandrie [7]; or Denis fut évêque depuis 247 ou 248 jusqu'à 265. Eusèbe parle également de Paul de Samosate comme de son contemporain, ὁ καθ' ἡμᾶς; or Paul fut déposé de l'épiscopat en l'année 270 [8]. Parlant du grand hérésiarque de cette époque, toujours καθ' ἡμᾶς [9], alors qu'il fixe lui-même la période capitale de la vie de Manès sous le pontificat de Félix, 270-274 [10]. De façon plus générale, il trace la séparation entre la génération à laquelle il appartient et la génération précédente, après ce qu'il nous dit de Denis d'Alexandrie et avant le pontificat de Denis de Rome, en 259. A l'occasion des troubles provoqués par Paul de Samosate, il écrit qu'il va raconter l'histoire de sa génération pour l'instruction de la postérité : τὴν καθ' ἡμᾶς τοῖς μετέπειτα γνωρίζειν γενεάν, ὁποία τις ἦν, παραδῶμεν. Tout ceci invite à placer sa naissance aux environs de l'année 260.

On n'est pas mieux instruit du lieu que de la date de cette naissance. De l'ensemble des indications concernant son enfance et sa jeunesse, on est fondé à admettre qu'Eusèbe vit le jour à Césarée de Palestine, dont le nom est devenu inséparable du sien. Marcellus l'appelait : Εὐσεβίος ὁ τῆς Παλαιστίνης [11]; Basile : ὁ Παλαιστῖνος Εὐσεβίος [12]; Théodoret : Εὐσεβίον τὸν Παλαιστῖνον [13]; ce qui voulait dire exactement la même chose que : Eusèbe de Césarée; mais ce dernier vocable a prévalu. Comme il existait alors une tendance à conférer l'épiscopat à un homme né dans la ville même, c'est une raison de plus de voir dans l'évêque de Césarée un citoyen de cette ville, mais il importe d'ajouter que la première affirmation qu'on rencontre à ce sujet ne remonte qu'à un écrivain du XIVe siècle, Théodore Metochita.

Même ignorance sur sa famille. Comme Arius, écrivant à Eusèbe de Nicomédie, lui parle en ces termes d'Eusèbe de Césarée : ὁ ἀδελφός σου ὁ ἐν Καισαρείᾳ [14], on en a conclu qu'ils étaient « frères »; mais comme Eusèbe de Nicomédie lui-même l'appelle « mon maître », ὁ δεσπότης μου [15], il faut renoncer à cette parenté imaginaire. Nicéphore Calliste [16] fait d'Eusèbe un neveu de Pamphile le martyr, ὁ τούτου ἀδελφιδοῦς. De ce qu'Eusèbe a connu Pamphile étant jeune, il ne peut s'ensuivre qu'ils fussent nécessairement appa-

[1] Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 192. Nous savons par Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. II; l. IV, c. XXIII, qu'Acace avait hérité des papiers et des livres d'Eusèbe. — [2] S. Jérôme, *De viris inlustribus*, n. LXXXI, contient une liste des ouvrages d'Eusèbe. — [3] Labbe-Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 1144 sq. — [4] J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-4°, Parisiis, 1852, t. I, p. 371 sq. — [5] Cave, *Hist. litt.*, t. I, p. 175 sq.; Tillemont, *Mém. pour servir à l'Hist. eccles.*, t. V-VII; Fabricius, *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 335 sq.; Valois, *De vita scriptisque Eusebii Diatribe*, en tête de son édition (reproduite par Stroth, *Leben und Schriften des Eusebius*, dans *Eusebii Kirchengeschichte*, Quedlinburg, 1799, t. I, p. XV sq.; et par Heinichen : *Eusebii script. hist.*, 1868, t. I, p. 52 sq.); A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, t. II, p. 106-127; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, 1912, t. III, p. 240-262. — [6] E. Preuschen, *Eusebius*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, Leipzig, 1898, t. V, p. 605-618. — [7] *Hist. eccles.*, l. III, c. XXVIII. — [8] *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII. — [9] *Theoph.*, l. IV, c. XXX. — [10] *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXI. — [11] *Contra Marc.*, l. I, c. IV. — [12] *De Spiritu Sancto*, c. XXIX. — [13] *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV. — [14] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV. — [15] *Ibid.*, l. I, c. VI. — [16] *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXVII.

rentés et il est peu vraisemblable qu'Eusèbe — qui en a eu tant de fois l'occasion — n'en ait jamais rien dit. Au contraire, à la façon dont il rapporte leur rencontre [1], il semble qu'ils étaient jusque-là étrangers l'un à l'autre. Ce qui est certain, c'est qu'Eusèbe fut élevé et instruit dans sa religion à Césarée. Enfin, il y apprit la foi dans ce symbole qu'il devait plus tard présenter aux Pères de Nicée et qui servit de base à la rédaction du concile. Rappelant ses souvenirs, il évoquait l'entrée de Dioclétien et de Constantin, en 296 [2]. A Césarée, Eusèbe écouta les leçons sur l'Écriture sainte de ce Dorothée, jadis directeur d'une teinturerie de pourpre à Tyr, et maintenant prêtre de l'Église de Césarée. Là il connut Pamphile et fut ordonné prêtre probablement par l'évêque Agapius [3]. De toutes ces circonstances, celle qui exerça sur lui l'influence la plus profonde et la plus durable fut la rencontre avec Pamphile.

Pamphile était phénicien, ayant fait ses études à Alexandrie, et devenu prêtre de l'Église de Césarée. C'était un bibliophile en même temps qu'un savant. Sa collection de livres était célèbre et sans rivale dans les milieux chrétiens. Le fonds se composait de la bibliothèque formée par Origène pendant son séjour à Césarée; il l'avait enrichi par des acquisitions, notamment par les livres de l'évêque Alexandre de Jérusalem [4] et par des copies. Eusèbe trouva dans cette retraite un lieu providentiel pour un tempérament tel que le sien. Il a dressé un catalogue des livres de Pamphile [5], que saint Jérôme nous représente faisant venir les livres de partout et montrant, pour enrichir son domaine de la science sacrée, une ardeur au moins égale à celle qu'avaient montrée pour l'antiquité profane Démétrius de Phalère ou Pisistrate. Bibliophile fervent et copiste infatigable, Pamphile amassait les éléments qu'Eusèbe mettrait en œuvre. Eusèbe lui-même traversait cette période de formation à laquelle rien ne supplée: il transcrivait de sa main les textes.

Pamphile professait une vive admiration à l'égard d'Origène, dont il conservait comme une relique le manuscrit des Hexaples, dont saint Jérôme usa plus tard en passant à Césarée [6]. Jérôme lui-même posséda un ouvrage d'Origène, transcrit par Pamphile, dont il faisait plus d'estime, dit-il, que des trésors de Crésus. C'est dans cette atmosphère de travailleurs passionnés qu'il faut replacer Eusèbe, si on veut comprendre le véritable caractère de sa vie. Pamphile et Eusèbe ont été, en leur temps, d'infatigables éditeurs de textes. Un manuscrit du collège de Clermont contenait tous les écrits des prophètes, d'après la recension de Pamphile et d'Eusèbe. Signalé par Montfaucon [7], ce manuscrit, on ignore par quels détours, arriva à Rome et fut acheté en 1785 pour la bibliothèque Vaticane au prix de 380 *scudi*. Au folio 84 on lit que le livre d'Isaïe a été copié d'après les hexaples; au fol. 280 v°, on lit que le livre d'Ezéchiel *desumptus fuit ab exemplari Patris Apollinarii cœnobiarchæ, in quo hæc erant subjuncta : desumptus fuit ex editionibus hexaplaribus, emendatusque ad ejusdem Origenis tetrapla, quæ manu ipsius emendata fuerant et scholiis prædita. Unde ego Eusebius scholia addidi. Pamphilus et Eusebius emendaverunt* [8]. Ces mots τὸ Εὐσεβίου et τὸ βιβλίον Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου, se lisent souvent sur les manuscrits de l'Ancien Testament. Sur un ms. de Patmos on lit : μετελήμφθησαν ἀφ' ὧν εὕρομεν ἑξαπλῶν καὶ πάλιν αὐτὰ χειρὶ Πάμφιλος καὶ Εὐσέβιος διωρθώσαντο [9].

A cette école, Eusèbe fit plus que transcrire, il s'essaya à traduire et eut comme associé le futur martyr Procope, qui traduisait du grec en araméen [10]. Il semble qu'il possédait certaines aptitudes plus favorables au succès et à l'expansion d'une vaste entreprise que le bon et généreux Pamphile, trop disposé à consacrer son temps et à distribuer ses ouvrages à ceux pour qui il s'enthousiasmait [11]. Pamphile possédait une flamme d'enthousiasme qui attirait et retenait autour de lui un auditoire où les étudiants sauront, à l'heure du péril, se hausser jusqu'au martyre. Ses opinions s'exprimaient avec cette chaleur qui entraîne les plus calmes; c'est ainsi peut-être qu'Eusèbe se laissa imprégner d'origénisme. Pamphile était irrésistible et quand Photius a écrit qu'Eusèbe s'était constitué son « esclave [12] », il a commis une grossière erreur, car jamais attachement ne fut plus libre, plus volontaire, à tel point qu'Eusèbe voulut faire suivre son nom de celui de son ami : Εὐσεβίος ὁ Παμφίλου et comme dira saint Jérôme : *Ob amicitiam Pamphili martyris ab eo cognomentum sortitus est* [13].

IV. Persécution. — En 303 se déchaîna la persécution de Dioclétien, dont Césarée de Palestine devint un des foyers les plus actifs. Eusèbe a raconté les scènes qu'il eut alors devant les yeux, les églises détruites jusqu'au sol, les saintes Écritures jetées dans les bûchers dressés sur les places publiques, les chefs des Églises et leurs collaborateurs traqués et mis à mort [14]. On vivait sous une tyrannie dont rien ne permettait de fuir les fureurs et qui pouvait à toute heure atteindre celui qui se flattait d'avoir échappé. Il a raconté dans son livre *Sur les martyrs de Palestine* le supplice de Procope (ch. I), d'Apianus (ch. IV), de Pamphile (ch. XI), avec lesquels il avait vécu dans une étroite intimité. Quelle fut son attitude pendant ces moments difficiles? Il partagea une partie de ses journées avec ses amis prisonniers. Tillemont [15], sur l'autorité de Photius, suppose qu'il partagea leur prison, mais Photius ne dit rien de semblable et simplement qu'Eusèbe se trouvait avec Pamphile dans sa prison quand ils composèrent un ouvrage en commun, consacré à la défense d'Origène. Pamphile périt avant qu'il fût terminé et le traité fut terminé par Eusèbe et adressé par lui aux martyrs enfermés à Phounon (voir Ad metalla) [16]. Pendant que la persécution faisait rage, Eusèbe ne s'éloignait pas des points les plus menacés; on le voit, témoin oculaire du supplice des martyrs, non seulement à Césarée, mais encore à Tyr, lorsque plusieurs fidèles furent déchirés par les bêtes dans l'amphithéâtre [17]; il va même alors en Égypte, où nulle part la persécution ne fut plus violente, et loin de se dérober, il allait dans la foule assister à ces hécatombes où on vit périr en même temps dix, vingt ou trente et jusqu'à cent victimes. Toute cette partie de la chronologie d'Eusèbe est encore remplie d'incertitudes. Peut-être le voyage d'Égypte est-il postérieur au martyre de Pamphile. D'après le récit de Potamon, il aurait même été arrêté et mis en prison pour la foi [18]. Comment serait-il parvenu à en sortir sain et sauf, on l'ignore.

V. Premiers travaux. — Toute cette première période est remplie de travaux littéraires. A l'école de Pamphile, Eusèbe avait pris le goût et le maniement de la méthode philologique en honneur à Alexandrie. Il s'enrichit de notes, d'extraits, emplit l'immense réservoir de cette mémoire où il puisera

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXII. — [2] *De vita Constantini*, l. I, c. XIX. — [3] *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXII. — [4] *Hist. eccl.*, l. VI, c. XX. — [5] *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXII. — [6] S. Jérôme, *Comm. in Tit.*, c. III, n. 9. — [7] *Palæographia græca*, p. 224 sq. — [8] A. Mai, *Bibliotheca nova Patrum*, in-4°, Romæ, 1847, t. IV, p. 66; *P. G.*, t. XXII, col. 869. — [9] Ehrhardt, dans *Römische Quartalschrift*, t. V, p. 221 sq. — [10] Eusèbe, *De martyrib. Palæst.*, c. IV. — [11] S. Jérôme, *Contra Rufin.*, l. I, c. IX. — [12] J. N. Valetta, Φωτίου Ἐπιστολαί, 1864, n. 73. — [13] *De viris illustribus*, n. 81. — [14] *Hist. ecclés.*, l. VIII, c. II. — [15] *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. VII, p. 41. — [16] Photius, *Bibliotheca*, cod. CXVIII. — [17] *Hist. ecclés.*, l. VIII, c. IX. — [18] Potamon soutint le fait devant le concile de Tyr en 335. Cf. Pauly-Wissowa, *op. cit.*, t. VI, col. 1375.

pendant près de quarante ans avec une prodigalité sans pareille tout ce qui peut servir à son grand dessein historique.

Au nombre des plus anciens écrits d'Eusèbe doit se placer une première rédaction de sa *Chronique*. Il en parle non seulement dans la *Préparation* et dans l'*Histoire*, mais encore dans les *Églogues* [1], écrites avant la pacification de 311. Il en parle sous ce titre: Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων. Vers le même temps (303) et certainement avant 307, se place un écrit contre Hiéroclès : Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου πρὸς τὰ [ὑπὸ] Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν. C'était une réfutation contre le futur persécuteur qui se contentait encore de la polémique et opposait au Christ Apollonius de Tyane. Eusèbe, tout heureux de faire preuve de ses immenses lectures, prenait plaisir à dénoncer les passages empruntés par Hiéroclès à des écrivains qu'il oubliait de nommer, Celse particulièrement. A cette même période d'essais et d'érudition débordante apppartiendrait un recueil d'anciens martyres, antérieur à la persécution de 303 [2].

Entre 303 et 305 paraissent les *Eclogæ prophetarum;* c'est encore une compilation. Eusèbe se borne à choisir et à rapprocher des prophéties de l'Ancien Testament relatives au Christ. La méthode suivie peut sembler timide; elle annule, en apparence, l'auteur, qui se dissimule derrière les textes qu'il présente; mais, en réalité, Eusèbe applique la méthode la plus insidieuse de l'histoire, celle qui met le lecteur en contact direct avec les faits et lui laisse croire qu'ils sont les seuls, qu'il n'en existe pas d'autres, qu'ils se présentent suivant cet ordre et qu'ils démontrent ce qui ressort de leur rapprochement. Le travail de l'historien est oublié, son intervention si adroitement masquée qu'il peut tout faire croire, à condition de ne rien dire et de laisser parler les textes tout seuls.

A partir de 305, Eusèbe commence les premiers travaux qui aboutiront à son *Histoire ecclésiastique*, sans qu'on puisse dire comment il l'a conçue tout d'abord et par où il s'est pris pour aborder son sujet. Mais c'était une œuvre de longue haleine et qu'il interrompait par d'autres travaux. Ainsi, en 307, Pamphile fut mis en prison et Eusèbe se fit un devoir de collaborer avec son maître à un ouvrage que celui-ci eût, sans doute, été dès lors empêché de mener à bonne fin. C'était une *Apologie d'Origène* destinée aux confesseurs égyptiens enfermés dans les mines de Phounon en Palestine. Cet ouvrage dut occuper Pamphile et Eusèbe pendant les années 308 et 309. Il n'était pas terminé en 310, quand Pamphile fut martyrisé, et Eusèbe se chargea d'écrire le dernier livre [3]. Entre 310 et 312, Eusèbe composa une biographie de Pamphile. Enfin, en 313, il donna un livre sur les *Martyrs de Palestine*. Toute cette activité littéraire n'était en quelque sorte que l'emploi des loisirs entre de plus grandes entreprises et comme un délassement à la composition de l'*Histoire ecclésiastique*, dont les neuf premiers livres parurent peu après les *Martyrs de Palestine*. En même temps, Eusèbe menait de front deux ouvrages : la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*, adressés à Théodote de Laodicée, qui sont un remaniement de l'*Institution générale élémentaire* : Καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή, dont les *Eclogæ* avaient fait partie primitivement. Enfin, Eusèbe travaillait encore à un *Désaccord des évangiles* en trois livres, qui ne nous est parvenu que dans un abrégé.

VI. Épiscopat. — A son retour de Thébaïde, lorsque la paix fut rendue à l'Église, Eusèbe revint à Césarée, probablement dès l'année 313, et fut élu évêque de cette ville. Son prédécesseur immédiat fut Agapius, dont il a parlé, et il semble que ce soit par erreur que Baronius, Tillemont [4] et ceux qui s'en sont exclusivement inspirés ont introduit entre Agapius et Eusèbe un évêque nommé Agricolaus, qui aurait siégé au concile d'Ancyre de 314 comme évêque de Césarée [5]; mais le *Synodicon* et la liste syriaque précisent qu'il s'agit de Césarée de Cappadoce. Ce fut en qualité d'évêque voisin et d'ami qu'Eusèbe se rendit à Tyr, à l'invitation de l'évêque Paulin, pour prêcher à l'occasion de la dédicace de l'église reconstruite dans cette ville. Ce discours s'est conservé grâce à l'*Histoire ecclésiastique*, dans laquelle Eusèbe l'a inséré, mais sans dire qu'il en était l'auteur, bien qu'à dire vrai, il ne s'en cache guère quand il écrit : καί τις ἐν μέσῳ παρελθὼν τῶν μετρίως ἐπιεικῶν κ. τ. λ. [6]. Cette dédicace n'a pas eu lieu postérieurement à l'année 315. On sait peu de chose sur l'activité d'Eusèbe dans son diocèse, mais du moins sait-on que la proposition qu'on lui fit [7] d'un siège plus brillant et plus avantageux fut accueillie par un refus. L'usage existait encore à cette époque d'être évêque pour les autres au lieu de l'être pour soi-même.

VII. Le concile de Nicée. — L'arianisme fut l'écueil sur lequel eut à souffrir la réputation d'Eusèbe. A une époque où tout le monde faisait de la théologie, Eusèbe fit de la théologie comme tout le monde, mais ce tempérament d'historien robuste, capable de saisir, de classer et de combiner les faits et les événements, répugnait aux habiletés des métaphysiciens, et n'entendait pas très bien les souplesses où se complaisait l'intelligence d'hommes moins instruits que lui, mais plus subtils ou plus retors. Il n'est pas douteux que les préférences d'Eusèbe allèrent à Arius et, s'il faut en croire Eusèbe de Nicomédie, la doctrine arienne trouva dans l'évêque de Césarée un zélateur infatigable [8]; mais ce témoignage semble excessif et peut-être Eusèbe n'a-t-il pas voulu autre chose que la modération dans la discussion et la tolérance à l'égard des individus. La déposition d'Arius lui parut un acte peu justifié et il s'en ouvrit à l'évêque d'Alexandrie, qui n'avait pas, selon lui, entendu exactement les opinions de l'hérésiarque [9]. Sur ce point, il se trouvait en plein accord avec ses collègues Théodore de Laodicée et Paulin de Tyr, et leur opposition contrariait assez Alexandre d'Alexandrie pour que celui-ci s'en plaignît à son collègue de Constantinople, qui accusait les trois évêques syriens, οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς, de répandre l'esprit de révolte [10]. Arius, d'ailleurs comptait sur eux comme sur de fermes partisans et, nommément, sur l'évêque de Césarée de Palestine [11]. Au concile d'Alexandrie qui avait déposé Arius, les évêques palestiniens opposèrent une réunion moins solennelle, mais dans laquelle ils se prononcèrent pour le prêtre déposé, demandèrent sa réintégration dans sa charge, à condition qu'il se soumît à son évêque [12]. Cette réserve était plaisante. Si Arius avait consenti à se soumettre à son évêque, il n'eût pas été hérétique, puisque leur désaccord ne touchait en rien à la discipline; partant, il n'eût pas été déposé.

Ces premières controverses ariennes n'étaient pas

[1] *Præpar. evangel.*, l. X, c. IX; *Hist. eccles.*, l. I, c. IX; *Eclog. proph.*, p. 1, 27 sq. — [2] *Hist. eccles.*, l. V, præf.; c. XX; L. Duchesne, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 120. — [3] Le premier livre de cette apologie s'est conservé dans la traduction de Rufin d'Aquilée. — [4] *Mém. pour servir à l'hist. eccles.*, t. VII, p. 42. — [5] Coleti, *Concilia*, t. I, col. 1505. — [6] *Ibid.*, t. I, col. 1509; Cowper, *Syrian miscellanies*, p. 41. — [7] *Hist. eccles.*, l. IX, c. IV. — [8] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. V. — [9] Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 1148. — [10] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. III. — [11] *Ibid.*, l. I, c. IV. — [12] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV. *P. G.*, t. LXVII, col. 904, sq.

si captivantes qu'elles détournassent Eusèbe de ses occupations et ne lui permissent de recueillir l'estime due à ses travaux. Il était entré en relations avec l'empereur Constantin — peut-être à l'occasion de son discours dans la basilique de Tyr — et l'empereur admirait sans réserve l'étendue de son savoir. Ces relations avec le monde officiel seraient pour Eusèbe un nouvel écueil. Cet homme de cabinet, de solitude, n'était pas insensible, comme il aurait dû l'être, à l'éclat du pouvoir et aux avantages dont celui-ci sait récompenser les complaisances. Eusèbe ajouta à son *Histoire ecclésiastique* un dixième et dernier livre, dans lequel il montrait Constantin comme le héros désigné par la Providence pour le triomphe de l'Église chrétienne. Pas plus qu'Eusèbe, Constantin n'était indifférent à la louange, et une alliance étroite, qui ressemble à une intime amitié, associa l'évêque et l'empereur. Le concile de Nicée fut l'occasion solennelle où se révéla la faveur dont jouissait Eusèbe.

Cette faveur était-elle déjà assez alarmante pour qu'on ait tenté de briser l'évêque courtisan? C'est ce qu'il semble impossible d'affirmer. On a bien, sans doute, invoqué un certain concile d'Antioche qui aurait condamné Eusèbe en 324 ou 325, en sorte que c'était moins un courtisan qu'un accusé qui se présentait à Nicée [1]; mais ce concile n'a probablement jamais été réuni et ses actes n'ont été, pour cause, rédigés qu'au VI^e^ ou au VII^e^ siècle [2]. Quoi qu'il en soit, Eusèbe fut un des coryphées du concile, mais son influence s'exerça, s'il est permis d'ainsi parler, « dans les coulisses ». L'empereur voyait par ses yeux, et les confrères épiscopaux, les uns admirateurs, les autres jaloux, d'autres naïvement ignorants, se trouvaient obligés de recourir à la science impeccable de cet homme qui valait mieux qu'une bibliothèque, car c'était un livre ouvert à la page où on voulait le consulter.

VIII. Le discours d'ouverture. — Un collègue parvenu à une si haute faveur méritait bien des ménagements; aussi, quoique le siège de Césarée de Palestine n'eût rien qui permît de rivaliser d'éclat avec ceux de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, Eusèbe fut choyé et poussé par ses collègues, qui lui attribuèrent le premier siège à la droite de l'empereur, τῶν ἐπισκόπων ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων [3], et lui confièrent l'adresse à Constantin quand celui-ci vint siéger au concile [4]. Licinius venait de succomber depuis peu et son heureux vainqueur célébrait la vingtième année de son règne, *vicennalia*; tout cela composa un discours fort élogieux, un peu claironnant, χαριστήριον ὕμνον, comme dit Sozomène [5], et qui s'accordait assez bien avec les circonstances, peut-on croire, car il est perdu; mais le sens que l'orateur avait des flatteries capables de toucher celui à qui il s'adressait permet de préjuger ce qui s'y trouvait. D'ailleurs, nous possédons le discours des *tricennalia* par le même Eusèbe et il est vraisemblable que le ton et la manière n'ont guère changé [6].

IX. Le symbole de Nicée. — Eusèbe avait de grandes prétentions; il se trouvait, lui, trois cent dix-huitième, aussi instruit que ses trois cent dix-sept collègues et cette comparaison lui suggérait qu'il possédait tout le nécessaire pour devenir leur inspirateur et leur guide; aussi prit-il une place importante dans les discussions et il ne manqua pas de s'en faire honneur devant ses diocésains. Il arrivait à Nicée muni du symbole baptismal en usage dans son Église, élaboré, revisé par ses prédécesseurs, adopté et enseigné par le cher maître Pamphile; aussi ne concevait-il rien de plus excellent et trouvait-il trop naturel que le symbole de Césarée devînt le symbole de l'Église universelle. L'empereur s'en déclarait satisfait, à condition qu'on y introduisît quelque part le mot ὁμοούσιος. Les Pères partirent de là pour suggérer, eux aussi, leurs *desiderata*, insertions ou retranchements. En somme, Eusèbe fournit la trame sur laquelle on tissa quelque chose qui ressemblait fort peu au texte de l'Église de Césarée; ainsi on supprima ces mots : πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον; on en ajouta d'autres, par exemple : Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρί. C'était un grave déboîre. Non seulement on retouchait, mais on corrigeait le sens et même la doctrine, et l'Église de Césarée recueillait, grâce à son évêque, un assez fâcheux compliment. Eusèbe dut être outré. Son tempérament ne le portait pas aux extrêmes, son métier de courtisan l'en détournait aussi, mais le coup était si direct et si pénible qu'il lui fallut un peu de temps pour se ressaisir et il demanda le temps de la réflexion. Pour sauver la face, il affecta de découvrir dans les formules nouvelles de l'obscurité. Que voulait-on dire avec ce Verbe qui est « de la substance du Père », ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, qui est « engendré, non créé », γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα; qui est de la même « substance » ὁμοούσιον? Il était assez visible que l'évêque de Césarée s'était fourvoyé et battait en retraite; les inspirateurs de la théologie nicéenne, Athanase et Alexandre, ne devaient pas être peu désireux de ménager et de gagner à leur cause ce savant d'une réputation universelle. Il ne demandait qu'à comprendre, on lui donna des explications et, sans doute, étaient-elles si lucides qu'il se déclara éclairé, convaincu; bref, il signa. Mais en écrivant à son Église de Césarée, il ne manquait pas de faire entendre que tous les maux et les rivalités qui déchiraient les Églises venaient de l'abus des termes non scripturaires. Au fond, c'était toujours le même personnage qui avait composé ces livres en enfilant des textes, afin de leur faire dire ce qu'il pensait lui-même; il n'imaginait un bon symbole qu'en parfilant des lambeaux et des mots détachés de l'Écriture sainte. Cet état d'esprit vaut la peine d'être noté au passage; c'est l'écueil de l'érudition. A force de vouloir citer, on ne fait plus et on ne voit plus et on ne comprend plus que les citations et on ne sait plus faire autre chose, y mettant le fin du fin et se défiant de tout ce qui est nouveauté, trouvaille, agrément, argumentation, comme d'une licence prise à l'égard de la vérité.

X. La question pascale. — Le concile aborda une question d'érudition pure où Eusèbe allait pouvoir donner carrière à son érudition. Le cycle de dix-neuf ans qui finit par prévaloir dans l'Église et garda le nom de « nombre d'or » passe pour être l'œuvre d'Eusèbe; mais, à vrai dire, on n'a aucune raison d'admettre que le concile de Nicée ait adopté le cycle de dix-neuf ans. C'est Anatole de Laodicée qui, vers 284, adapta à la détermination de la Pâque le cycle depuis longtemps appelé de Méton. Sans doute on lit dans la *Lettre XXIII^e^* de saint Ambroise que les Pères de Nicée *congregatis peritissimis calculandi, decem et novem annorum collegere rationem* et *hunc circulum enneadecaterida nuncuparunt*. Un siècle plus

[1] E. Schwartz, dans *Nachrichten der Göttingische Ges. d. Wissensch.*, 1905, p. 271; cf. 1908, p. 305. — [2] A. Harnack, dans *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, 1908, t. II, p. 477; 1909, t. I, p. 401. — [3] *De vita Constantini*, l. III, c. XI. — [4] *Ibid.*, l. I, præf., l. III, c. XI. — [5] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX. — [6] Théodoret, *op. cit.*, l. I, c. VI, attribue le discours d'ouverture à Eustathe d'Antioche, mais le discours qu'il lui attribue est conservé par Fabricius, *Bibl. græca*, t. IX, p. 132 sq.; c'est un ouvrage post-nicéen qui semble appartenir à Grégoire de Néocésarée. Théodore de Mopsueste et Philostorge, cités par Nicétas Choniate, disent que ce fut Alexandre d'Alexandrie qui fit le discours d'ouverture; il y eut probablement plusieurs adresses à l'empereur.

tard, saint Cyrille, écrivant au pape saint Léon, attribue l'adoption de ce cycle au concile, mais tout ceci est sujet à caution. Dans les textes relatifs à la question pascale à Nicée, on ne trouve pas un seul mot sur le calcul de la Pâque; ensuite, à Rome et en Occident, on a continué longtemps à employer un autre cycle plus ancien.

A supposer que le cycle de dix-neuf ans ait été adopté par le concile de Nicée, on n'a pas l'ombre d'une raison pour l'attribuer à Eusèbe. Saint Jérôme dit, dans le *De viris illustribus*, n. 61, qu'Eusèbe *composuit* un canon pascal sur un cycle de dix-neuf ans et Bède, qui n'a sans doute fait que copier saint Jérôme, a ajouté, de son cru, qu'Eusèbe fut « le premier » à appliquer ce cycle au comput pascal, ce qui est faux. Eusèbe a, il est vrai, écrit un traité sur la fête de Pâque dont il ne s'est conservé qu'un fragment, et il a pu y parler du cycle de Méton. C'est à ce traité que saint Jérôme et Bède font probablement allusion; seulement il a été écrit longtemps après le concile de Nicée, auquel il est parfaitement étranger.

Le décret rendu par le concile de Nicée relativement à la célébration de la fête de Pâque, bien qu'il ne nous soit pas parvenu [1], est connu néanmoins, grâce à plusieurs témoignages, qui sont :

1° La lettre synodale adressée à l'Église d'Alexandrie [2]; 2° la lettre encyclique de Constantin aux évêques, à l'issue du concile [3]; 3° deux passages des écrits de saint Athanase, témoin oculaire [4]. Dans la lettre à l'Église d'Alexandrie on lit ceci : « Nous vous donnons l'heureuse nouvelle de l'entente qui s'est faite au sujet de notre très sainte Pâque : grâce à vos prières, ce point a été réglé comme les autres. Tous nos frères de l'Orient qui ne s'accordaient pas en ceci avec les Romains, avec vous et avec ceux qui, dès l'origine, ont suivi vos usages, célébreront désormais la Pâque en même temps que vous. » La lettre de Constantin insiste sur le désagrément d'avoir à recourir aux juifs pour fixer la date de la fête : « Il est vexant, écrit-il, d'entendre les juifs se vanter que, sans eux, les chrétiens ne sauraient observer la Pâque; » et l'empereur montre la nécessité de se ranger à l'usage de l'immense majorité, celui « que suivent les Églises de l'Occident, du Nord, du Midi, et même quelques-unes de l'Orient [5]; » il précise et énumère : « la ville de Rome, l'Italie et l'Afrique entières, l'Égypte, les Espagnes, les Gaules, les Bretagnes, toute la Libye, la Grèce, le diocèse d'Asie, celui du Pont et la Cilicie. »

Les Alexandrins célébraient toujours la fête de Pâques après l'équinoxe de printemps. Sur ce point les cycles de Denis d'Alexandrie et d'Anatole de Laodicée étaient d'accord. Un traité sur la Pâque, rédigé par saint Pierre d'Alexandrie († 312) et inséré dans la *Chronique pascale*, met en lumière l'erreur des juifs, qui ne s'occupent pas de l'équinoxe, contrairement à la pratique de leurs anciens. Le comput alexandrin pourrait être désigné sous le sobriquet d'*équinoxialiste*; en Occident, cette préoccupation était moins impérieuse. Dans le diocèse d'Orient (Syrie, Mésopotamie, partie de la Cilicie) on se réglait sur le comput juif et il en résultait un écart presque annuel dans la célébration de la fête entre ces Églises et le reste de la chrétienté. C'était là le comput *anti-équinoxialiste*, admis dans les provinces dont Antioche était la métropole ecclésiastique et civile.

Sur ce sujet de la fixation de la fête d'où dépendait tout le développement de l'année ecclésiastique, l'antiquité chrétienne avait toujours répugné à abandonner cette fixation à l'évêque de chaque Église en particulier. La tendance à l'uniformité se remarque aussi haut qu'on puisse remonter. Les papes de Rome avaient considéré comme un grave devoir de leur charge de porter, en temps opportun, à la connaissance des Églises, la date déterminée pour l'Église universelle. C'était leur devoir et c'était aussi leur droit, de faire cette notification, les anciens auteurs de tables pascales le reconnaissent : *apostolica auctoritate universalis Ecclesia per totum orbem definitum paschæ diem sine ulla disceptatione cognoscebat* [6]. Victor d'Aquitaine n'est pas moins formel : *Ubi in hoc cyclo*, dit-il, *dies paschæ geminata designatione positus invenitur, non meo judicio aliquid definitum, sed pro ecclesiarum pace apostolici pontificis electioni servatum..., ut in ejus constituerelur arbitrio, qui universali Ecclesiæ præsideret, quænam potissimum dies in tali conditione solemnitate præcipue deputetur* [7]. De ceci on peut conclure que, si les Pères de Nicée ont recommandé la science des computistes alexandrins, ils n'ont pas imposé l'obligation absolue de s'en remettre à eux. Si le calcul sur la fixation de la date donnait à Rome un résultat différent de celui d'Alexandrie, on se réservait le droit de rejeter ce dernier.

De leur côté, les Alexandrins savaient faire des concessions. La chronique syriaque d'Athanase donne, en 349, ce renseignement [8] : *Hoc anno dominica paschatis*, etc., *VII kal. aprilis. Sed cum renuissent Romani dicentes, se ob traditionem a Petro apostolo acceptam haud progredi ultra diem XXVI Pharmuthi, neque citra XXX Phamenoth lunæ XXI* (lacune peu considérable) *VII kal. aprilis, consulibus Limenio et Catulino.* Donc, en 349, Romains et Alexandrins ne s'entendaient pas sur la fixation de la fête. Les premiers ne voulant pas sortir des limites 22 mars-21 avril, la *Petri apostoli traditionem*, les seconds consentirent à mettre, cette année, leur fête de Pâque au 26 mars, au lieu du 23 avril, primitivement fixé. Mais, en 444, dans un cas analogue, Rome céda et fêta Pâques le 23 avril, et encore en 455.

La lettre synodale d'Arles (314) au pape Sylvestre s'ouvre par ce décret : *Ut uno die et tempore pascha celebretur. Primo loco de observatione paschæ Domini ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas* [9]. Ce droit de notification solennellement reconnu et réclamé, les papes de Rome n'allaient pas s'en dessaisir pour se laisser guider par les calculs de l'évêque de Césarée. L'Église romaine fixait la Pâque d'après la table pascale dont l'authenticité, mise en question par Ideler [10], a été établie par le *codex Filocalianus* [11]. Ni Gilles Boucher, ni Noris ne s'étaient enquis du cycle d'où procédait la table pascale filocalienne, il leur avait suffi de constater de notables écarts entre elle et le cycle romain, d'une part, et les règles computales latines, d'autre part. Van der Hagen [12] restitua la table pascale en question à l'Église de Rome et affirma que les mois lunaires y étaient calculés d'après les principes et les règles du cycle de LXXXIV ans. L'origine de la table filocalienne a confirmé ces observations. A l'époque du concile d'Arles, c'est-à-

[1] Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-4°, Parisiis, 1858, t. IV, p. 540-555; cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, pref., p. LXXXVI; le décret découvert et publié par Pitra, *op. cit.*, n'est pas authentique. Cf. A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche*, in-8°, Halle, 1860, p. 367 sq. — [2] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII. — [3] *Ibid.*, l. I, c. IX. — [4] S. Athanase, *De synodis*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 681; *Epistola ad Afros*, c. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 1020. — [5] Eusèbe, *De solemnitate paschali*, c. VIII, *P. G.*, t. XXIV, col. 701. — [6] S. Cyrille d'Alexandrie, *Prologus paschalis*, dans Bucherius, *De doctrina temporum*, p. 481. — [7] *Ibid.*, p. 9, 10. — [8] Mai, *Nova bibliotheca Patrum*, t. VI, p. 9. — [9] F. Lauchert, *Die canones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolichen Kanones*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 26. — [10] Ideler, *Handbuch der Chronologie*, in-8°, Berlin, 1826, t. II, p. 275. — [11] De Rossi, *Inscript. christ.*, 1861, t. I, p. LXXXV. — [12] Van der Hagen, *Observationes in Prosperi Chronicon*, p. 296-329.

dire à la veille du concile de Nicée, l'Église romaine faisait usage du cycle de LXXXIV ans pour la fixation de la Pâque. Nicée allait valoir un prestige singulier aux Alexandrins : en 360, nous voyons que l'Église de Milan elle-même avait abandonné la *supputatio romana* pour adopter le cycle alexandrin de dix-neuf ans.

XI. Discussion avec les philosophes. — Dans la dispute entre les évêques et les philosophes que raconte Gélase de Cyzique, Eusèbe prit une part considérable, ce qui n'avait rien que de fort explicable de la part de l'auteur de la *Préparation évangélique*, dirigée contre les païens et principalement contre Porphyre, qu'il prenait à partie. Le philosophe Phædon oppose à Eusèbe le texte des Proverbes, VIII, 22, dans lequel la Sagesse dit : *Dominus creavit me in initio viarum suarum*, et conclut que le *Logos* lui-même proclame sa propre création, κτίσμα. Eusèbe le réfute longuement, mais toute cette controverse est, en partie, fictive et un simple jeu littéraire.

XII. Droits métropolitains. — Le septième des canons de Nicée a conservé le souvenir de la rivalité entre l'évêque d'Ælia Capitolina (Jérusalem) et son métropolitain, l'évêque de Césarée, qui parvint à sauvegarder sa prépondérance [1].

XIII. Concile d'Antioche. — L'évêque d'Antioche, Eustathe, nicéen déterminé et antiarien militant, menait l'opposition contre Eusèbe, devenu, un peu à son corps défendant, chef de parti et origéniste avéré. Cependant il s'en fallait qu'il adoptât toutes les opinions d'Arius en matière dogmatique. Arius et Eusèbe de Nicomédie, le personnage le plus influent du parti, établissaient une différence radicale entre le Verbe et le Père, tandis qu'Eusèbe adoptait un moyen terme et se contentait de subordonner le Verbe pour en faire un dieu en second. Cela conduisait au subordinatianisme, qui n'était pas fait pour déplaire à Eusèbe, puisque Origène l'avait enseigné. Le fond de sa pensée l'amenait ainsi à un Christ, dieu sorti de Dieu sans être tout à fait dieu lui-même. Tout ceci lui paraissait peut-être un peu obscur, un peu contradictoire, mais on ne sait pas toujours être clair et logique. Ce n'était pas ce que pensait Eustathe d'Antioche, qui le traita d'arien pendant que lui-même le traitait de sabellien; ce qui n'était peut-être que des étiquettes à l'usage de deux hommes qui se détestaient et se souhaitaient tout le mal possible. Du moins une chose était claire, c'est qu'on assistait à une dispute personnelle, dont les champions avaient derrière eux tous les évêques du monde chrétien [2]. En 330, on entreprit de vider la querelle, au risque de l'envenimer, et un concile se réunit à Antioche pour étudier l'accusation de sabellianisme portée contre Eustathe; les Pères du concile étaient tous ariens ou sympathiques à l'arianisme, en sorte que le résultat fut vite acquis. Eustathe fut déposé et le concile nomma à sa place Eusèbe de Césarée. L'affaire était grave, les partisans d'Eustathe bien déterminés à le soutenir envers et contre tout concurrent. Antioche semblait à la veille de séditions, ce qui n'était guère fait pour attirer Eusèbe, pacifique par tempérament et par habitude. Pis que tout cela, la perspective de quitter Césarée devait lui apparaître comme une catastrophe. Il était alors septuagénaire, ou peu s'en fallait, et sentant venir la vieillesse et la mort s'approcher, voyant ses chers livres et tant de travaux entrepris et qu'il lui restait à peine le temps nécessaire pour les mener à bonne fin, il ne pouvait hésiter; il refusa toute candidature, invoquant la règle de l'Église, de tradition apostolique, qui interdisait les translations d'un siège à un autre. Constantin, à propos de cette affaire, écrivit trois lettres [3], adressées au peuple d'Antioche, à Eusèbe et aux évêques du concile.

XIV. Conciles de Césarée, de Tyr et de Jérusalem. — Eusèbe aurait pu se flatter d'avoir conquis la paix en refusant de quitter Césarée, si l'arianisme ne l'y avait relancé. Constantin ordonna à saint Athanase de comparaître devant un concile à Césarée, et il fut induit au choix de cette ville, nous apprend Théodoret [4], parce que les ariens s'y trouvaient en majorité : ἔνθα δὴ πλείους ἦσαν οἱ δυσμενεῖς; il est probable que la confiance que l'empereur plaçait dans la modération (ἐπιείκεια) d'Eusèbe n'aura pu que fortifier son choix. Saint Athanase refusa de comparaître, tenant ce concile pour une assemblée d'adversaires décidés à le condamner sans l'entendre [5] (334).

L'année suivante (335), nouvelle assignation à comparaître devant un concile tenu à Tyr. Théodoret suppose que ce changement de lieu était consenti pour donner une apparente garantie de sécurité à Athanase, qui avait lieu de se méfier de ce qui pourrait lui advenir à Césarée. Dans la lettre des évêques égyptiens au concile de Tyr, on lit que la loi divine interdit à l'ennemi de se constituer juge et, peu après, sur un ton de mystère : « Vous savez pourquoi Eusèbe de Césarée est devenu l'ennemi d'Athanase depuis l'année dernière [6]. » Ce qui se passa au concile de Tyr a été raconté ailleurs [7]; il semble que le rôle d'Eusèbe fut assez effacé, et saint Athanase semble le plus souvent l'ignorer, ou, s'il le nomme, c'est sans lui adresser de graves reproches. D'ailleurs, Eusèbe avait alors probablement dépassé l'âge de soixante-dix ans; il n'avait jamais été de tempérament agressif ni même fort combatif; tout au plus, engagé dans le parti arien, aura-t-il prêté son personnage pour faire nombre. C'était beaucoup trop, sans doute. Athanase n'attendit pas une condamnation certaine, il s'embarqua à Tyr et se rendit auprès de Constantin et les évêques se vengèrent en le condamnant par défaut. Il était dit que ces disputes porteraient malheur au vieil évêque, infidèle à l'érudition et fourvoyé dans la métaphysique. Parmi les Égyptiens partisans d'Athanase, on ne cherchait pas seulement à défendre, on se plaisait à attaquer. Un confesseur égyptien, nommé Potamon, accusa Eusèbe de lâcheté et d'apostasie pendant la persécution. D'après Rufin, l'accusation faite par Paphnuce était dirigée contre Maxime de Jérusalem. Une autre historiette également douteuse est celle d'une prétendue justification d'Athanase du crime de fornication, la fille séduite ayant fait erreur sur son séducteur. D'après Philostorge, cette joute se serait passée entre Athanase accusateur et Eusèbe accusé, bien qu'ayant dépassé largement l'âge des fredaines. Ces anecdotes ne semblent servir à autre chose qu'à faire voir qu'Eusèbe exerça la présidence du concile de Tyr, ce qui n'est cependant guère probable; tout au plus aura-t-il assisté aux sessions.

Le concile poursuivait ses opérations, lorsque Constantin lui envoya l'ordre de se transporter à Jérusalem, à l'occasion des fêtes solennelles de la dédicace de l'église érigée par les ordres de l'empereur, coïncidant avec ses *tricennalia*. Depuis le règne d'Auguste pareil événement n'avait été célébré; afin de lui donner le plus d'éclat possible, on convoqua tout l'épiscopat de ces régions, et, d'après une indication contenue dans les actes de saint Basile d'Ancyre [8], il en vint

[1] Tout ce qui a trait au rôle d'Eusèbe à Nicée a été exposé et discuté dans le texte et dans les notes de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I. — [2] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII; Sozomène, *Histoire eccles.*, l. II, c. XVIII, XIX. — [3] *De Vita Constantini*, l. III, c. LX, LXI, LXII. — [4] Theodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI. — [5] S. Athanase, *Festal letters*, in-8°, Oxford, p. XVII. — [6] S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, c. LXXVII. — [7] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*. — [8] *Acta sanct*, 22 mars; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique.*, t. VI, p. 284.

deux cent trente. Naturellement ce fut une débauche de panégyriques; Eusèbe, pouvant discourir et flatter à son aise, se sentit comme rajeuni et prépara une belle harangue. Ces flagorneries ne servaient à personne et il eut été à souhaiter pour la mémoire d'Eusèbe qu'il n'eût jamais composé que des in-folio et des panégyriques. Et voici qu'après avoir lutté contre Athanase et Eustathe, il se trouvait affronté à Marcel d'Ancyre.

XV. Concile de Constantinople. — Si beaucoup de naïfs avaient rendu grâces à Dieu de la conversion de Constantin, beaucoup aussi avaient eu le temps de se convaincre du préjudice que causait à la religion et à la foi chrétiennes cet événement, que d'autres naïfs, moins excusables, continuent à célébrer comme l'affranchissement et le triomphe du christianisme. Chaque année, au contraire, apportait une démonstration nouvelle que l'indépendance dont l'Église avait joui sous les empereurs païens faisait place à la domestication. Constantin ignorait tout de la théologie, on ne saurait lui en faire un grief, — et de la métaphysique, on n'y saurait voir un éloge; mais il avait le tort de se mêler de ce qu'il n'entendait pas et de protéger ou de persécuter au gré de son intérêt politique ou de son imagination mobile ce qui lui causait pour un temps plaisir ou aversion. Il avait persécuté Athanase, il lui donnait raison le moment d'après [1]. Les Pères du concile arien de Tyr avaient pris la poste pour se rendre aux fêtes de Jérusalem; à peine les fêtes terminées, ils apprirent que leur concile avait déplu parce que tumultueux et tempétueux, μετὰ θορύβου καὶ χειμῶνος, en conséquence ils devaient reprendre la poste et venir opérer, à Constantinople cette fois, sous l'œil impérial. Ce fut une débandade. Quelques chefs de file, sentant le terrain se dérober sous eux et n'étant quelque chose qu'à la condition d'être chefs de parti, se résignèrent et se rendirent au commandement; le reste du troupeau hérétique décampa et regagna au galop ses évêchés.

En 336 le concile prescrit se tint à Constantinople et condamna Marcel d'Ancyre, antiarien indomptable. Mais ces évêques du IVe siècle, plus ou moins frottés de théologie, semblaient piqués de la tarentule d'écrire sur cette matière; ils s'en sont fort mal trouvés. Possédant à peu près les éléments de leur *Credo*, ils se mettaient à développer, à expliquer, même à définir, et laissaient échapper innocemment quelque fine hérésie dont ils ne s'apercevaient point. Dans le camp adverse, il ne manquait pas de gens dont tout le savoir consistait à dénigrer ceux qui ne demeuraient pas, comme eux, à ne rien faire, et dans ces foyers d'orthodoxie éclatait une indignation bien bruyante, suivie d'une dénonciation bien enfiellée. Ce fut ce qui arriva à Marcel d'Ancyre, qui dut à ses critiques d'apprendre qu'il était suspect de sabellianisme. Le concile de Jérusalem, pour justifier son utilité, commença un beau procès, qu'il continua à Constantinople, et déposa Marcel [2]. Cette fois, Eusèbe en avait fait son affaire personnelle, siégeant [3] puis écrivant, un peu à la hâte, deux livres *Contre Marcel*, revenant à la charge et composant en outre trois livres intitulés : *De ecclesiastica theologia*, dédiés à Flacillus, évêque d'Antioche.

XVI. Eusèbe et Constantin. — Quand on se rappelle le nombre et l'importance des services rendus par les ouvrages d'Eusèbe, on se sent incliné à l'indulgence envers ce grand laborieux, dont on ne peut guère, au cours d'une vie octogénaire, admirer que le labeur érudit. Eusèbe ne semble, en dehors de la passion de l'étude et d'une louable fidélité à la mémoire de son maître et bienfaiteur Pamphile, avoir possédé aucune vertu, aucune qualité, aucune séduction devant lesquelles la postérité s'attendrit ou, du moins, se passionne. Ce n'était pas une âme vile, mais c'était une nature servile, impatient de glorifier ceux de qui il pouvait attendre une récompense. Ses rapports avec Constantin sont lourds à sa mémoire. Tout ce qui se trouvait de vraiment supérieur, le génie politique, l'activité et la compétence administratives; le sens, à défaut du goût, des arts, l'instinct de la magnificence, tout cela restait étranger à Eusèbe, qui semble ne s'en être pas aperçu et n'avoir considéré dans l'empereur que le maître tout-puissant envoyé de Dieu sur la terre pour faire la prospérité de l'empire, le bonheur des citoyens et la félicité des théologiens. Est-ce par des flagorneries qu'il gagna la bienveillance et conserva la faveur de Constantin? D'après ce qu'on sait de celui-ci, on en peut douter. Satisfait de quelques hommages, Constantin n'eût pas galvaudé sa faveur et cette chose qui ressemblait à de l'amitié pour humer quelques fumées d'encens de plus ou de moins; ce qu'il apercevait et ce qu'il exploitait dans Eusèbe, c'était l'homme le plus savant de l'empire; une puissance à sa façon, par sa capacité de travail et l'influence que, par l'évêque, le chef de l'État pouvait exercer sur l'opinion publique. C'est entre 313 et 325 que ces deux hommes rapprochèrent leurs intérêts. En 313, Constantin écrivait au métropolitain de Césarée avec tout le flegme du protocole : « cher frère bien-aimé; » en 325, il l'avait conquis et, pour tout dire, asservi. On ne peut que le louer de son choix. Si le caractère d'Eusèbe offre trop de prises à la critique et au blâme, il n'en restait pas moins un savant d'une culture universelle pour l'époque et, assurément, Constantin n'eût pu mieux s'adresser lorsqu'il voulait s'entretenir familièrement de certains événements remarquables de sa vie, comme cette croix entrevue dans les nuages et pendant une bataille. Par sa science, Eusèbe avait droit au respect; par sa modestie, il avait droit à l'estime lorsqu'il refusait le siège d'Antioche et Constantin se trouvait heureux de pouvoir les lui témoigner. Il poussait même ce sentiment jusqu'à l'admiration, à la lecture de traités comme le *De Pascha*, qui devait sans doute lui apparaître d'une lecture aussi attrayante que pourrait l'être la *Table des logarithmes* ou l'*Annuaire du bureau des longitudes*. Mais l'amitié se nourrit de concessions et, aux compliments impériaux, Eusèbe répliquait par toutes les blandices épiscopales. Constantin louait la grâce et la modération de cette parole, Eusèbe célébrait la sagesse et la grandeur de ce règne. Dans ce dialogue, la dernière repartie resta à Eusèbe; Constantin mourut le premier (27 mai 337), Eusèbe ne crut pouvoir faire moins que de raconter cette vie qu'il avait tant célébrée, et il y consacra quatre livres intitulés *De vita Constantini*. C'est, a-t-on pu dire, un « document de son enthousiasme pour ce qu'il considérait comme les bonnes actions de l'empereur défunt, et de son habileté à dissimuler les autres. Le meurtre de Crispus — son fils — et de Fausta — sa femme — n'y ont pas laissé de trace; l'auteur a trouvé le moyen de raconter les conciles de Nicée et de Tyr, avec les événements ecclésiastiques qui s'y rattachent, sans prononcer le nom d'Athanase et d'Arius. C'est le triomphe de la réticence et de la circonlocution [4]. » D'ailleurs, ainsi qu'on a eu raison de le faire observer, « l'ouvrage n'est pas une biographie mais un éloge funèbre, dans lequel le bon archiviste qu'est Eusèbe ne peut se tenir d'insérer de longs documents [5]. » On

[1] S. Athanase, *Apol. contra arianos*, c. LXXXVI. — [2] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVI; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIII, — [3] S. Athanase, *Apol. contr. arianos*, c. LXXXVII, — [4] Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 191. — [5] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, trad. Grapin, in-12, Paris, 1913, t. III, p. XVIII.

s'est beaucoup prévalu de cette liaison entre l'empereur et l'évêque pour accabler Eusèbe, mais il n'est que juste de remarquer qu'« Eusèbe n'en a jamais tiré parti. Il a peu vu Constantin; une fois probablement à Nicomédie, après la défaite de Licinius, puis à Nicée, enfin à Jérusalem lors de la dédicace du saint sépulcre. D'autres évêques méritent le nom d'évêque de cour; ce n'est pas lui. Voilà peut-être en quoi consistait la modestie que Constantin prisait tant chez Eusèbe [1]. »

La réputation d'un évêque pour qui l'empereur montrait tant d'estime ne pouvait manquer de lui valoir l'attention générale. Une sœur de l'empereur, Constantia (voir AGNÈS, *La rotonde de sainte*), femme de Licinius, lui écrivit, avant 324. Elle était arienne et des plus convaincues, curieuse cependant, malgré les préventions de son milieu, de posséder des portraits du Christ et de saint Paul. Eusèbe se refusa à la satisfaire, lui conseillant de s'élever de la considération de l'humanité du Christ à celle de sa divinité [2]. Son refus est cassant, mais on n'en saurait rien conclure pour le caractère d'Eusèbe, qui, peut-être, faisait sa cour en recevant de cette façon un peu rude la femme d'un prince que Constantin combattit, détrôna et fit mourir, probablement à une date rapprochée de celle de cette lettre.

XVII. DERNIERS TRAVAUX, DERNIÈRES ANNÉES. — Toute l'activité d'Eusèbe n'était pas absorbée par les discussions théologiques et par ses devoirs administratifs et pastoraux. L'érudition demeura jusqu'à la fin sa fidèle compagne et, peut-être, préserva ses dernières années de nouveaux conflits et de nouvelles polémiques. Il semble qu'il eut des entreprises de longue haleine, auxquelles, probablement, il accordait tantôt quelques minutes de ses loisirs ou qu'il reprenait comme un délassement. Œuvres de patience qui ne peuvent être que le fruit de longues recherches et de lectures infinies : une nomenclature des noms de lieux de la Bible, c'est l'*Onomasticon;* — une description de la Judée et un plan de Jérusalem; — des commentaires sur les Psaumes, sur Isaïe, dont on retrouve des lambeaux dans les « Chaînes »; — une concordance des évangiles, dont nous avons parlé déjà (voir CANONS D'EUSÈBE). Vers la fin de sa vie, une sorte de vitesse acquise et d'habitude invétérée le poussaient à mettre sur pied de nouveaux livres; seulement il ne prenait plus la peine de les composer, il les ajustait à l'aide des morceaux que jadis, plus difficile, il avait écartés ou destinés à une revision et qui lui semblaient maintenant fort convenables; insérait de-ci de-là un morceau déjà connu, résumait tel passage, distendait tel autre, le tout jusqu'à la mesure d'un juste volume. Ainsi fut composée la *Théophanie*, et même, il n'en vint pas à bout. — Eusèbe vidait ses cartons.

Sous son influence et sous sa direction une école s'était formée, ou plutôt un atelier, ce qui a fait dire, avec justesse et esprit, qu'au XVI^e^ siècle Eusèbe eût été un imprimeur philologue, quelque peu hérétique, une manière de Robert Estienne. On lit dans la *Vita Constantini*, l. IV, c. XXXVI, que Constantin demanda à Eusèbe de faire transcrire à l'usage des églises de Constantinople cinquante exemplaires de la Bible. Une semblable commande suffirait à montrer quelle organisation dirigeait l'évêque de Césarée, qui accepta et fit copier ces volumes en ternions (τρισσά) et quaternions (τετρασσά). Les investigations entreprises pour ressaisir quelque trace de ces exemplaires sont demeurées vaines [3].

La vieillesse était venue et Eusèbe ne survécut que peu de temps à Constantin. Celui-ci étant mort le 22 mai 337, il faut accorder un répit à Eusèbe pour la composition des quatre livres de la vie de son ami. Pour un homme depuis si longtemps exercé à la composition historique et qui ne faisait, somme toute, que raconter les temps dont il avait été témoin, ce n'était pas un travail fort considérable. On ignore l'année de sa mort. Le martyrologe syriaque, qui s'appuie sur un calendrier de Nicomédie, indique le 30 mai pour le jour de cette mort; quant, à l'année, on sait seulement que, en 341, de mai à septembre, son successeur Acace se trouvait au synode d'Antioche; il faut donc laisser incertaine la date 338, 339 ou 340 [4].

XVIII. LE CARACTÈRE. — Ce n'était pas un homme très intelligent; les honneurs le diminuèrent, mais ils étaient la rançon à peu près inévitable de sa célébrité, et cette célébrité tenait à un admirable tempérament d'érudit. Beaucoup de mémoire, beaucoup de méthode et beaucoup de labeur. Ses études et ses préoccupations étaient exclusivement orientées vers les matières ecclésiastiques, ce qui n'est pas une façon d'élargir ses vues, mais, à ce régime, il arriva à posséder autant que la chose était alors possible, l'histoire de l'Église depuis ses débuts. C'était un esprit organisé pour le classement des faits, l'utilisation des sources, mais avec cela peu de curiosité. Il ne se demande nulle part comment les Églises ont duré, ont traversé les persécutions. C'est un archiviste, il a toujours ignoré l'existence d'une archéologie chrétienne qui s'élaborait sous ses yeux. Dans tous ses écrits il ne prononce pas une seule fois le nom des catacombes de Rome, nulle part il n'a eu l'idée de compléter ses informations par les textes épigraphiques chrétiens. Pour la théologie, il s'en tenait à Origène comme à une ancre de salut et ne voyait rien en dehors, rien au delà. Pour sauver sa paix, ses longues heures d'étude, il était prêt à louvoyer, à glisser entre les formules et entre les partis. Il eût probablement donné l'ὁμοούσιος, ses partisans et ses adversaires pour un palimpseste ou pour un griffonnage bien ancien, bien authentique. Et cet amour des livres fut si fervent qu'il inspira et gouverna sa vie tout entière.

XIX. LA POSTÉRITÉ. — « La mémoire d'Eusèbe a passé par des fluctuations qu'explique son attitude. Dans les premiers temps, il fut suspect aux écrivains orthodoxes : saint Jérôme, qui lui doit tant, l'appelle le chef et le porte-étendard de la faction arienne, le champion de l'impiété. La querelle de l'origénisme ne fut point favorable à un disciple si ardent du grand Alexandrin. Un peu plus tard, au V^e^ siècle, une opinion plus modérée cherche à se faire jour. Socrate constate qu'il avait eu une réputation de duplicité [5], mais il cherche à prouver son orthodoxie [6]. Gélase de Cyzique admire son amour de la vérité et de l'antiquité ecclésiastique. Mais, en Orient, ce mouvement de faveur fut arrêté par la controverse des images. Les iconoclastes, non sans raison, invoquèrent sa lettre à Constantia. Le second concile de Nicée (787) révoqua en doute son orthodoxie et sa sincérité. Le patriarche Nicéphore le prit violemment à partie. Photius résume l'opinion de l'Église orientale en le déclarant arien catégoriquement [7]. Les copistes de ses ma-

[1] Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, trad. Grapin, t. III, p. XX. — [2] Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 383. — [3] E.-A. Frommann, *De codicibus sacris jussu Constantini magni adornatis*, dans *Opuscula philologica et historica*, Coburgi, 1770, p. 303; Wieseler, *Die Sinaitische Bibelhandschrift*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1864, p. 409, 415, 418; Scrivener, *A full collation of the codex Sinaiticus with the received text of the New Testament*, 1864, p. XXX-XXXVII; le même, *Introduction to the criticism of the New Testament*, 4^e^ édit., London, 1894, p. 118, n. 2; Burgon, *Last twelve verses of St. Mark*, 1872, p. 293. — [4] Acace écrivit un éloge de son prédécesseur; il est perdu. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. II. — [5] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII. — [6] *Ibid.*, l. II, c. XXI. — [7] Photius, *Epist.*, LXXIII.

nuscrits ajoutent en marge des notes injurieuses ou corrigent sans gêne un texte dont ils réprouvent les erreurs doctrinales.

« En Occident, le décret attribué au pape Gélase se contente de formuler des réserves : *Item Chronica Eusebii Cæsariensis atque ejusdem historiæ ecclesiasticæ libros, quamvis in primo narrationis suæ libro tepuerit, et post in laudibus atque excusatione Origenis schismatici unum conscripserit librum, propter rerum tamen singularum notitiam quæ ad instructionem pertinent, usquequaque non dicimus renuendos* [1]. On voit que la concession est faite, quoique d'assez mauvaise grâce. Ce sont toujours l'origénisme et la tendance subordinatienne, si sensible dans le premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*, qui arrêtent les scrupules de l'orthodoxie. Dans la *Notitia librorum apocryphorum*, qui suit le document, on trouve simplement : *Historia Eusebii Pamphili apocrypha* [2].

« Eusèbe de Césarée figure au martyrologe hiéronymien, à la date du 21 juin. Il ne faudrait pas en conclure à une réhabilitation occidentale du personnage. Le martyrologe hiéronymien a incorporé divers documents, entre autres un martyrologe oriental dont nous pouvons nous faire une idée par un ménologe syriaque daté de 412. Or ce martyrologe oriental dépend partiellement d'Eusèbe. L'auteur a dû tirer des notices des œuvres d'Eusèbe, de son ancien recueil d'actes de martyrs, entre autres. Bien plus, ce martyrologe, qui semble avoir été rédigé à Nicomédie ou dans cette région très arienne, exclut les évêques orthodoxes de l'époque et admet un Arius, prêtre d'Alexandrie, qui paraît bien être l'hérésiarque. Le compilateur du martyrologe hiéronymien ignorait tout cela et a pu aider à rendre acceptable le nom d'Eusèbe de Césarée auprès des rares Occidentaux que le personnage pouvait intéresser. Mais ce n'est pas pour Eusèbe un brevet d'orthodoxie que de figurer dans cette compilation, loin de là [3]. » De la triple source du texte, on déduit avec certitude la notice d'Eusèbe : *XI kal. jul., In Cæsaræ Palestinæ : Depositio Eusebii episcopi historiographi* [4]. Le syriaque donne au 31 mai : « Mémoire d'Eusèbe, évêque de Palestine. »

XX. Les œuvres littéraires. — Le classement vraiment logique des écrits d'Eusèbe serait un tracé rigoureusement chronologique dans lequel on verrait les différents travaux commencer, se poursuivre, se ramifier, se transformer, et cela, pendant une activité littéraire d'un demi-siècle environ. On saurait ainsi dans quelle mesure les ouvrages se sont engendrés ou influencés réciproquement, mais il n'y faut pas songer, puisque nous manquons d'abord de renseignements positifs sur certains de ces écrits, ensuite parce que plusieurs sont perdus et qu'on ne peut en juger de façon satisfaisante. Force nous sera donc de revenir à l'arrangement arbitraire, mais raisonnable, qui répartit toute la production d'Eusèbe en six catégories principales : *a.* histoire; *b.* apologétique; *c.* critique et exégèse; *d.* doctrine; *e.* éloquence; *f.* correspondance.

A. Histoire. — 1° *Vie de Pamphile.* — Eusèbe lui-même, dans le *De martyribus Palæstinæ*, c. xi, nous dit à l'occasion du martyre de son maître : « Le reste des triomphes de ses vertus réclame un plus long récit, nous avons précisément consacré un ouvrage en trois livres à l'exposé des actions de sa vie. » Dans l'*Histoire ecclésiastique*, il s'y rapporte à trois reprises : l. VI, c. xxxii; l. VII, c. xxxii; l. VIII, c. xiii; et nous savons par le premier de ces passages qu'Eusèbe avait fait suivre cette Vie d'un catalogue des écrits d'Origène et de la bibliothèque de Pamphile à Césarée [5].

Saint Jérôme cite plusieurs fois la Vie de Pamphile (dans sa *Lettre xxxiv*; le *De virisillustr.*, n. 81, et *Contra Rufinum*, l. I, c. ix). Dans ce dernier passage, il mentionne les *tres libros elegantissimos* et cite quelque chose du livre III[e]. Philippe de Side a fait une autre citation, dans ses *Excerpta*, édit. de Boor, dans *Texte und Untersuchungen*, t. v, fasc. 2, p. 170; cf. *Abhandl. d. Götting. Ges. d. Wissensch.*, nouv. série, t. vii, p. 5. Il existe un récit de la mort de Pamphile dans *Acta sanctor.* (1695), jun. t. i, p. 62-64 (3[e] édit., p. 60-62), qui ne semble pas emprunté à la Vie, mais à une édition prolixe du *De martyribus Palæstinæ*. La *Vie de Pamphile* a dû être écrite entre 310 et 312.

2° *Sur les martyrs de Palestine.* — Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων. Cet ouvrage existe sous deux formes.

a. On rencontre la forme concise dans un bon nombre de manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique*, mais sans y occuper une place fixe. Le plus souvent c'est entre les livres VIII[e] et IX[e]; dans un ms. ce petit livre a pris place au milieu du l. VIII, c. xiii; à l'endroit même où Eusèbe s'y réfère; on le trouve parfois en manière d'appendice après le livre X[e]. Certains ne l'ont pas, et entre autres le ms. *D Marc Venet. 338*, un des plus importants, sinon le plus important de tous. La traduction latine de Rufin et la traduction syriaque l'ont écarté.

b. On rencontre la forme prolixe dans plusieurs versions. Papebroch a donné dans *Acta sanct.*, jun. t. i, p. 62-64, d'après le Métaphraste, un récit du martyre de Pamphile : Ἄθλησις τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων Παμφίλου κ.τ.λ., qui serait l'ouvrage d'Eusèbe, συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου. Le texte grec ne fait que traduire une version latine; et il a été réimprimé par J. A. Fabricius, *Hippolytus*, t. II, p. 217. Ce n'est qu'un récit plus diffus du *De martyr. Pal.*, c. xi. Là où le récit rapporte les mêmes faits, les deux textes : prolixe et concis, recourent aux mêmes mots. Papebroch et Fabricius supposent que le Métaphraste a extrait ces actes de la *Vie de Pamphile;* Valois estime qu'il aura eu sous les yeux une édition grecque développée du *De mart. Pal.*, et il appuie son explication sur ce fait, que les actes anonymes latins de saint Procope se présentent dans une relation identique avec le récit de ce martyre dans le *De mart. Pal.*, c. i. Ces actes latins dépendaient évidemment d'un écrit contemporain, puisqu'on y lisait ceci : *primo anno quo adversus nos fuit persecutio.* Valois ne s'était pas trompé. Le manuscrit syriaque Brit. Mus., *add. 12150*, écrit en 411, publié par W. Cureton en 1861, contient la version syriaque du *De mart. Pal.* Les passages relatifs à Procope et à Pamphile correspondent à la forme prolixe des actes. La version syriaque nous a donc conservé le *De mart. Pal.* sous sa forme prolixe.

Un siècle auparavant, S. E. Assémani avait publié dans *Acta martyrum Occidentalium*, in-fol., Romæ, 1748, t. II, p. 166 sq., des récits de martyres palestiniens d'après le ms. Vatic. *Syr. 1.* Assémani, partant de ce qu'avait dit Valois et observant que ses actes de Procope étaient identiques avec les actes latins, en conclut qu'il avait retrouvé la forme prolixe; il imagina même une rédaction syriaque exécutée par Eusèbe, en sorte que c'était l'ouvrage même de celui-ci qu'il publiait. De toute cette théorie, la découverte

[1] E. von Dobschütz, *Das Decretum gelasianum*, in-8°, Leipzig, 1912, p. 10, 46; cf. p. 179, 281, 360. — [2] *Ibid.*, p. 12, 55. — [3] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, trad. Grapin, 1913, t. III, p. xxi-xxiii. — [4] De Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, dans *Acta sanct.*, nov. t. II, p. i sq. lvii. — [5] S. Jérôme aura dû s'en servir pour son catalogue des ouvrages d'Origène. Cf. Redepenning, dans *Zeitschrift für hist. Theologie*, 1851, p. 66 sq.

de Cureton ne laissait rien subsister. Les actes publiés par Assémani sont simplement une version syriaque faite sur le grec et indépendante de la version de Cureton; mais ils conservaient les actes de Procope (p. 166); d'Alphæus (p. 172); de Timothée (p. 182); d'Apphianus (p. 186); d'Ædesius (p. 195); d'Agapius (p. 198); de Theodosia (p. 201) et de Pierre Absalon (p. 206).

Le texte d'Assémani est devenu, avec Cureton, le texte intégral, avec B. Violet, le texte revisé à l'aide de tous les fragments syriaques, grecs ou latins qu'on a découverts jusqu'à ce jour : *Die Palæstinischen Mærtyrer des Eusebius von Cæsarea*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XIV, fasc. 4; et c'est ainsi qu'on a pu ajouter la passion malheureusement incomplète de sainte Théodosie d'après le ms. *366* de la bibl. de Munich; les notices du synaxaire de Sirmond. Dans les *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 122 sq., ont été donnés des fragments des passions d'Aphianus et Ædesius (p. 122); de Theodosia (p. 127); de Pamphile (p. 129-139), avec un utile commentaire (p. 112-122). Les notices développées des synaxaires dérivent des ménologes et les auteurs des synaxaires n'ont certainement pas découpé eux-mêmes l'œuvre d'Eusèbe. Ils l'ont trouvée disposée par ordre de mois dans les grandes collections hagiographiques, et c'est là-dessus qu'ils ont fait leur résumé. On a donc quelque raison d'espérer qu'on retrouvera successivement les différentes parties, à l'exception toutefois de la préface. Jusque-là le texte de Cureton représente assez fidèlement l'original. La découverte de nouveaux fragments grecs pourra modifier, dans les détails secondaires, les résultats acquis. Mais dès maintenant on peut, sans trop de témérité, essayer de déterminer les rapports des deux recensions du livre d'Eusèbe.

La recension brève, celle qui, dans les éditions, figure comme appendice au livre VIII[e] de l'*Histoire ecclésiastique*, n'est pas une rédaction définitive. C'est un premier jet que l'auteur ne destinait pas au public. Il l'a retravaillé, développé, complété, mieux ordonné, pour en faire le livre que nous possédons en syriaque. La première rédaction, celle qu'Eusèbe avait condamnée à l'oubli, nous est parvenue par un de ces hasards encore inexpliqués, dont il y a d'autres exemples dans l'histoire littéraire, mais en réalité c'est la recension prolixe qui a joui de la plus large diffusion. Elle a été traduite en syriaque deux fois; les Coptes en ont fait usage; elle a passé dans les ménologes grecs; les calendriers et les synaxaires que nous connaissons en dépendent, sans oublier le martyrologe dit « oriental », une des sources du martyrologe hiéronymien. Or, c'est précisément cette vogue qui a nui à la conservation intégrale de l'ouvrage. La première rédaction ne nous est arrivée que par une seule voie, celle d'un certain nombre d'exemplaires de l'*Histoire ecclésiastique*, où elle n'est certainement pas à sa place.

3° *Collection des anciens martyrs.* — Ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή. Le titre de l'ouvrage peut être tenu pour certain, d'après la comparaison des passages de l'*Histoire ecclésiastique*, l. IV, c. XV, et l. V, præf., n. IV. C'est ici une véritable compilation dont Eusèbe n'a été que l'éditeur; il cherche tout ensemble à édifier et à instruire : οὐχ ἱστορικὴν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικὴν περιέχον διήγησιν. C'est un ouvrage de début, une première prise de contact avec le public, mais déjà un ouvrage d'éducation; car il n'est peut-être pas inutile de faire cette remarque, qu'Eusèbe prétendait à la fois rendre hommage aux martyrs et rendre service aux fidèles en ne disant que l'exacte vérité. La littérature hagiographique du moyen âge l'eût sans doute indigné, comme tous les honnêtes gens; il n'était pas de ceux qui édifient la vie et les vertus chrétiennes sur les mensonges de la *Légende dorée*. La vérité lui était une amie personnelle et, cette vérité, il la cherchait en remontant toujours plus près des sources, toujours plus avant vers les origines, de là ce mot ἀρχαῖα, qui porte avec lui comme une séduction de sincérité. Que voulait-il dire par là? Peut-être simplement que les pièces qu'il colligeait concernaient des martyrs de persécutions antérieures à celle qui sévissait pour l'heure, ὁ καθ' ἡμᾶς διωγμός. Que contenait le recueil? Lui-même nous apprend qu'on y trouvait le martyre de saint Polycarpe et les autres martyrs de Smyrne, en 155, les martyrs de Lyon en 177 et le procès d'Apollonius en 180-185 (*Hist. eccles.*, l. IV, c. XV; l. V, c. I; l. V, c. XXI).

De ce recueil sortit une légende. On composa et on mit en circulation une fausse correspondance attribuée à saint Jérôme. Les évêques Chromace et Héliodore étaient censés lui écrire pour le prier de chercher parmi les *feriales* de Césarée et de leur rendre compte du résultat. Jérôme répond qu'à l'occasion d'une visite à Césarée de l'empereur Constantin, Eusèbe l'a prié de faire entreprendre dans tout l'empire une exacte recherche par les magistrats, qui seraient avertis d'adresser, à lui Eusèbe, leurs trouvailles dans les greffes. Le résultat de cette vaste enquête officielle avait fourni à Eusèbe *omnium pene martyrum provinciarum omnium Romanarum trophæa*. Grâce à ces derniers, Jérôme avait pu dresser un calendrier des fêtes des martyrs, qu'il expédiait à ses correspondants. Ces lettres devinrent la préface obligée du *Martyrologium Hieronymianum*. Baronius et Assémani [1] en ont montré le caractère apocryphe; mais jusqu'alors elles avaient joui de la plus large vogue. Il y est fait allusion dans les *Institutions des lettres divines* de Cassiodore et dans les actes faux de saint Sylvestre, où l'écrit d'Eusèbe devient une énorme compilation en vingt livres. C'en était assez pour affriander les contemporains, et Euloge d'Alexandrie priait saint Grégoire le Grand de lui envoyer ce précieux ouvrage; mais le pape lui répond [2] qu'on n'en a aucune connaissance à Rome dans les archives ecclésiastiques ou dans les bibliothèques civiles, que c'est d'ailleurs la première fois qu'il en entend parler.

4° *Chronique.* — Parmi les ouvrages les plus anciens d'Eusèbe doit prendre place celui-ci, qui se trouve rappelé dans la *Préparation évangélique*, l. X, c. IX, 11; dans l'*Histoire ecclésiastique*, l. I, c. I, et dans les *Eclog. prophet.*, qui sont antérieures à l'édit de tolérance de 311. Si l'on s'en tient à ces renseignements de l'auteur lui-même, l'ouvrage était intitulé : Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων; en sorte que saint Jérôme n'est pas tout à fait dans l'exacte vérité quand il parle de *Chronicorum canonum omnimodo historia et eorum epitome* [3]. Eusèbe a-t-il procédé pour la chronique comme pour le *De martyr. Palest.*, en a-t-il donné deux éditions? Cela semble assez probable. Il existe une version arménienne de la Chronique qui diffère notablement de la version donnée par saint Jérôme, en particulier pour les dates de la liste papale de Rome. Saint Jérôme dit que la *Chronique* fut conduite jusqu'aux *vicennalia* de Constantin, en 325, et l'*Histoire ecclésiastique* l'a suivie à quelques mois de distance; comment expliquer dès lors la différence entre les dates de la liste papale dans deux documents ainsi rapprochés, tandis que, dans la version de saint Jérôme, les dates de la *Chronique* sont en concordance avec celles de l'*Histoire*.

[1] Baronius, *Martyrol. roman.*, pref., c. VI-VII; Assémani, *Acta mart. Occid.*, p. 39 sq. — [2] S. Grégoire I[er], *Epist.*, l. VIII, n. 29. — [3] S. Jérôme, *De viris illustribus*, n. LXXXI.

Les références aux autres ouvrages d'Eusèbe sont mieux expliquées dans l'hypothèse d'une première édition de la *Chronique* peu d'années avant celle dont un exemplaire vint en la possession de saint Jérôme. Elle est certainement antérieure aux *Eclogæ propheticæ*, qui sont du temps même de la persécution; une autre référence dans la *Préparation évangélique* ne permet pas non plus de descendre à une date plus basse, puisque le début de la *Démonstration évangélique* qui fait suite au précédent a été écrit au lendemain de la persécution. Cette raison paraissait déjà suffisante à Tillemont — qui ne connaissait pas les *Eclogæ* et la version arménienne de la *Chronique* — pour réclamer une première édition de celle-ci. Auquel cas la version arménienne aurait été une combinaison entre les éditions ancienne et récente, puisqu'on y trouve la mention des *vicennales*.

5° *Histoire ecclésiastique.* — C'est l'ouvrage qui a le plus fait pour la réputation d'Eusèbe, ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, et dont le souvenir est inséparable de sa mémoire. L'ouvrage ne s'est pas fait en un jour ni même en quelques années et il ne faudrait pas prendre trop à la rigueur certaines indications chronologiques. Ainsi, dans l'*Histoire*, Eusèbe parle comme de choses terminées de plusieurs écrits, mais ces écrits ont eu des états ou des éditions successifs et l'*Histoire* elle-même pouvait en parler dans son premier livre, alors que de longues années s'écouleraient avant l'achèvement de l'œuvre. Ainsi il est fait mention, l. I, c. I, de la *Chronique*; l. I, c. II, VI, des *Extraits des prophètes;* l. IV, c. XV; l. V, pref., c. IV, XXII, de la *Collection des anciens martyrs;* l. VI, c. XXIII, XXXIII, XXXVI, de la *Défense d'Origène;* l. VI, c. XXXII; l. VII, c. XXXII; l. VIII, c. XIII, de la *Vie de Pamphile.* Dans l. VIII, c. XIII, il forme le projet d'un écrit qui deviendra *Les martyrs de Palestine.*

L'*Histoire* se termine par un éloge de Constantin et de Crispus; ce dernier fut mis à mort par ordre de son père, dans l'été de 326; et le dernier épisode rapporté est la défaite et le châtiment de Licinius en 323 et 324. Point d'allusion au concile de Nicée, en 325, juin. Le dernier livre est dédié à Paulin de Tyr, lequel mourut en 324 ou 325 au plus tard. Il l'interpelle ἱερώτατε, ce qui ne veut pas dire qu'il soit mort, au contraire; il emploie ces mots, σοὶ τοῦτον ἐπιγράψωμεν, qui peuvent également signifier écrire à quelqu'un et lui dédier quelque chose, sans qu'il soit nécessaire pour cela qu'il soit mort. Paulin avait passé du siège de Tyr sur celui d'Antioche, qu'il n'occupa que six mois, et il mourut avant le concile de Nicée, puisqu'à ce concile Zénon représente l'Église de Tyr et Eustathe, celle d'Antioche. Tout ramène donc vers 324-325, au plus tard dans la première moitié de 325. Eusèbe, toujours si avantageux et empressé à faire parade de ses grandes relations, ne dit nulle part avoir entrepris l'*Histoire ecclésiastique* à la demande ou à la suggestion de Constantin; on peut croire qu'il n'y eût pas manqué, s'il en avait eu l'apparence d'un motif. Ce qui est plus vraisemblable, c'est qu'il a été entraîné, par l'intérêt et par l'importance du sujet qu'il avait choisi, à le traiter avec des développements que lui-même n'avait pas prévus.

C'est ce qui expliquerait les remaniements, les transformations de l'ouvrage, qui demeura quatorze ans, et peut-être vingt, en préparation. On n'en est pas surpris, quand on observe les circonstances au milieu desquelles se trouvait l'auteur. Entre 303 et 325, le christianisme avait touché à toutes les extrémités. On avait pu le tenir pour perdu, anéanti, puis on l'avait vu reconnu, proclamé, triomphant et enfin divisé. Il est vraisemblable qu'Eusèbe aura connu les heures de découragement, celles où le sujet s'élargit soudain brusquement, se transforme, sort du cadre qu'on s'était tracé. Il a eu ses hésitations, ses tâtonnements, dont les groupes de manuscrits rendent témoignage. Tel groupe a le recueil de documents du X^e^ livre, il manque dans un autre groupe; de même pour les *Martyrs de Palestine*, qui se trouvent ici et manquent ailleurs. Est-ce à dire qu'Eusèbe a repris quatre fois son ouvrage et en a donné quatre éditions successives? Les faits ne montrent rien de tel.

On dit qu'un premier état de l'*Histoire ecclésiastique* comportait les huit premiers livres, mais on disait autrefois que ce premier état en comportait sept, et naturellement les deux opinions sont intransigeantes; d'autant plus intransigeantes qu'elles n'ont que ce moyen de se faire accepter, à défaut de toute preuve et même de tout argument solide. D'abord, nous ignorons absolument à quelle époque et dans quelles conditions et par suite de quelles circonstances Eusèbe songea à composer une *Histoire ecclésiastique*; et voilà un premier point assuré. Ensuite il parle dans sa préface « du secours miséricordieux et bienveillant qui est venu, à la fin, de notre Sauveur »; τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἵλεω καὶ εὐμενῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀντίληψιν. Ce qui veut dire tout ce qu'on voudra ou même rien du tout, car Eusèbe est un prédicateur qui sait, comme ses congénères, parler pour ne rien dire, enfler la voix, déclancher le geste et projeter des sons et des mots auxquels on attachera le sens qu'on voudra. Dire que le secours du Sauveur est venu à la fin peut aussi bien vouloir dire que le Christ est né au sixième âge du monde, qu'il ne cesse de veiller sur son Église dans ses périls et que l'empereur Galère a rendu en 311 un édit de tolérance; ce dernier sens est, d'ailleurs, le plus invraisemblable de tous.

Il est plaisant de voir imaginer des règles auxquelles les anciens n'ont jamais songé et voir des critiques nous entretenir gravement de la tradition des prologues chez les historiens, alors que chacun poussait son prologue au gré de son idée et de son ingéniosité. La scholastique, Dieu merci, n'était pas encore née. Il est plaisant aussi de vouloir tirer d'une phrase une date pour un écrit tout entier, comme si ceux qui ont consacré de longues années à la préparation d'une œuvre historique ne savent pas que, leur rédaction achevée, ils ont ajouté, inséré, retouché, ici une phrase, là une ligne, là un mot, ailleurs une date ou une note, une page ou un chapitre. Une œuvre historique est une œuvre vivante, et c'est le contraire qu'on en fait, quand on représente l'*Histoire ecclésiastique* figée, raccornie, ratatinée, commencée un jour à la façon d'un pensum, terminée un autre jour, puis rembourrée, farcie d'un prologue, d'un appendice. Cette conception inhumaine d'une production très humaine est proprement allemande et il n'est pas besoin de dire ici ce qu'elle vaut. C'est tout un échafaudage posé sur des pointes d'aiguilles, toute une critique construite sur des conjectures. De pareilles fantaisies, débitées avec une imperturbable sérénité, font sourire. Eusèbe a commencé son *Histoire* à la fin de 311; il a écrit tel livre à tel moment, tel chapitre après tel événement; il a remanié celui-ci, changé celui-là, ajouté ici, retranché là. En vérité, c'est perdre son temps et gâter du papier que de prendre ces billevesées au grand sérieux.

Ce qui est visible et certain, c'est que l'*Histoire ecclésiastique* est une histoire au sens où l'entendaient les anciens, c'est une enfilade d'épisodes suivant un tracé à peu près chronologique et où le document brut prend la place de l'exposition personnelle. Ce n'est pas la méthode de Tite-Live, de Salluste ou de Tacite, mais ce sera celle des historiens du christianisme jusqu'à la Renaissance. En réalité, c'est toujours l'archiviste qui opprime et, même, qui annule l'historien. L'histoire telle qu'il la comprend est un

recueil de dissertations mises bout à bout, où, sous prétexte de sincérité, on se dispense de tout effort pour saisir une vue synthétique, l'exprimer et la rendre acceptable ou évidente. Après qu'on a aligné un nombre plus ou moins considérable de dissertations, on donne à chacune le nom de *chapitre* et à l'ensemble le nom de *livre*, avec un numéro d'ordre. La postérité, trop heureuse de ce qu'on lui livre, alors qu'elle aurait pu n'avoir rien du tout, se montre indulgente, reconnaissante, élogieuse même; mais tout cela ne suffit pas à *composer* une *Histoire ecclésiastique*. Tout au plus avons-nous les matériaux de cette histoire.

Eusèbe expose d'abord le plan dont il s'est inspiré et ce plan est « très naturel ». Après une préface générale (I, 1), le premier livre, qui est qualifié d'introduction (II, préf., ὡς ἐν προοιμίῳ), traite de la « théologie » du Christ, c'est-à-dire de sa nature divine et de sa relation avec le Père, puis de son « économie », c'est-à-dire de ses manifestations terrestres, d'abord aux saints de l'Ancien Testament. Ces origines démontrent une des thèses traditionnelles de l'apologétique, l'ancienneté du christianisme. L'ensemble de ces chapitres (I, II-IV) forme une préparation préliminaire (I, V, προκατασκευήν), comme une introduction dans l'introduction. Le reste du livre est l'histoire de Jésus et de sa prédication. Eusèbe y combine les renseignements des évangiles et de Flavius Josèphe. Il fait appel à Julius Africanus pour résoudre les difficultés chronologiques des évangiles. Ensuite il expose par quels instruments a commencé l'exposition de l'évangile : saint Jean-Baptiste l'annonce (I, XI); les apôtres le répandent (I, XII); le Christ l'envoie à Abgar, roi d'Édesse (I, XIII).

Le deuxième livre comprend la prédication des apôtres jusqu'à la ruine de Jérusalem. Le Nouveau Testament fournit la trame sur laquelle l'auteur vient ajouter tout ce qui lui a paru utile dans Josèphe, dans Philon, dans Hégésippe, dans Justin. Eusèbe semble avoir fait beaucoup de cas de Philon, il est possible qu'il n'ait pas été bien fixé sur son compte.

Les livres troisième, quatrième, cinquième et sixième n'offrent plus des sections aussi nettes; le troisième correspond au règne de Trajan et ce qu'on a nommé l'âge postapostolique avec Ignace d'Antioche, Clément de Rome, Papias. Le quatrième livre commence par la particule δὲ et le cinquième semble avoir une préface, qui n'est qu'une façon d'introduire le récit. Ce livre cinquième s'achève ainsi : καὶ ταῦτα μὲν τοῦτον ἱστορήσθω τὸν τρόπον, à quoi répond le δὲ du début du livre sixième. Tout cela est évidemment un peu enchevêtré et il semble qu'Eusèbe prit son parti de couper sa matière en parts à peu près égales. Le quatrième et le cinquième livre vont jusqu'à la fin du IIe siècle et contiennent ce qui a trait aux hérésies des montanistes, des quartodecimans et des monarchiens. Le sixième livre va de Sévère à Dèce et s'attarde complaisamment au personnage d'Origène. Au septième livre, Eusèbe se ressaisit, il compose une préface, mentionne ce nouveau livre d'après son numéro d'ordre : τὸν ἕβδομον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Ce livre concerne le début de la grande persécution sous Dioclétien et se compose d'extraits des lettres de Denis d'Alexandrie. A vrai dire, Eusèbe montre bien ici à quel point il est archiviste et non historien. Le long répit de cinquante années qui s'étend de 250 à 303, à peine troublé par les persécutions de Valérien et d'Aurélien, lui offrait l'occasion de tracer un tableau du progrès silencieux accompli pendant ces années. Il y eût retrouvé les souvenirs de son enfance, il eût rappelé des noms, des incidents qui avaient préoccupé sa jeune imagination — à supposer qu'il n'en ait pas été presque complètement dépourvu; — un historien de tempérament eût attendu ce répit pour tracer, à la veille de la formidable et dernière tempête de 303 à 313, un tableau précis des causes du triomphe final dans la solidité de la foi, dans le nombre des fidèles, dans la discipline du clergé, dans l'organisation financière des Églises; l'archiviste a passé à côté de tout cela. Du moment qu'il n'avait plus les mains pleines, il avait le cerveau vide. Dans cette période silencieuse, l'œuvre d'Anatolius sur la Pâque, la fin de l'affaire de Paul de Samosate, les débuts du manichéisme sont à peu près tous les événements notables que nous connaissions. Nous n'avons aucun moyen de compléter Eusèbe, mais nous avons vingt raisons de l'accuser de négligence. Dans cette période où l'histoire politique est pleine de troubles, les chefs et le personnel dirigeant des principales Églises avaient la partie belle, ils l'ont jouée et en partie gagnée, mais ce n'est pas Eusèbe qui nous l'a dit. Qu'on envisage la situation pitoyable au lendemain de la persécution de Dèce, aggravée par le schisme des *lapsi* (voir *Dictionn.*, aux mots DÈCE, FAILLIS), et malgré les quelques coups reçus de Valérien, d'Aurélien, nous constatons en 303 une situation brillante, entièrement rétablie partout. A la cour, dans l'armée, partout le christianisme progressait; sur le trône de Dioclétien, l'impératrice était chrétienne; dans l'aristocratie romaine, les noms chrétiens deviennent plus fréquents, les cimetières souterrains prennent une extension nouvelle. Voilà, parmi tant d'autres choses, quelques-unes de celles qu'Eusèbe aurait pu nous apprendre et ajouter à son livre. Mais, soit timidité, soit lassitude, soit médiocrité, Eusèbe a hâte d'en finir et il boucle ce septième livre avec un visible soulagement : il va maintenant raconter l'histoire contemporaine (l. VII, c. XXXII).

Au fond, il n'avait pas raconté l'histoire ancienne de l'Église, l'œuvre dépassait sa taille et sa portée d'esprit. Maintenant qu'il avait épuisé son portefeuille, il allait profiter de l'expérience acquise; à partir du VIIIe livre, il n'insérera plus que des documents officiels, rescrits ou constitutions des empereurs.

Ce huitième livre porte, lui aussi, son numéro d'ordre, ἐν ὀγδόῳ τούτῳ συγγράμματι, et s'ouvre par quelques lignes de prologue. Le livre est consacré à la persécution de Dioclétien jusqu'à l'édit de Galère (303-311); il se terminait par une conclusion, dont l'histoire est complexe et incertaine. Le neuvième livre n'a pas de prologue, il rapporte la persécution de Maximin jusqu'à la victoire du Pont Milvius et la victoire du christianisme. Le livre dixième et dernier ne fait pas étroitement corps avec les deux précédents, d'abord parce que, comme on l'a dit, ce livre dixième fait l'objet d'une dédicace particulière à l'évêque Paulin, ensuite parce que le livre neuvième se termine par une doxologie. Il comprend le triomphe de Constantin sur son collègue Licinius, devenu son rival, et l'ouvrage entier se termine par une peinture de la prospérité de l'Église sous le règne réparateur.

Plus encore que pour d'autres ouvrages, on ne peut conseiller, en parlant de celui-ci, que le contact avec le texte même; les défauts et les qualités s'aperçoivent alors mieux que dans un résumé, qui a le tort de ramasser en quelques phrases ce qui se rapporte à un long écrit. Eusèbe n'avait pas de modèle, et il faut lui tenir grand compte de cette circonstance; on ne sait pas s'il avait des secrétaires, mais, dans le doute, on en peut douter et on songe alors à tout ce qu'il lui a fallu lire la plume à la main; mais il se contente d'une rapide mention au passage pour les hérétiques et encore ne s'occupe-t-il que des grecs; le monde occidental lui est fermé. C'est à travers une traduction grecque qu'il connaît et cite l'*Apologétique* de Tertullien (l. II, c. II; l. III, c. XX; l. V, c. V); quant à Tertullien, il en fait un Romain. C'est à peine s'il a en-

tendu parler d'Hippolyte de Porto (l. VI, c. xxx) et de Cyprien. D'ailleurs, ce qui regarde l'Église de Rome n'obtient pas de lui meilleur traitement. Il accorde au pape Xyste II onze ans de pontificat, au lieu de onze mois; au pape Eusèbe, dix mois, au lieu de neuf ans; au pape Gaïus, quinze ans au lieu de douze. Évidemment il avait sous les yeux un catalogue fautif, mais ceci est réputé faute grave chez un archiviste. Il n'aimait pas le monde latin, n'y portait pas intérêt; on se demande même s'il savait de façon courante parler latin; il le traduisait, à moins qu'il ne fît usage de traductions toutes faites. Constantin avait un bureau de traducteurs qui faisait passer du grec en latin ses discours, ses lois, etc., et peut-être Eusèbe recourait-il aux traductions et aux traducteurs du cabinet impérial.

Dans sa préface Eusèbe réclame l'indulgence, étant, dit-il, « le premier qui tente une pareille œuvre et le chemin par où je dois passer est désert et n'a été foulé par personne » (l. I, c. 1). C'est exact, Hégésippe semble n'avoir été qu'un touriste, un curieux, un flâneur dans le genre de Lebrun-Desmarettes au XVII[e] siècle, s'en allant de-ci de-là regarder les usages locaux et noter dans son calepin ce qu'il avait remarqué. Eusèbe l'a utilisé, mais il n'en a pas dû tirer grand parti. Et puis, Eusèbe apportait une chose tout à fait nouvelle : une idée ou, si l'on veut, une prétention. Il croyait pouvoir écrire l'histoire de l'Église parce que, selon lui, trois siècles écoulés et tant d'événements survenus faisaient bien matière historique; il ne s'agissait que de mettre tout ceci en ordre et il ne doutait pas d'y réussir, en quoi il avait raison et il se trompait. Cet homme tolérant, qui blâmait les orthodoxes de l'acharnement qu'ils mettaient à poursuivre les ariens, n'était tolérant, peut-être, que pour défendre la paix de sa vie; dès qu'il abordait le champ de l'histoire et la matière de ses études, il devenait intolérant. Si considérable que fût l'influence d'Origène, il était excessif de lui attribuer un livre tout entier de son histoire; plus qu'il n'en accordait au Christ lui-même. Si profonde que fût l'admiration qu'il lui portait, il était abusif de passer sous silence des hommes signalés par leurs services mais qui avaient combattu Origène, et c'était le cas de Méthode d'Olympie. Lorsqu'on a de ces engouements et de ces aversions, on n'est pas historien, car si l'historien n'a pas le devoir d'être impassible, il a celui d'être impartial. L'impartialité lui apparaissait dans la profusion des citations; il n'écartait personne, on croit l'apercevoir, jouissant d'ajouter un paragraphe d'après un écrit bien rare, longtemps cherché, enfin découvert, et plus préoccupé du souci d'avoir tout lu que du désir d'avoir tout compris.

La pensée inspiratrice et maîtresse d'Eusèbe, c'est l'institution divine de l'Église, la transmission régulière de l'autorité, la permanence de la doctrine, la tradition qui règle tout. En cela, Eusèbe se rattache à la pensée régnante depuis les premiers temps chrétiens : continuité dans la succession, on ne sort pas de là. Hégésippe n'a voulu et fait autre chose que d'aller d'Église en Église, recueillir et vérifier les traditions. « A Rome, où je fus, dit-il, j'ai établi une succession jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre; Soter fut le successeur d'Anicet et Éleuthère lui succéda. Dans chaque succession et dans chaque ville, on est fidèle à l'enseignement de la loi, des prophètes et du Seigneur. » Tout va bien alors. Irénée, lui aussi, se préoccupe par-dessus tout que la transmission soit assurée. Dès lors, l'histoire devient linéaire, rigide et Eusèbe prélude à son *Histoire* par une *Chronique*. Une *Chronique*, la chose du monde qui nous paraît la plus insipide, répond alors à une idée dont les esprits sont pénétrés profondément. C'est ce qu'on a montré avec une grande lucidité en faisant voir « l'importance » qu'avaient alors « des chiffres et des concordances chronologiques. La succession, c'est l'histoire même de l'Église. Ce dessein favorisait en même temps une vue apologétique. Les païens reprochaient au christianisme sa nouveauté. Le paganisme prétendait à une haute antiquité; lui aussi était une tradition et une tradition plus vénérable, la tradition des ancêtres. On peut juger de quel ton les polémistes en parlaient par la lecture des constitutions de Maximin. Ce réformateur de la vieille religion traite les chrétiens avec un dédain transcendant. Dès le II[e] siècle, les apologistes avaient cherché une réponse. Ils faisaient des calculs, additionnaient les années du judaïsme et celles du christianisme, établissaient des synchronismes. Tatien a été des premiers à donner de ces formules [1]. Jules Africain les avait coordonnées et systématisées dans sa chronique. Eusèbe veut, à son tour, rendre manifeste « l'ancienneté de l'antiquité du christianisme », τῆς Χριστιανῶν ἀρχαιότητος τὸ παλαιόν, « à ceux qui le regardent comme une secte récente qu'hier encore on ne connaissait pas ». Cependant cette considération n'a qu'une place secondaire dans le récit d'Eusèbe. Elle apparaît seulement au début, dans cette « préparation » où se confondent histoire, théologie et apologétique.

« Pour établir des successions, il faut ramener à un même dénominateur les dates particulières. Eusèbe a choisi la chronologie des empereurs pour fil conducteur. Toutes les dates des listes épiscopales, des événements, des apogées d'hommes célèbres (ἀκμαί), des œuvres littéraires ou des hérésies sont converties, par un rapprochement perpétuel, en dates impériales. Ce n'est pas seulement pour lui une ligne de repères. De même que « la succession » apostolique est son sujet, de même la chronologie est son cadre. L'*Histoire ecclésiastique* a commencé par être une chronique développée. Elle se meut dans les lignes d'un tableau annalistique et elle n'en sort pas. Ainsi s'expliquent la composition et le plan, qui ont été souvent critiqués parce que l'on n'a pas compris la nature de l'ouvrage. Eusèbe prend les matières dans leur ordre chronologique, par tranches successives, comme elles se présentent. Il va ainsi de l'une à l'autre, passe à une troisième, puis à une quatrième, revient à la seconde ou à la première, quand le cours des années l'y ramène. Cet apparent désordre est le résultat d'un ordre systématique, poursuivi sans fléchissement. Les chapitres sont très inégaux; quelques-uns ont quelques lignes, d'autres plusieurs pages. On a imaginé qu'Eusèbe écrivait d'abord les titres d'avance, sans savoir ce qu'il mettrait dessous. L'inégalité de ses développements a une cause beaucoup plus naturelle. Les tranches de chronique, que représente chaque chapitre, sont plus ou moins épaisses suivant leur matière même... Pour l'ensemble des sept premiers livres, on se rend compte de la marche de l'historien, si l'on pense qu'il développe une chronique.

« Telle est, en effet, la méthode d'Eusèbe, et il le reconnaît en propres termes dans son prologue : « J'ai déjà dans les colonnes de mes *Chroniques* disposé un résumé de ces sujets dont je me propose présentement de faire l'exposé très complet (l. I, c. 1). » La *Chronique* d'Eusèbe a précédé son *Histoire*, comme les tableaux Περὶ χρόνων de Denis d'Halicarnasse avaient précédé ses antiquités. Denis établissait la concordance de la chronologie romaine avec la chronologie

[1] A. Puech, *Les apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère*, in-8°, Paris, 1912; *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903. L'apologétique juive avait montré cette voie.

grecque d'Ératosthène. Eusèbe a pris, lui aussi, pour base cette double concordance, en la complétant et l'unifiant par la série des années d'Abraham. Le récent éditeur de la version arménienne croit que la première édition de cette chronique comportait, au centre de la page, des colonnes de chiffres, soit, pour l'époque impériale, au milieu, les dates d'Abraham; à droite, les dates des empereurs romains; à gauche, les olympiades. Dans la marge, à droite de ces colonnes, se trouvaient les notices de l'histoire profane, et dans la marge de gauche, celle de l'histoire sacrée [1]. Le manuscrit d'Oxford du remaniement de la chronique de saint Jérôme place au milieu les notices; dans la marge de droite, les dates des Juifs et des chrétiens; dans celle de gauche, celle des olympiades et des empereurs [2]. En tout cas, le principe était une concordance des dates de l'histoire profane et de l'histoire juive ou ecclésiastique; la disposition comportait des colonnes de chiffres et des paquets de lignes de chronique. Dans l'*Histoire*, les chiffres alimentent, de loin en loin, des chapitres de concordances et de listes de succession. Les paquets de lignes ont fourni les chapitres narratifs.

« En résumé, les besoins de l'apologétique ont fait inventer la chronique, réduite d'abord à des tableaux synchroniques. Le développement de la chronique a fait naître l'histoire ecclésiastique. Mais les auteurs profanes avaient montré l'exemple de ce double progrès [3]. »

Dans tout ceci, on peut le dire, l'art est absent, à moins que ce ne soit un art que celui de suivre un plan, de composer des résumés et d'aligner des extraits et des citations; mais on est tenté de s'en réjouir quand on songe à ce dont Eusèbe eût été capable si, au lieu de transcrire, il lui avait pris fantaisie d'écrire. Peut-être, à la place de ce que nous avons, eût-il laissé un fatras dans le genre des récits du Métaphraste, et dont on ne saurait jamais ce qu'on peut retenir et ce qu'il faut écarter. Il dresse des catalogues d'ouvrages et, ici encore, rend service, mais il ne faut pas lui demander autre chose que de rendre service. Il s'en acquitte surabondamment, c'est beaucoup. Il cite longuement, exactement, mais ses textes sont parfois fautifs. On peut admettre qu'il ne s'est pas fait faute de recourir à des secrétaires, ce en quoi il est inexcusable. L'historien digne de ce nom et voulant demeurer tel ne doit pas se faire suppléer ni aider; ce qu'une vie trop brève ou trop dispersée ne lui aura pas permis de faire par lui-même et à lui seul, la postérité gagne plus à s'en passer que de jouir sous un nom injustifié des travaux de secrétaires. Mais Eusèbe, ce faisant, ne cherchait peut-être qu'à produire une œuvre de proportions plus vastes; rien ne permet de croire qu'il songeât à s'enrichir.

Gibbon l'a accusé de déloyauté, mais, en vérité, Gibbon compte-t-il pour quelque chose? D'ailleurs son interprétation ne permet pas de douter qu'il cédait au plaisir de reprendre, à tort, un des plus considérables témoins de cette religion chrétienne que — sectaire incrédule — il haïssait. Eusèbe avait trop lu et trop vécu pour ne savoir pas que l'étude de l'histoire est une école de scepticisme et savait à quoi s'en tenir sur les faiblesses et les disgrâces de la société chrétienne. Il ne cherchait pas à la défendre ni à l'excuser, tout au plus aura-t-il laissé dans l'oubli le récit de certaines misères; le temps à comploté avec lui et les pièces qu'il a ainsi écartées ont péri.

Érudit, critique, il a commis d'involontaires erreurs. On lui reproche d'avoir cité une interpolation de Josèphe sur le Christ (I, c. XI), mais il y a été trompé lui-même [4]. La correspondance d'Abgar avec le Christ ne l'a pas trouvé en défiance, et bien d'autres depuis pensèrent comme lui. Quel est le critique qui n'a dans son bagage une statuette, un tableau, une tiare, voire un simple caillou... d'achoppement?

Eusèbe cite copieusement, mais ses citations sont parfois aussi si vagues qu'on a peine à les identifier, notamment pour Papias, Hégésippe, Irénée (l. III[e] c. XXXII, XXXIX; l. IV, c. XXII; l. V, c. VIII). L'étendu, de la citation est incertaine, ou bien sa brièveté est telle que ce n'est tout au plus qu'une allusion. Ceci est exceptionnel. Il tombe dans des inexactitudes, dans des erreurs. Et qui en est exempt?

L'*Histoire ecclésiastique* a été, de bonne heure, traduite en syriaque et en latin. La version syriaque est conservée en grande partie dans deux manuscrits : 1° Pétrograd, de l'année 462, contenant les livres I-IV, VIII-X et quelques parties des livres V, VII; 2° Londres, Brit. Mus., *add. 14639*, du VI[e] siècle, contenant les livres I-V avec quelques lacunes au début du livre I[er]. Cette version syriaque a pu être composée sous les yeux d'Eusèbe. — La version latine a été faite par Rufin, qui s'est donné les plus grandes libertés avec l'original, abrégeant ou farcissant à son gré; de plus, il a poursuivi l'histoire jusqu'au règne de Théodose. La date exacte de cette traduction est discutée. Dans la préface, Rufin nomme Chromatius et parle de la tâche qu'il lui a imposée à l'époque où Alaric dévastait l'Italie, ce qui conduirait un peu après l'année 402; comme Chromatius, à qui le livre est dédié, mourut en 406, on a peu de marge. La version de Rufin a été éditée par Cacciari, à Rome, en 1740, étudiée par Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*, Geræ, 1838, et éditée de nouveau dans l'édition de E. Schwartz, par Mommsen.

La première édition du texte grec de l'*Histoire ecclésiastique* a été donnée par Robert Estienne, en 1544. Estienne s'est principalement servi du manuscrit Paris, *gr. 1437*. C'est une copie du Paris, *gr. 1431*, corrigée sur un manuscrit dépendant de Paris, *gr. 1430*. De plus, Estienne a fait usage de Paris, *gr. 1434*. Toutes indications sont à peu près conjecturales.

La deuxième édition est l'œuvre d'Henri de Valois (1603-1673), avec traduction latine et notes, dont la valeur reste entière après deux siècles et demi. C'est principalement le Paris, *gr. 1430*, X[e] siècle, qui a guidé Valois. L'édition de Valois a été reproduite par Migne, *P. G.*, t. XX.

D'autres éditions ont suivi, qui offrent un médiocre intérêt; la plus récente est celle de M. E. Schwartz, de Leipzig, 1903-1909. C'est un travail estimable et qui pourra être utilisé, quoique avec prudence, dans une reprise de l'édition d'Henri de Valois, qui, seule, reste fondamentale et définitive.

6° *Vie de Constantin*. — Ouvrage en quatre livres, écrit après la proclamation des trois fils de Constantin, par conséquent, après septembre 337.

B. APOLOGÉTIQUE. — 7° *Contre Hiéroclès*, que Photius, *cod. 39*, désigne ainsi : ἀνασκευαστικὸν βιβλιδάριον πρὸς τοὺς ὑπὲρ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως Ἱεροκλέους λόγους. Hiéroclès, gouverneur de Bithynie, en suite d'Égypte, où sa réputation de cruauté s'affermit.

8° *Contre Porphyre*. — Κατὰ Πορφυρίου, en vingt-quatre livres.

9° *Préparation évangélique*. — Προπαρασκευὴ Εὐαγγελική.

[1] Karst, *Die Chronik von Eusebius aus dem Armenischen übersetzt*, Leipzig, 1911, p. XXI sq. — [2] Fac-similé du manuscrit dans Fotheringham, *The Bodleian manuscript of Jerome's version of the Chronicle of Eusebius*, in-4°, Oxford, 1905. — [3] E. Grapin, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, 1913, t. III, p. LIV-LX. — [4] J.-B. Lightfoot, *Eusebius*, dans *Dictionary of christian biography*, in-8° London, 1877, t. II, p. 325, note *j*.

10° *Démonstration évangélique.* — Εὐαγγελικὴ Ἀπόδειξις; deux traités qui se complètent.

11° *Préparation ecclésiastique.* — Ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή.

12° *Démonstration ecclésiastique.* — Ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις.

13° *Deux livres d'objection et de défense.* — Ἐλέγχου καὶ Ἀπολογίας λόγοι δύο.

14° *Manifestation divine.* — Θεοφάνεια.

Ce qui suit, *C-F*, Critique et Exégèse, Théologie, Discours et Correspondance, ne relève plus de nos études d'archéologie et de liturgie.

H. LECLERCQ.

ÉVANGÉLIAIRE. — I. Le mot. II. La représentation. III. L'emploi. IV. Le culte. V. Tradition artistique. VI. Essai de classement de quelques évangéliaires. VII. Couvertures d'évangéliaires.

I. LE MOT. — Le mot εὐαγγέλιον n'est pas d'origine chrétienne. On le rencontre dans une inscription grecque antérieure de quelques années à l'ère chrétienne et découverte à Priène, en Asie Mineure. A propos de la naissance de l'empereur, il est dit [1] : ἤρξεν δὲ τῶ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελι[ων] ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ.

Un papyrus du IIIe siècle, vers 237-238, en Égypte, nous fournit la preuve que le mot εὐαγγέλιον est employé par un prêtre païen à qualifier la nouvelle de la nomination de Julius Verus Maximus comme césar [2] : ἐπεὶ γν[ώ]στ[ης ἐγενόμην τοῦ] εὐαγγελ[ίο]υ περὶ τοῦ ἀνηγορεῦσθαι Καίσαρα...

La communauté primitive fit usage du mot *bᵉsorâh* pour désigner la venue du royaume et ce mot fut rendu par τὸ εὐαγγέλιον chez les fidèles palestiniens qui parlaient grec. Les Septante disaient ἡ εὐαγγελία. Les évangélistes Marc et Matthieu prennent εὐαγγέλιον au sens de bonne nouvelle. Saint Paul lui donne un sens religieux et résume dans ce mot la foi chrétienne, le Christ et oppose l'Évangile à la Loi mosaïque. L'Évangile est l'accomplissement de la promesse, il est le salut. Saint Luc n'emploie pas le mot εὐαγγέλιον, mais il le transcrit lorsqu'il le rencontre dans les sources qu'il exploite et qui sont des discours qui imputent ce mot soit à Pierre, soit à Paul. Dans l'Église, le mot εὐαγγελίζεσθαι gardera son sens premier d'annoncer une bonne nouvelle, tandis que le mot εὐαγγέλιον sera un terme synthétique désignant la prédication chrétienne, ou désignant plus spécialement la prédication du Christ crucifié et ressuscité, ou encore l'histoire des dits et gestes du Sauveur, ou enfin, par opposition à la « Loi », le salut et la liberté apportés par la religion nouvelle [3].

II. LA REPRÉSENTATION. — Les anciens interprètes n'ont guère exercé leur ingéniosité et ont représenté de préférence l'Évangile sous la forme d'un rouleau, d'un livre ou d'une bande de parchemin. Il serait aussi long que superflu d'enregistrer la série des fresques ou des bas-reliefs qui nous montrent le Christ, les apôtres ou les saints tenant dans leur main un rouleau fermé, ou bien un rouleau dont une partie est développée, ou enfin des rouleaux entassés dans une ciste. (Voir ce mot). D'une façon générale, ces représentations concernent l'évangile, dont la sainteté et la dignité étaient hors de comparaison avec tous les autres écrits. Une mosaïque du mausolée de Galla Placidia, à Ravenne, nous montre une armoire sur les rayons de laquelle sont déposés les écrits des évangélistes, avec le nom de chacun d'eux. Voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1557. Le mausolée de Sainte-Constance nous offre aussi une mosaïque absidale qui représente le Christ remettant à saint Pierre l'Évangile, figuré par une banderolle sur laquelle on lit ces mots : DOMINUS LEGEM DAT. Voir *Dictionn.*, t. II, fig. 239. Au baptistère de Ravenne, une mosaïque de 451 montre les quatre évangiles déposés sur autant de tables avec le titre de chacun d'eux : EVANG· SEC· LVCAM.

Ce sont là des représentations naturelles, dont l'interprétation ne pouvait donner lieu à aucune hésitation, aussi eurent-elles une vogue générale. Des fresques du IVe siècle et des sarcophages qui s'en inspirent représentent volontiers le Christ entouré du collège apostolique au complet (si les dimensions du champ l'ont permis) et chacun des membres tenant entre les mains un rouleau. Des fonds de coupes dorés parsèment volontiers de petits rouleaux le champ sur lequel sont représentés le Christ et les apôtres; parfois aussi, entre les deux princes de la prédication évangélique, Pierre et Paul, un seul *volumen* est figuré, peut-être pour signifier qu'il n'y a qu'un évangile [4].

Des fresques, mais qui n'appartiennent plus à la période primitive de l'art chrétien, nous montrent des papes de Rome ou des évêques tenant en main l'Évangile : saint Sixte et saint Optat, saint Corneille et saint Cyprien (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2718, 3327), Théophile d'Alexandrie (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2720, 2909). Les diacres sont également représentés avec l'Évangile, notamment sur un fond de coupe [5], sur la mosaïque de Saint-Laurent-hors-les-Murs qui représente saint Étienne, sur celle des Saints-Nazaire-et-Celse à Ravenne. Il serait facile de mentionner un bon nombre d'autres représentations, rien qu'en parcourant les huit premiers volumes du présent *Dictionnaire*. Une des plus en faveur parmi les fidèles fut le symbole des quatre fleuves s'échappant d'un tertre sur lequel est posé l'agneau divin.

Un sarcophage de Marseille représente les quatre évangiles ouverts [6]; une mosaïque de Ravenne nous montre l'évangile exposé sur un trône, présidant les conciles. Voir *Dictionn.*, t. V, col. 672, fig. 4208 [7]. C'est la personne même et la voix du Christ [8] :

Matheus et Marcus, Lucas seqs Johannes
Vox horum quatuor te boat te Christe redemptor.

III. L'EMPLOI. — La lecture des évangiles a fait partie de la liturgie primitive. Saint Justin en fait mention et, un siècle plus tard, saint Cyprien dit avoir conféré à un fidèle l'ordre du lectorat pour qu'il lise sur le pupitre, devant l'assemblée des fidèles, les enseignements et l'évangile du Seigneur. Eusèbe de Césarée avance, d'après le témoignage des *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie et de Papias, que saint Pierre autorisa la lecture du récit composé par saint Marc. On en a induit qu'il s'agissait de la lecture publique, c'est plus que probable. A partir du IVe siècle, il peut paraître superflu d'énumérer les témoignages en faveur d'un usage qu'on ne songe même plus à contester. L'évangile tient dans la réunion eucharistique un rang qui explique l'importance et le nombre des monuments paléographiques qui en témoignent.

En Occident et en Orient, on s'applique à découper le texte évangélique en un nombre fixe de récits historiques ou moraux, ou bien on combine les quatre évangiles en une rédaction unique. Voir CAPITULARIA

[1] K. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectæ*, Leipzig, 1898, n. 458. — [2] Deissmann, *Light from the ancient East*, 1901. — [3] P. Batiffol, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, t. I, p. 129-130. — [4] P. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, 1716, pl. X, XI, XII. — [5] *Ibid.*, pl. XV, n. 2. — [6] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 37, n. 51 . — [7] Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, p. II, c. 1, n. 9. — [8] *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, t. XXXV.

EVANGELIORUM, CANONS D'EUSÈBE, DIATESSARON. En Occident, à chaque réunion liturgique du dimanche est affectée une lecture distincte et d'autres jours obtiennent un semblable privilège; il semble même qu'on ait, dans certaines Églises, envisagé la possibilité d'affecter une lecture différente à chaque jour de l'année. Quoi qu'il en soit, le rite romain attribua une leçon ou péricope évangélique distincte pendant la seule période du carême; le rite mozarabe n'en pourvut que le mercredi et le vendredi de ce même temps; le rite gallican, à en juger par le sacramentaire de Bobbio et par le lectionnaire de Luxeuil, ne fit pas de même. Sans doute, il manque huit feuillets dans ce dernier manuscrit, entre le mercredi des Cendres et le dimanche des Rameaux, mais ils n'ont dû contenir certainement que des lectures évangéliques pour le dimanche. Le missel de Stowe fait moins de frais encore; il se contente d'une épître et d'un évangile pour toute l'année, tirés l'un de I Cor., XI, l'autre de Joh., VI.

Si, en Occident, le choix et la disposition des lectures évangéliques paraissent absolument étrangers à la préoccupation d'un certain ordre, en Orient et principalement dans l'Église grecque, les lectures ont été disposées sur le cours entier de l'année de manière à ne pas intervertir l'ordre des récits dans les évangiles.

IV. LE CULTE. — Le livre des évangiles fut l'objet d'un culte religieux. En 406, saint Jérôme écrit de Bethléem : *per totas orientis ecclesias quando legendum est evangelium accenduntur luminaria jam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras sed ad signum lætitiæ demonstrandum* [1]. Etheria observe qu'on brûle de l'encens devant l'évangile : *thimiataria inferuntur intro speluncam Anastasis ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus; et tunc ubi stat episcopus intro cancellos prendet evangelium et accedet ad ostium et leget resurrectionem domnus episcopus ipse* [2].

Lorsque le texte évangélique n'avait pas été traduit dans la langue du pays, un interprète en donnait sur-le-champ l'interprétation, c'est ce que nous voyons dans la *Passio S. Procopii : ibi ecclesiæ tria ministeria præbebat, unum in legendi officio, alterum in syri interpretatione...* [3], ce qu'on peut rapprocher du récit d'Ethéria : *quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus licet siriste noverit tamen semper grece loquitur et nunquam siriste, itaque ergo stat semper presbyter. qui episcopo grece dicente siriste interpretatur ut omnes audiant quæ exponuntur : lectiones etiam quæcumque in ecclesia leguntur quia necesse est grece legi semper stat qui siriste interpretatur propter populum ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt id est qui nec siriste nec grece noverunt, ne constristentur, et ipsis exponit episcopus quia sunt alii fratres et sorores greci latini qui latine exponunt iis* [4].

Dans la messe gallicane, saint Germain nous décrit les rites qui accompagnent la lecture de l'évangile : *Tunc in adventu sancti Evangelii claro modulamine denuo psallit clerus Ajus* (= Sanctus)... *Egreditur processio sancti Evangelii velut potentia Christi triumphantis de morte, cum prædictis harmoniis et cum septem candelabris luminis, quæ sunt septem dona Spiritus Sancti vel v(eteris) legis lumina mysterio crucis confixa ascendens in tribunal analogii* (= l'ambon), *velut Christus sedem regni paterni, ut inde intonet dona vitæ, clamantibus clericis :* Gloria tibi Domine !... Sanctus *autem quod redeunte sancto Evangelio clerus cantat* [5].

L'Église grecque a conservé l'usage de déposer le livre des évangiles sur l'autel, et ce fait indiquerait déjà son éminente dignité, puisque l'autel ne doit servir qu'à recevoir le corps du Christ. Cet usage remonte au moins au milieu du IIIe siècle et probablement plus haut. Dans les actes du martyre de saint Marin, sous-centurion à Césarée de Palestine, en 262 (261?), nous voyons Marin sortir du prétoire, à la suite d'un interrogatoire; l'évêque Théotecne l'attend, l'aborde et s'entretient longtemps avec lui, ensuite il le prend par la main et l'emmène à l'église, le fait entrer à l'intérieur du sanctuaire jusqu'au pied de l'autel et là, entr'ouvrant la chlamyde du soldat, lui montre l'épée qu'il porte au côté, tandis qu'il prend le livre des évangiles, lui donnant à choisir. Marin étend le bras dans la direction du livre [6].

La mosaïque du tombeau de Galla Placidia nous a fait voir les évangiles dans une armoire, une sorte de bahut; on fit usage de ces meubles même de chaque côté de l'autel, dans l'abside. A Milan, nous savons de saint Ambroise que les évangiles étaient enfermés dans une châsse ornée d'or : *ibi arca testamenti undique auro tecta* [7]. Grégoire de Tours raconte que le roi Childebert rapporta d'Espagne *viginti evangeliorum capsas ex auro puro ac gemmis ornatas* [8], et il nous apprend que la fille de l'empereur Léon *capsam ad sancta evangelica recludenda ex auro puro pretiosisque lapidibus præcepit fabricari* [9]. *L'Ordo romanus* montre le sous-diacre renfermant l'évangile dans une châsse, après l'avoir fait baiser au clergé et au peuple.

V. TRADITION ARTISTIQUE. — La tradition de l'art grec se retrouve, frappante, dans l'art occidental du moyen âge et principalement dans les évangéliaires [10]. L'évangéliaire de Saint-Gall, grec-latin, n. *48*, fin IXe ou début Xe siècle, contient, à la page 129, qui termine le texte de saint Matthieu, un texte en quatre colonnes, singulièrement mélangé de grec et de latin, incorrect dans les deux langues, ainsi conçu :

ματθαιος *depictus.*
ανγελος *depictus ad ioseph in somniis.*
μαρια *in mulo sedet.*
ιωσηφ *infans in presepio.* μαρια *semotim jacebat.*
σαλωμη.
ηρωδης. μαγοι οι τρεις.
μαγοι μετα δορων.
η αιγυπτος·μαριας *supersedens mulum cum infante erecto,* ιωσηφ *frenum tenet.*
ηρωδης *vex innocentium inter manus maternas.*
οι δυο δεμονιζομενοι.
dæmones in porcos.
παραλυτικος *portans* γραβαττον.
εμορους γυνη.
ιαιρος.
οι δυο τυφλοι.
αμαρτολος γυνη μαρια *cum* αμ *pulla unguenti in cœnaculo tergens pedes domini cum capillis.*
Λουκας ικον.
ζαχαριας *cum turibulo et angelus.*
μαρια και ελισαβεδ *invicem osculantes.*
ελισαβεδ *iacet.* ιωαννης *lavatur.*
ιωσηφ *infans in presepio.* μαρια *semotim jacet vee recumbit.*
ποιμενες *(id est pastores).*
συμεων *accipiens infantem in ulnas suas porrigente sancta maria.*

[1] S. Jérôme, *Contra Vigilantium*, c. VIII. — [2] *Peregrinatio ad loca sacra*, édit. Gamurrini, p. 57. — [3] Ruinart, *Acta sincera*, Paris, 1689, p. 372. — [4] *Peregrinatio*, p. 73 sq. — [5] S. Germain de Paris, *Expositio missæ*, *P. L.*, t. LXXII. — [6] H. Leclercq, *Les martyrs*, 1903, t. II, p. 168-169. — [7] S. Ambroise, *Epist.*, cl. I, n. 4. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. I, c. III. — [9] *De gloria confessorum*, c. LXIII. — [10] S. Berger, *De la tradition de l'art grec dans les manuscrits latins des évangiles*, dans *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1891, t. LII, p. 144-154.

ο μονογενης *(unicus vel unigenitus)* υιος *(filius)* της χηρας *(viduæ). vidua ad pedes domini precando genu flexo erecta.*

dominus de ·V· panibus et duobus piscibus ·V· milia saturavit.

dominus manum petro mergenti porrigit.

η συνκυμπτουσα.

dominus tenet manum υδρωπικου

ζαχχεος *in summitate sycomori porrigens dexteram manum ad dominum altera tenens sycomurum per ramum. dominus dextram porrigit et tendit ad* ζαχχeum *in sycomoro.*

Ιωαννης *(depictus)*

εν αρχη εν ο λογος και ο λογος ην προς

dominus et sanctam mariam semotim cernit cœnantibus aliis in cœnaculo.

Λαζαρος *iacet veste circumligatus vel duos plorantes. mortuus fœtet,* μαρθα και μαρια *(id est sorore* λαζαρι*) porrectis manibus iacent ad pedes domini.*

Dominus presente matre maria in καναα *galileæ dexteram manum cum quadam virgula porrecta in ·VI·* υδριας *mittit architriclino ceterisque presentibus.*

Item sedente domino super puteo σαμαριτης *aquam haurit.*

Dominus recumbit cœnantibus aliis in cœnaculo quodam.

Ιουδας *osculatus dominum adprehendens manibus indœis astantibus cum fustibus et lampadibus id est titionibus in summo exarsis ibique petrus auriculam malchi amputat cum gladio.* ιωαννης. ιουδεοι.

συναγωγη πονηρευομενων. καιαφας. Αννας

πετρος *plorat gallo retro cantante tenente eum ancilla.*

καιαφας *et* πιλατος. *dominus ligato pede, iudæi. antesignani signa portant.*

dominus coccinea veste indutus arundinem in dextera tenens per aurem sinistram adprehenditur.

Ειδε *(vide vel ecce)* ο βασιλευς *(rex)* των ιουδαιων *(judæorum).*

Λογγινος *cum lancia. alter cum spongia. duo milites tenent* καια *midem ·II· latrones.* Ιωαννes *stat et maria plorat.*

ανδρεας και πετρος *seminudi hemigimni cum reti id est dycti piscantur.*

Αδαμ *dominus* linteamine *id est sindone indutus per manum dextram ab inferno trahit quem diabolus tenet. supplantatus diabolus domini pedibus. inferi manu sursum porrigunt* Αδης *(id est infernum).*

C'est la description des miniatures d'un manuscrit des Évangiles; les noms des personnages, inscrits auprès des figures, ont conservé la forme grecque. Ce n'est pas par curiosité que le moine irlandais de Saint-Gall s'est attaché à reproduire le geste même et l'attitude des personnages. Cette description a sans doute été faite pour servir de modèle aux peintres de manuscrits formés dans l'école de Saint-Gall.

Les manuscrits grecs à images sont rares et incomplets, mais ceux qui nous ont été conservés se rencontrent merveilleusement avec le modèle décrit dans le manuscrit *48* de Saint-Gall. Dans le codex de Rossano, plusieurs miniatures reproduisent notre description de la manière la plus exacte, notamment celle de la résurrection de Lazare. Un autre témoin de la tradition grecque est le manuscrit grec-latin, Bibl. nat., *grec 54* [1], écrit et enluminé en Italie au XIV^e^ siècle [2]. Ce manuscrit est inachevé, mais celles de ses miniatures qui sont terminées reproduisent exactement le type de notre Saint-Gall *48*. Nous savons que c'est au nord de l'Italie que Saint-Gall a souvent emprunté ses manuscrits grecs. On peut croire que notre description provient d'un manuscrit soit grec, soit plutôt grec et latin, écrit et décoré en Italie, et que les peintures dont nous avons la description représentent la tradition de l'art grec telle que l'Italie la conservait, mais la chose est de peu d'importance.

« Ce type grec, qui provient peut-être de l'Italie, ne devait pas se distinguer beaucoup des plus anciennes traditions de l'art oriental. Que l'on compare par exemple l'image de la pendaison de Judas dans le manuscrit de Rossano et dans le *Manuel d'iconographie chrétienne* du Mont-Athos, publié par Didron (p. 192); le rapprochement est saisissant.

« Passons des grecs aux latins. Le type même du manuscrit de Saint-Gall nous est conservé avec une fidélité surprenante par un groupe de très beaux manuscrits que nous allons énumérer. — Le plus connu est l'évangéliaire de Trèves, exécuté entre 977 et 993, par ordre de l'archevêque Egbert, par deux moines de Reichenau, Keraldus et Heribertus [3]. Le manuscrit d'Echternach, aujourd'hui conservé à Gotha, porte sur sa couverture les noms d'*Otto rex* et de l'impératrice *Theophana;* il date donc des années 983 à 992 [4]. Les Othon, spécialement Othon III, ont toujours favorisé Echternach. Le manuscrit n'est pas un évangéliaire, c'est-à-dire un recueil de leçons évangéliques pour les dimanches et fêtes; il contient les quatre évangiles en entier; on y compte cinquante-neuf figures, non compris les images des quatre évangélistes. Le *codex Egberti* a cinquante-sept peintures, dont cinquante-deux consacrées à l'histoire évangélique. Bien plus riche encore et plus remarquable par le bon goût de sa décoration est le *codex Aureus*, qui est le plus bel ornement de la bibliothèque de l'Escurial [5]. Ce manuscrit a sa célébrité dans l'histoire littéraire, car c'est lui que la régente des Pays-Bas, l'illustre Marguerite, avait prêté à Érasme, auquel, du reste, il n'a pas pu rendre de grands services, car son texte est fort médiocre. Il a été offert à la cathédrale de Spire par l'empereur Conrad II et par son fils Henri III, au moment où ce dernier était associé au règne de son père (1033-1039). Les cinquante et un tableaux (en dehors des frontispices et des images des évangélistes) qui représentent l'histoire évangélique, sont exécutés avec une finesse remarquable et dans des tons clairs et doux; ils sont bien supérieurs aux miniatures des deux manuscrits du même groupe, mais le type est exactement le même, et ce type est si bien le même que celui de notre texte grec-latin, que l'on pourrait croire ces tableaux dessinés d'après le texte de Saint-Gall. On ne comprend ce dernier que quand on a sous les yeux un des manuscrits du groupe rhénan. C'est encore au même groupe qu'appartiennent, quoiqu'ils s'y rattachent un peu moins directement, les nombreux manuscrits dont les plus remarquables viennent de Bamberg. De ces manuscrits, le plus beau sans doute est l'évangéliaire, qui est un des ornements de la bibliothèque de Munich et qui a été donné par l'empereur Henri II à la cathédrale de Bamberg (ms. lat. *4452*, Cimelie 57). Deux autres, qui ne sont pas des plus importants, nous intéressent en ce qu'ils nous montrent la mystérieuse scène de la descente de Jésus aux enfers que nous avons vue décrite à la fin du texte de Saint-Gall: ce sont les manuscrits de Hildes-

[1] *Antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum codex Sangallensis græco-latinus interlinearis, nondum adhuc collatus. Ad similitudinem ipsius libri manuscripti accuratissime delineandum et lapidibus exprimendum curavit* H.-C.-M. Rettig, in-4°, Zurich, 1836. — [2] H. Bordier, *Description des peintures des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, 1883, p. 227. — [3] F. X. Kraus, *Die Miniaturen des Codex Egberti*, in-4°, Fribourg, 1884. — [4] K. Lamprecht, *Der Bilderschmuck des Codex Egberti zu Trier und des Codex Epternacensis zu Gotha*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, Bonn, 1881, t. LXX, p. 56. — [5] J.-M. Escudero de la Peña, dans *Museo español de antiguedades*, 1875, t. V, p. 503.

heim et de Brescia [1]: « Le Christ, vêtu d'un manteau flottant, dans une gloire inclinée diagonalement. Il marche et saisit la main élevée vers lui d'un homme barbu (Brescia : un vieillard) qui sort à moitié des flammes. Derrière cet homme, une femme élève les mains. En bas, au premier plan, l'enfer et un diable lié aux quatre membres. La Gloire est entourée de quatre anges, etc. [2]. »

Il ne faut pourtant pas croire que les miniatures du groupe que nous étudions aient été dessinées d'après notre texte même : elles ont été, sans doute, dessinées d'après le modèle dont notre texte est la description. Plusieurs des manuscrits du dernier groupe proviennent de Bamberg, c'est-à-dire de la Franconie; nous sommes pourtant en droit de les désigner en général par le nom de groupe rhénan. Les trois premiers manuscrits que nous avons cités ont, en effet, été exécutés pour être offerts aux églises de Trèves, d'Echternach et de Spire. C'est cependant d'ailleurs, c'est de Reichenau qu'est venue l'inspiration de l'art qui les a produits. Les artistes employés par l'archevêque de Trèves sont des moines de l'abbaye d'*Augia;* les premiers saints mentionnés dans le *codex Aureus* sont ceux du diocèse de Constance, mais surtout les figures de nos manuscrits ont été copiées sur le même modèle que les belles peintures murales d'une des églises de l'île de Reichenau, de l'église de Saint-George d'Oberzell [3]. Or, de Reichenau à Saint-Gall il n'y a pas loin. Au moment où a été copié notre manuscrit grec-latin, les deux abbayes avaient le même abbé : c'était le célèbre évêque de Constance, Salomon III. La paléographie des manuscrits exécutés sous ses yeux ou de son temps, à Saint-Gall, par les Folchard et les Sintram est restée, en grande partie, celle des manuscrits dont nous parlons, principalement du *codex Aureus*. C'est donc de Saint-Gall et de Reichenau que sont venus l'art calligraphique et l'art décoratif des bords du Rhin, du Mein et de la Moselle. On a vu l'influence exercée sur lui par la tradition des manuscrits grecs.

VI. Essai de classement de quelques évangéliaires.

1. *Abbeville, Bibliothèque municipale, 1*, 0 m. 35 × 0 m. 32, à 198 feuillets sur 2 colonnes de 32 lignes chacune. Écrit en or sur pourpre, fin du VIII[e] siècle (au dire du Catalogue); fol. 189 : *Capitulare evangeliorum*, rappelle le ms. harléien *2788*, les canons et les figures des évangélistes reproduisent à peu près exactement le type du ms. de Harley. Toutefois, il est curieux d'observer que le saint Luc d'Abbeville est la reproduction exacte du saint Matthieu de Harley, tandis que Matthieu se modèle sur Jean et Jean sur Luc; saint Marc seul passe d'un manuscrit dans l'autre sans transformation ou presque pas. On peut conclure de cette remarque que la tradition carolingienne ne possède pas des types distincts d'évangélistes, les symboles seuls aident à les distinguer. Ce manuscrit provient de Saint-Riquier, il aurait été donné à l'abbé Angilbert par Charlemagne. Angilbert fut abbé de 790 à 814; dès 831, le ms. figure dans le trésor de l'abbé : *Evangelium auro scriptum cum tabulis argenteis, auro et lapidibus preciosis mirifice paratum I*, dans *Angilberti abbatis de ecclesia Centulensis libellus*. — E. Martène et Durand, *Voyage littéraire*, 1717, t. II, p. 175; A. Ledieu, *Catalogue analyt. des manuscrits de la bibliothèque d'Abbeville*, 1886, p. 3, pl.; *Die Trierer Ada Handschrift*, p. 87, pl. XXIX, XXX; (A. Ledieu), *Catalogue général des mss. des départements*, in-8°, t. IX, n. 4, p. 409; Alc. Ledieu, *Bibliothèque d'Abbeville. Notice sur l'évangéliaire de Charlemagne* dans *Revue de l'art chrétien*, 1886, p. 37-48, 3 pl.; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893, p. 267-268; J. W. Bradley, *A dictionary of miniaturist*, London, 1888, t. I, p. 217.

2. *Afflighem*. — *Évangéliaire provenant de l'abbaye d'Afflighem*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1901, p. 226-227.

3. *Aix-la-Chapelle*. — S. Beissel, *Das karolingische Evangelienbuch des Aachener Munsters*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1888, t. I, p. 53 sq.; *Die Trierer Ada Handschrift*, pl. XXII, XXIII.

4. *Ancone, Trésor de la cathédrale, Codex evangeliorum S. Marcellini*. — K. L. Bethmann, *Reisebericht*, dans *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, in-8°, Frankfurt am Mein, 1874, t. XII, p. 568.

5. *Arras, Bibliothèque municipale*, n. *1045*. Parchemin, 0 m. 276 × 0 m. 140, de 56 feuillets, y compris les 2 feuillets de garde non écrits. *Olim* à l'abbaye de Saint-Vaast, coté *Q14*, IX[e] siècle; contient les évangiles des principales fêtes de l'année. Au début (fol. 3-6), arcade double supportée par trois colonnes grêles, dont le style rappelle celui des canons de plusieurs évangéliaires carolingiens. Ces arcades ont reçu la table, qui indique trente-quatre évangiles dont le texte devait se trouver dans le livre; elle est tout entière en capitales rustiques; chaque article de la table se compose d'un numéro d'ordre, de la désignation de la fête, du nom de l'évangéliste auquel appartient la lecture de cette fête et de l'*incipit* de cette lecture. Les premiers mots sont en lettres d'or, le reste en rouge.

In Dei nomine incipiunt capitula libri sequentis.

Cap. I. In nativitate Domini. Evangelium secundum Johannem. In principio erat (fol. 7).

Cap. II. In natali sancti Stephani. Evangelium secundum Matheum. Ecce ego mitto (fol. 10 v°).

Cap. III. In natal. sancti Johannis evangeliste. Evangelium secundum Johannem. Dixit Jhesus Petro (fol. 12 v°).

Cap. IIII. In natal. Innocentum. Evangelium secundum Matheum. Angelus Domini apparuit (fol. 14 v°).

Cap. V. In octavas Domini. Evangelium secundum Lucam. Potsquam consummati (fol. 17).

Cap. VI. In Epyphania. Evangelium secundum Matheum. Cum natus esset Jhesus (fol. 18 v°).

Cap. VII. In octavas Epyphanie. Evangelium secundum Johannem. Vidit Johannes Jhesum (fol. 22).

Cap. VIII. In natali sanctorum Fabiani et Sebastiani. Evangelium secundum Lucam. Descendens Jhesus de monte (fol. 24).

Cap. VIIII. In natali sanctæ Agnæ. Evangelium secundum Matheum. Simile est regnum cælorum ho. (fol. 26).

Cap. X. In purificatione sanctæ Mariæ. Evangelium secundum Lucam. Postquam impleti (fol. 28 v°).

Cap. XI. In natali sanctæ Agathæ. Evangelium secundum Johannem. Simile est regnum cælorum decem (fol. 31).

Cap. XII. In natali sancti Vedasti. Evangelium secundum Matheum. Homo quidam peregre (fol. 33).

Cap. XIII. In cœna Domini. Evangelium secundum Johannem. Ante diem festum (fol. 37).

Cap. XIIII. Sabbato sancto Paschæ. Evangelium secundum Matheum. Vespere autem sabbati (fol. 40).

Cap. XV. Dominica sancta. Evangelium secundum Marcum. Maria autem Magdalenæ (fol. 43).

[1] W. Wöge, *Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausends*, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, Trèves, 1891, fasc. VII, p. 138, 149. Sur le manuscrit de Brescia, A. Valentini, *Eusebio concordanze dei Vangeli*, Brescia, 1887. — [2] W. Wöge, *op. cit.*, p. 227. — [3] F. Baer et F. X. Kraus, *Die Wandgemälde in der S. Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau*, in-8°, Fribourg, 1884, atlas.

Cap. XVI. Dominica octavarum Paschæ. Evangelium secundum Johannem. Cum esset sero die (fol. 45).

Cap. XVII. In Ascensione Domini. Evangelium secundum Marcum. Recumbentibus (fol. 47).

Cap. XVIII. Sabbato Pentecostes. Evangelium secundum Johannem. Si diligitis me (fol. 49).

Cap. XVIIII. Dominica Pentecostes. Evangelium secundum Johannem. Si quis diligit me (fol. 51 v°).

Cap. XX. Dominica octavarum Pentecostes. Evangelium secundum Johannem. Erat homo ex Pharisæis (fol. 54).

Cap. XXI. In natali sancti Johannes. Evangelium secundum Lucam. Elisabeth impletum.

Cap. XXII. In natali sancti Petri. Evangelium secundum Matheum. Venit Jhesus.

Cap. XXIII. In natali sancti Pauli. Evangelium secundum Matheum. Dixit Symon Pet.

Cap. XXIIII. In natali sancti Benedicti. Evangelium secundum Matheum. Dixit Symon.

Cap. XXV. In natali sancti Laurentii. Evangelium secundum Johannem. Amen, amen, dico vobis.

Cap. XXVI. In adsumptione sanctæ Mariæ. Evangelium secundum Lucam. Intravit Jhesus.

Cap. XXVII. In natali sanctæ Mariæ. Evangelium secundum Lucam. Exurgens Maria.

Cap. XXIII. In exaltatione sanctæ Crucis. Evangelium secundum Johannem. Erat homo.

Cap. XXVIII. In dedicatione basilicæ sancti Michahelis. Evangelium secundum Matheum. Accesserunt ad Jhesum.

Cap. XXX. In natali sancti Vedasti. Evangelium secundum Matheum. Misit Jhesus XII discipulos.

Cap. XXXI. In natali Omnium Sanctorum. Evangelium secundum Johannem. Respiciens Jhesus.

Cap. XXXII. In natali sancti Martini. Evangelium secundum Matheum. Homo quidem p.

Cap. XXXIII. In natali sancti Andreæ. Evangelium secundum Matheum. Ambulans Jhesus.

Cap. XXXIIII. In dedicatione ecclesiæ. Evangelium secundum Lucam. Non est enim arbor.

Le texte des évangiles numérotés XXI-XXXIII a disparu. Copie luxueuse, entièrement en onciales, presque toujours sur fond pourpré, le plus souvent en or, parfois en argent. Sur certaines pages, les lignes d'or alternent avec les lignes d'argent. Il y a des exemples de caractères d'or appliqués directement sur le parchemin non teinté. Çà et là, quelques mots sont tracés en or ou en argent sur des bandes vertes. Beaucoup de titres sont en capitales classiques, alternativement rouges et vertes. Les titres et les premiers mots de chaque évangile sont ornés généralement d'entrelacs, de feuillages, de palmettes, de rinceaux, têtes de cygnes, oiseaux fantastiques. La décoration a été disposée pour que les deux pages qu'on voit en même temps quand le volume est ouvert forment toujours deux pendants dont les lignes et les couleurs sont en parfaite harmonie. Cet évangéliaire offre beaucoup d'analogie avec la seconde bible de Charles le Chauve. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 838. Destiné à l'abbaye de Saint-Vaast, le livre a dû être exécuté dans cette maison ou dans une maison voisine. — L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne du IXe siècle*, in-fol., Paris, 1888.

6. *ANGERS, Bibliothèque municipale*, n. *20*, 0 m. 305 × 0 m. 210, compte 125 feuillets et quatre gardes, écrit sur 41 lignes longues; reliure en grosse planches creusées. IXe-Xe siècle. Le manuscrit est français, mais les pointillés rouges autour des initiales et la grande rubrique aux mots : *Christi autem generatio sic erat* indiquent un rapport avec l'Irlande. En tête du premier évangile, on voit deux images étranges; au fol. 7 v°, une figure grossière mais remarquable, en rouge et en jaune, rappelle le crucifiement du Christ. Le soleil et la lune personnifiés et vêtus tiennent des palmes; à droite et à gauche on voit deux oriflammes; la vierge Marie et saint Jean pleurent en se cachant la bouche. *Longinus* et *Stefaton* entourent la croix; le sang de Jésus découle sur une tête barbue. Les dessins qui sont au-dessous s'expliquent par les rubriques suivantes : *Partiuntur vestimenta. Gesmas. Dismas, Duo Judei qui fregerunt crura latrones*; fol. 8 : *Josep accipiens Jhesus de cruce. Iste Josep Nichodemus* (il décloue les pieds de Jésus). Au-dessous : *Josep et Nichodemus portantes Jhesum Christum sepulchro.* — S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, 1893, p. 48, 375.

7. *AUTUN 3 (olim :* monastère de Saint Jean et Sainte-Marie-lez-Autun). Évangéliaire écrit en 755 par Gundohinus dans une localité appelée *Vosevio;* en partie onciale et en partie minuscule. Ce manuscrit, conservé au grand séminaire d'Autun, peut être cité comme le type d'un manuscrit du VIIIe siècle. Écriture onciale, orthographe rustique, dérelié, 0 m. 32 × 0 m. 245, et 188 feuillets sur deux colonnes de 26 à 32 lignes. Voici la note en question : *In nomine sancti Trinitatis alme matris familiæ Fausta superno amore accinsa hoc opus optimum in honore sancti Johannis et sanctæ Mariæ matris domini nostri Jhesu Christi patrare rogavit devota. Ego hac re inperitus Gundohinus poscente Fulculfo monacho elsi non ut dibui psaltim ut valui a capite usque ad sui consummacionis finem perficere cum summo curavi amore... Gaudete in Domino semper sorore[s] qui legitis. Feliciter patravi Vosevio in minse julio anno tertio regnante gloriosissimo domno nostro Pippino rege qui regnet in ævis et hic et in æternum. Amen...* Je ne sais où se trouve *Vosevius*, est-ce Oberwesel sur le Rhin qui se lit *Vosavio* dans la carte de Peutinger? Il n'y est pas resté trace d'un couvent de femmes. Le texte est la Vulgate, mais mélangée de beaucoup de leçons étrangères. Le plus grand nombre de ces variantes sont empruntées, soit aux anciens textes, soit à diverses recensions anciennes de la Vulgate. Fol. 7 v°, canons, avec entrelacs; arcades surhaussées en fer à cheval; fol. 13 v°, vilaine figure du Christ entouré de deux *cyrubin* et des quatre symboles des évangélistes, le tout dans cinq médaillons; fol. 186 v°, 187 r° et v°, 188 r°, images des quatre évangélistes, sous des arcades à entrelacs, leurs symboles sur leurs têtes. — E. Martène et U. Durand, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1717, t. I, p. 151; A. L. Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1807, t. I, p. 329 sq.; [Libri], *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, in-4°, Paris, 1849, t. I, p. 9 sq.; L. Delisle, *Note sur trois manuscrits à date certaine*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1868, t. XXIX, p. 217, et pl.; Zangemeister-Wattenbach, *Exempla codicum latinorum litteris maiusculis scriptorum*, in-fol., Heidelberg, 1876-1879, pl. LXI et *Suppl.*, p. 8; A. de Charmasse, *Note sur un sacramentaire manuscrit de la bibliothèque du Vatican*, dans *Mémoires de la Société éduenne*, 1879, nouv. série, t. VIII, p. 477. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, in-8°, Paris, 1893, p. 90 et 375; F. Steffens, *Lateinische Paläographie*, 1re édit., Freiburg im Br., 1903, pl. 31; 2e édit., Trier, 1907, pl. 37.

8. *AUTUN, 4 (olim* : Saint-Pierre-de-Flavigny), aujourd'hui à Paris, Bibl. nat., nouv. acq. lat. *15881.* Évangéliaire. — E. Martène et U. Durand, *Voyage littéraire*, t. I, p. 151; A. L. Millin, *Voyage dans les départements*, t. I, p. 331; [Libri], *Catalogue général*, t. I, p. 11; L. Delisle, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, in-8°, Paris, 1888, p. 11 et 277, pl. IV, n. 6; *Les vols de Libri au séminaire d'Autun*, in-8°, Paris, 1898, p. 4-6, pl. 1 (et 2); E. Chatelain,

Les plus vieux manuscrits d'Autun mutilés par Libri, dans *Journal des savants*, 1898, p. 380 sq.; *Uncialis scriptura codicum latinorum novis exemplis illustrata*, Paris, 1901-1902, pl. LX et p. 103 sq.

9. *AUTUN*, *21*, aujourd'hui à Paris, Bibl. nat., nouv. acq. lat. *1628*, fol. 5-14; deux fragments d'évangéliaire (palimpseste sous les *Morales* de saint Grégoire). — [Libri], *Catalogue général*, t. I, p. 16; L. Delisle, *Fonds Libri*, p. 95 sq.; *Les vols de Libri*, p. 9; E. Chatelain, *Les plus vieux mss*, p. 380; *Les palimpsestes latins. École pratique des hautes-études, section des sciences historiques et philologiques*, annuaire 1904, Paris, 1903, p. 38.

10. *BALE*, *Bibliothèque de l'Université. N° B II. 11*, mesure 0 m. 295 × 0 m. 210, de 363 pages, IX^e^ siècle; paraît avoir été écrit à Tours, par quelque apprenti. Canons de style français, surmontés d'oiseaux et de paons. La première ligne de l'argument de saint Luc et l'argument de saint Jean en entier sont en semi-onciale. — *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 59; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, 1893, p. 253-254, 376.

11. *BÉRAT* (Albanie), manuscrit de 190 feuillets non paginés, mesurant en moyenne 0 m. 314 × 0 m. 268. Les six premiers feuillets ont beaucoup souffert, lettres oxydées, piqûres de vers, pourpre éteinte; à partir du feuillet 7, état satisfaisant de conservation, sauf les feuillets 75-78, très altérés. Le fol. 69 n'est pas cousu, les fol. 74, 115, 134 sont en deux morceaux; fol. 175-179 très abîmés, le reste en bon état, sauf les six derniers feuillets. Parchemin fin, très sec, teint en pourpre violacé tirant sur le lie-de-vin. Réglure à la pointe sèche, à double trait pour déterminer le sommet et la base des lettres. Chaque page a deux colonnes de dix-sept lignes; le nombre des lettres varie pour chaque ligne entre 8 et 12; chaque colonne mesure 0 m. 210 de hauteur et 0 m. 109 de largeur; la marge qui sépare les deux colonnes de chaque page a une largeur moyenne de 0 m. 035. Encre d'argent, les titres et la première ligne de saint Marc à l'encre d'or et, dans les six premiers feuillets, les mots πατηρ ιησους. L'écriture est ancienne, elle offre les mêmes caractères que celle des manuscrits de la fin du V^e^ et du début du VI^e^ siècle. Elle est certainement plus ancienne que celle du *Dioscoride* de Vienne, daté de 506 environ, plus ancienne que celle de l'évangile P. de Wolfenbüttel, qui est du VI^e^ siècle; et l'on peut la rapprocher sans hésiter des fragments palimpsestes de l'évangile Q de Wolfenbüttel qui est du V^e^ siècle, ou mieux encore du fragment palimpseste de l'évangile *I. 7*, de Pétrograd, donné comme du VI^e^. On peut s'en tenir, pour le manuscrit de Bérat, au VI^e^ siècle. — Σύντομος ιστορικὴ περιγραφὴ τῆς ἱέρας μετροπόλεως Βελεγράδων..., par Anthyme Alexoudi, Corcyre, 1868, p. 114; L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 15 avril 1881; P. Batiffol, *Evangeliorum codex græcus purpureus Beratinus*, dans *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 358-376, pl. XVI; *Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie et du codex purpureus* Φ, dans *Archives des miss. scientif. et littéraires*, 1887, 3^e^ série, t. XIII, p. 437-556.

12. *BERLIN*, *Hamilton*, *253*. Évangéliaire (*olim* : Stavelot). — W. Wattenbach, dans *Neues Archiv*, 1883, t. VIII, p. 337; L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie anglo-saxonne du IX^e^ siècle*, in-fol., Paris, 1888, p. 14, n. VIII.

13. *BERLIN*, 0 m. 295 × 0 m. 235, de 234 feuillets à 21 lignes. Des tableaux représentant Notre-Seigneur et les quatre évangélistes ont été peints sur des feuillets isolés, aujourd'hui cotés 17, 27, 79, 116 et 178, qui ont été intercalés dans les cahiers au moyen d'onglets. Indépendamment des grandes majuscules employées pour les titres et pour les initiales, on trouve la capitale à traits droits, la capitale rustique très élégante, l'onciale régulière, la semi-onciale de Tours, enfin deux corps différents de minuscule, le plus petit réservé aux tables des chapitres de chacun des quatre évangiles et un *Capituiare evangeliorum*. Chaque chapitre des évangiles s'ouvre par une ligne en onciale dont la première lettre est une capitale en or. Plusieurs de ces lignes initiales ont été écrites avec une encre de teinte bleuâtre. Les initiales des versets sont en capitales rouges; elles sont toutes en dehors du cadre de la justification. Au haut des pages, des titres courants ont été marqués en petites capitales rustiques; sur les *versos* SECD, sur les *rectos* MATT., MARC., LUCAM, IOH. Sur les marges de gauche, sont les notes de concordances en très petites onciales. Fol. 15 v°, image du Seigneur tenant un livre et bénissant; elle se détache sur un ciel bleu avec cette inscription : *hac sedet arce Deus, mundi rex, gloria cæli*. Sur le nimbe crucifère qui entoure la tête du Seigneur, on lit ces mots : *Rex, Lex, Lux*. Aux quatre angles, les symboles des évangélistes; fol. 18-21 v° : canons des évangiles, au haut des arcades sont suspendus des vases de formes très variées, des cornets, des lampes, des couronnes, et l'alpha-oméga. Au-dessus des arcades, oiseaux fantaisistes, paons, coqs, grues. Fol. 22 r°, saint Matthieu écrivant. Fol. 23, sur trois larges bandes pourprées, le titre en grandescapitales : INCIPIT || EVANGELIVM || MATTHAEI. Entre les bandes pourprées sont figurés plusieurs des épisodes racontés au chapitre II de saint Luc : voyage de Nazareth à Bethléem, naissance de Jésus, annonce aux bergers, présentation au Temple. Fol. 23 v°, les premiers mots de l'évangile de saint Matthieu; aux quatre angles, médaillon d'or, imitation de pièces romaines; les deux médaillons du bas ont des légendes : gauche, *David rex imperator*; droite, *David imperator augustus*. Fol. 79, image de saint Marc trempant son calame dans l'encrier, lion ailé au-dessus. Fol. 116, image de saint Luc écrivant dans un livre à côté d'une petite colonne sur laquelle est placé un encrier; dans le haut : bœuf ailé Fol. 178, image de saint Jean surmontée d'un grand aigle nimbé. — Pour le récit de la Passion, cet évangéliaire, de même que celui de Noyon, a reçu à une époque fort ancienne, en interligne, des lettres pour distinguer le récitatif : C désigne le récitatif; T, le Christ; A, tous les autres personnages. Preuve qu'on chantait la passion à plusieurs voix : ces lettres paraissent ajoutées au XII^e^ siècle. Fol. 222, *capitulare evangeliorum*. Fol. 234, note rappelant la donation de ce livre à l'abbaye de Prüm en 852 par l'empereur Lothaire; cette note a été ajoutée à la fin du XI^e^ siècle, mais sa rédaction peut être du IX^e^. Les petits tableaux de feuillet 23 sont formés de placages d'or, le second et le troisième sont identiques à un des médaillons du sacramentaire d'Autun. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3204, pl. hors texte. Tous deux ont dû être peints par le même artiste ou copiés d'après un même modèle. Nous aurons l'occasion d'y revenir. — E. Martène et U. Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins*, 1724, p. 274; *Catalogus librorum manuscriptorum e bibliotheca G...siana*, in-8°, Munich, 1902; Traube, *Bibliotheca Gœrresiana*, dans *Neues Archiv*, t. XXVII, p. 737; L. Delisle, *Les évangiles de l'abbaye de Prüm*, dans *Journal des savants*, 1902, p. 461-475; *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1909, t. LXX, p. 427.

14. *BERNE*, *611*, fol. 143-144 (*olim* : cabinet de J. Bongars); fragment d'un évangile de saint Marc dans la version pré-hiéronymienne (palimpseste sous les *Excerpta canonica*). — H. Hagen, *Catalogus codicum Bernensium*, in-8°, Bern, 1875, p. 482; *Ein Itala-fragment aus einem Berner Palimpsest des VI Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1884, t. XXVII^3^ p. 470-484; Wordsworth et White, *Old-latin biblical texts*, II, in-8°, Oxford, 1886, p. XL sq,

CCXLIX-CCLIV, 89-94; E. Chatelain, *Les palimpsestes latins*, p. 28.

15. *BERNE, 671, à* la bibliothèque de l'Université. 0 m. 16 × 0 m. 115, de 78 feuillets ayant 32 à 36 lignes; au fol. 74 v°, acrostiche au nom d'Œlfred; fol. 75 v° : † *Æthelweard cyth Ceolbrehte*, etc., c'est-à-dire : Æthelweard fait savoir à Ceolbrehte que je veux que tu livres les deux parts de la dime de Bedwin. IX^e-X^e siècle. Gracieuse écriture, fine irlandaise. Le scribe connaissait l'écriture latine, car les mots *Initium Evangelii secundum Johannem* (fol. 58 v°) sont écrits en une capitale rustique très soignée. — S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 56, 377.

16. *BERTAUD*, J. Michel, *Un évangéliaire de N.-D. de Bertaud* [XIV^e siècle], dans *Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes*, 1901, t. XX, p. 245-252.

17. *BOULOGNE*, bibliothèque de la ville, n. *12*. Manuscrit inachevé des évangiles et ne contenant que saint Matthieu; provient de l'abbaye de Saint-Vaast. 0 m. 245 × 0 m. 205, de 57 feuillets sur deux colonnes de 26 lignes. Écrit en entier en minuscule d'or. Parallèles en rouge; fol. 1, canons; fol. 7, saint Matthieu. Après saint Matthieu, dix feuillets dont six contiennent l'*incipit* et l'initiale des autres évangiles, IX^e siècle. — Michelant, dans *Catalogue général des manuscrits des départements*, in-4°, t. IV, p. 579; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 38, 96; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 285, 378.

18. *BRESCIA, Quirini*, évangéliaire en onciale. — J. Bianchini, *Vindiciæ canonicarum scripturarum*, etc., in-fol., Romæ, 1740, p. CCCLXXXII sq. (pl. à la p. CCCLXXXI); *Evangeliarium quadruplex*, in-fol., Romæ, 1749, t. I, p. CDLXXVI, 2 sq.; t. II, p. DLXXVI et pl. II (à la suite de la p. DLXXXVIII); M. Haupt, *Opuscula II*, 1876, p. 407-412; F. C. Burkitt, *The Vulgate gospels and the codex Brixianus*, dans *Journal of theological studies*, 1899, t. I, p. 129-134; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, in-8°, Leipzig, 1900, 1902, p. 603.

19. *BRESLAU, Rehdig 169* (*olim*, Vérone, en 1569), évangéliaire dans la version pré-hiéronymienne. — J. E. Scheibel, *Codex quatuor evangeliorum latinus Rhedigeranus, Matthæus et Marcus*, in-4°, Breslau, 1763; D. Schulz, *De codice quatuor evangeliorum bibliothecæ Rhedigeranæ in quo Vetus Latina continetur*, in-4°, Breslau, 1814, avec une pl.; Haase, *Evangeliorum quatuor vetus latina interpretatio ex codice Rehdigerano, nunc primum edita*, Breslau, 1865-1866; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 606; G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée à l'époque carolingienne, d'après le codex evangeliorum Rhedigeranus*, dans *Revue bénédictine*, 1902, t. XIX, p. 1-12.

20. *CAMBRAI*, bibliothèque communale, n. *309* (*olim*, cathédrale). 0 m. 245 × 0 m. 190, de 193 feuillets à 22 lignes. Les paroles de Jésus sont écrites en vert, ainsi que quelques autres passages; fol. 16 v°, dans un losange entouré de quatre compartiments, le Christ imberbe et couronné, une lance dans la main droite, une hostie dans la main gauche. Dans les médaillons, quatre femmes tenant : 1° un livre, 2° une balance, 3° une torche et un vase qui se renverse, 4° une lance et un bouclier; fol. 17, bel emblème de saint Matthieu; fin du IX^e siècle. — A. Durieux, *Les miniatures des manuscrits de la bibliothèque de Cambrai avec catalogue des volumes à vignettes*, in-8°, Cambrai, 1860, album, pl. I et II; *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. VII, p. 439; L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast*, p. 13, n. 4; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 285, 378.

21. *CAMBRIDGE, Corpus Christi college, 286*. Évangéliaire, 0 m. 24 × 0 m. 19, de 263 feuillets à 2 colonnes de 25 lignes. Jolie semi-onciale penchée du VII^e siècle et écrit stichométriquement, ou *per cola et commata*. En tête de l'évangile de saint Luc, une belle histoire de l'évangile en douze tableaux avec inscriptions, et une figure de saint Luc véritablement grandiose et qui est directement inspirée par l'art romain le plus pur. Néanmoins le manuscrit ne vient très probablement pas de Rome. Version de la Vulgate (*olim*, Saint-Augustin de Cantorbéry). — Th. Astle, *The origin and progress of writing*, London, 1803, pl. X, n. 1, p. 83; J. O. Westwood, *Palæographia sacra pictoria*, London, 1843-1845, pl. XI, n. 1-4; J. Goodwin, *Evangelia Augustini Gregoriana*, dans *Publications of Cambridge antiquarian Society*, 1847, t. II, pl. I-VII, p. 4-9; J. O. Westwood, *Fac similes of the miniatures and ornaments of Anglo-Saxon and Irish manuscripts*, in-fol., London, 1868, p. 49 sq.; *The palæographical Society. Fac similes of manuscripts and inscriptions*, in-fol., London, 1873-1894, pl. 33, 34, 44; Garrucci, *Storia*, pl. 141; Wordsworth et White, *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi*, in-4°, Oxonii, 1889-1898, p. XIV; L. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, dans *Abhandlungen d. königl. bayer. Akad. d. Wissenschaften*, 1898, t. XXI, part. 3, p. 705 (p. 101 du tiré à part); G. Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei des X und XI Jahrhunderts*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 7, 11 sq., 17; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 636; M. R. James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, in-8°, Cambridge, 1903, p. LXV, p. 533; S. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher Bild 20*, p. 86 sq.; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. III, pl. CLXI; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 35, 379.

22. *CAMBRIDGE, Corpus Christi college, 197*, fragments des Évangiles, 0 m. 285 × 0 m. 22, de 19 lignes longues. — J. Goodwin, dans *Publ. of Cambridge antiq. Soc.*, 1847; S. Berger. *Hist. de la Vulgate*, p. 43, 379.

23. *CAMBRIDGE, Université*, n. *II, 6. 32*. Book of Deer, origine écossaise, VIII-IX^e siècle. — J. Stuart, *The book of Deer*, in-4°, Edinburgh, 1869; Warren, *Liturgy of the Celtic Chuch*, Oxford, 1881, p. 164; S. Berger, *op. cit.*, p. 378.

24. *CAMBRIDGE, Université*, n. *KK. 1. 24*. Partie des évangiles, 0 m. 305 × 0 m. 225, de 228 feuillets à 21 lignes longues. Origine saxonne, VIII^e siècle.

25. *CAMBRIDGE, Université*, n. *LL. 1. 10*. Passions des quatre évangiles, 0 m. 23 × 0 m. 18, paraissant venir de Lindisfarne. Belle écriture pointue, ornements paraissant irlandais, images des évangiles dans le genre saxon. VIII^e siècle. — S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 43, 378.

26. *CIVIDALE* (*olim* : Aquilée), bibliothèque capitulaire (fragments à la bibliothèque du chapitre métropolitain de Prague et à la bibliothèque Saint-Marc à Venise). Évangéliaire. — J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, Romæ, 1749, p. CCCCLXXIII-DXLII, avec pl.; J. D. Schœpflin, *Dissertatio de evangelii D. Marci codice apud Venetos*, dans *Historia et commentationes academiæ electoralis scientiarum et elegantiarum literarum Theodoro-Palatinæ*, Mannheimii, 1773, t. III, p. 326-332, avec pl.; J. Dobrowsky, *Fragmentum Pragense evangelii S. Marci vulgo autographi*, in-4°, Pragæ, 1778, avec specimen; A. Comorettus, *De codice evangeliario S. Marci partim Pragæ, partim Venetiis asservato*, in-4°, Pragæ, 1780; S. Seemiller, *Programma theologicum notitiam continens de antiquissimo codice manuscripto*, in-4°, Ingolstadii, 1784; J. E. Wocel, *Evangelium sv. Marka v Praze a v Benátkách : Casopis ceského Musea*, 1853, p. 92-94; J. von Arneth, *Ueber das Evangeliarium Karls des Grossen*, dans *Denkschriften der kgl. Akad. der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse*, 1864, t. XIII, p. 98 sq., avec spécimen; K. L. Bethmann, *Die Evangelienhandschrift zu Cividale*, dans *Neues Archiv*, 1877, t. II, p. 112-128; Zangemeister-Wattenbach, *Exempla*

codicum, pl. XXXVI, p. 9; Wordsworth et White, *Novum Testamentum*, p. XII, p. 706; A. Podlaha, *Der Domschatz und die Bibliothek des Metropolitankapitels*, dans *Topographie des historischen und Kunst-Denkmale im Königreiche Böhmen. Die Königliche Hauptstadt Prag. Hradschin*, t. II, part. 2, Prag, 1904, p. 3, fig. 1-3; voir *Dictionn.*, t. III, col. 1840-1841.

27. *Clamecy*. — F. Boutillier, *Le livre des évangiles de Saint-Martin de Clamecy*, (X-XI^e siècle) dans *Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts*, 1890, t. XIII, p. 182.

28. *Dublin, Bibliothèque de l'Université, à Trinity College.* — *Book of Armagh*, 0 m. 195 × 0 m. 15, de 221 feuillets numérotés, commençant au feuillet 2; deux colonnes à 34 lignes. Cahiers inégaux. Lacune, de Matth., XIV, 33, à XXI, 4. Le Nouveau Testament commence au feuillet 25, après la *Confessio Patricii*. En tête on lit, après l'épître à Damase *(Novum opus...)* et les canons d'Eusèbe, les *breves causæ* ou sommaires des quatre évangiles, réunis tous ensemble et suivis de l'*interpretatio ebreorum nominum*, de l'argument de saint Matthieu et des symboles des évangélistes : *homo, leo, vitulus, aquila*. Le premier évangile commence au fol. 32 et finit par un *explicit* barbarement écrit (ainsi que plusieurs passages et en particulier l'oraison dominicale) en lettres grecques. Graves a lu, non sans peine, au folio 214, la signature du copiste : *Pro Ferdomnacho ores*. Les *Annales des quatre Maîtres* mentionnent deux scribes de ce nom. Le premier « Feardomhnach, scribe d'Armach », est décédé en 727 et doit être mis hors de cause. Le second, « Fordomnach, le sage et l'admirable scribe d'Armagh », a son obit marqué à 845. Or M. Graves a cru pouvoir lire, au fol. 52 v°, dans le mélange de lettres grecques et latines qui est habituel à notre copiste, les mots : *..ach hunc l[ibru]m...e dictante.... bach herede Patricii scripsit.* « Héritier de Patrick » fut, jusqu'au XII^e siècle, le seul titre des abbés et archevêques d'Armagh, et Torbach est, parmi eux, le seul dont le nom convienne à cette place; il siégea de 812 à 813. La fin de l'évangile de saint Matthieu étant datée *in feria Mattei*, le manuscrit doit avoir été copié en 812. — Ch. Graves, bishop of Limerick, dans *Proceedings of the royal Irish Academy*, 1847, t. III, p. 316; C. W. Schœll, *De ecclesiarum Britonum Scotorumque historiæ fontibus*, Berolini, 1851, p. 62; W. Reeves, bishop of Down and Connor, *Memoir of the book of Armach*, 1861, et *Proceedings of the royal Irish Academy*, 1891; 3^e série, t. II, p. 77; *The book of Deer*, p. XXXV; E. Hogan, *Documenta de S. Patricio ex libro Armachano*, 2 vol., Bruxelles, 1884 et 1889; cf. *Analecta bollandiana*, 1882, t. I, p. 531; et *Irish eccles. record*, 1886, 3^e série, t. VII, p. 7; Whitley Stokes, *The tripartite Life of St. Patrick*, 1887, t. I, p. XC; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 31-33, 380.

29. *Dublin, Trinity College.* — *Book of Mulling*, 0 m. 16 × 0 m. 115, à deux colonnes inégales de 26 à 44 lignes. Les préliminaires et le texte copié à la fin sont en longues lignes et ont jusqu'à 40 lignes à la page; cahiers de 12, 22, 17, 1, 28, 14 et 4 feuillets, en tout 98 feuillets. Les quatre feuillets de la fin sont étrangers au manuscrit; il manque une des figures d'évangélistes. Au dernier feuillet de l'évangile de saint Jean, on lit la signature : [*Nom*]*en autem scriptoris Mulling dicitur. Finiunt quatuor evangelia.* IX^e siècle. Le volume n'a jamais été relié (les anciens Irlandais ne paraissent pas avoir connu l'art de la reliure). — Westwood, dans *Palæographia sacra*, pl. XIX; *Anglo-sax. mss*, p. 93; Gilbert, pl. XX, XXI; *The book of Deer*, p. XXXV; Warren, *Liturgy of the Celtic Church*, p. 171; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893, p. 33, 380.

30. *Dublin, Trinity College.* — *Book of Kells*, n. *A. I. 6*, début du VIII^e siècle. — Westwood, *Pal. sacra*, pl. XVI, XVII; *Angl.-sax. mss*, pl. VIII-XI; *Palæogr. Society*, pl. LV-LVIII, LXXXVIII-LXXXIX; Gilbert, pl. VII-XVIII; Todd, *Vet. monum.*, in-fol., London, 1869, t. VI; *Revue celtique*, t. VI, p. 354; S. Berger, *op. cit.*, p. 41, 353; F. H. Robinson, *Celtic illuminative art in the Gospel books of Durrow, Lindisfarne and Kells*, in-4°, Dublin, 1908.

31. *Dublin, Trinity College.* — *Book of Durrow*, n. *A. 4. 5*, limite du VII^e au VIII^e siècle. — W. Reeves, *Life of St. Columba*, in-4°, Dublin, 1857, p. 276; Westwood, *Pal. sacra*, pl. XIX; *Anglo-sax. mss*, pl. IV-VII; Gilbert, pl. V-VI; *Revue celtique*, t. VI, p. 355; S. Berger, *op. cit.*, p. 41, 381.

32. *Dublin, Trinity College*, n. *A. 4. 6. Deuxième manuscrit d'Ussher.* — S. Berger, *op. cit.*, p. 42.

33. *Dublin, Trinity College*, n. *A. 4. 15. Codex Usserianus.* — Westwood, *Pal. sacra*, pl. XIX; Gilbert, pl. II; Th. K. Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana ex codice Usseriano (Dublinensi)*, 1884; *Revue celtique*, t. VI, p. 350; *Palæograph. Society*, nouv. série, pl. XXXIII; S. Berger, *op. cit.*, p. 31, 381.

34. *Dublin, Trinity College*, n. *A, 4. 23. Book of Dimma*, 0 m. 175 × 0 m. 14, originaire d'Irlande. IX^e siècle; hideuse décoration.

35. *Durham, A II 16*, fol. 1-23, 34-86, 102. Évangéliaire, d'après la version de la Vulgate (*olim* : cathédrale de Durham); 0 m. 35 × 0 m. 24, de 134 feuillets à 2 colonnes de 29 lignes pour la première main, 27 pour la 2^e et 30 pour la 3^e. Très belle onciale du VIII^e siècle; belles initiales irlandaises à l'entrelacs (l'initiale de Marc est surmontée d'une figure curieuse). En tête de Marc, une rubrique en semi-onciale irlandaise. Cahiers numérotés par une main saxonne; 2^e main, semi-onciale saxonne du VIII^e siècle; 3^e main, semi-onciale qui paraît également du VIII^e siècle. Ce manuscrit est attribué à Bède; il a été mutilé au commencement du XVIII^e siècle, par ordre des doyen et chapitre; les pages manquantes ont été données à Wanley et sont, au moins en partie, à *Magdalen College*, Cambridge, dans la collection de Pepys. Th. Astle, *The origin and progress of writing*, London, 1803, p. 83, pl. XIV, n. 2; Th. Rud, *Codicum manuscriptorum ecclesiæ cathedralis Dunelmensis catalogus classicus*, Durham, 1825, p. 18; J. O. Westwood, *Facsimiles of the miniatures and ornaments of Anglo-Saxon and Irish manuscripts*, p. 8 sq., pl. XVII; Wordsworth et White, *Novum Testamentum*, p. XI, p. 708 sq.; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 39, 355, 381 sq.

36. *Durham, A II 17*, parties des évangiles, 0 m. 345 × 0 m. 27, de 111 feuillets. Les fol. 1-102 constituent un ms. anglo-saxon des évangiles, début du VIII^e siècle, pages de 22 lignes longues. En tête de Jean, très belle initiale dans le genre de Lindisfarne; fol. 103-111, fragment en onciale écrit à 2 colonnes de 22 lignes. — *The book of Deer*, p. XXXV; S. Berger, *op. cit.*, p. 38, 382.

37. *Einsiedeln, Abbaye*, n. *17*; ms. provenant de Saint-Gall, 0 m. 285 × 0 m. 195, de 383 pages.

38. *Épernay*, n. *1*. Évangéliaire d'Ebon, 0 m. 265 × 0 m. 210; comprend 178 feuillets écrits, dont deux gardes. Fol. 3 : *Ebo Remense decus...*; fol. 164 v°, *capitulare evangeliorum*. Minuscule d'or. IX^e siècle. — Mabillon, *Annal. ord. S. Benedicti*, t. II, p. 508; *Gallia christiana*, t. IX, p. 34; de Bastard, pl. CXIX-CXXII; *Catal.*, 1867, p. XI; P. Paris, *Comptes rendus des séances de l'Acad. des inscript.*, 1878, 4^e série, t. VI, p. 97; E. Aubert, *Manuscrit de l'abbaye de Hautvilliers, dit évangéliaire d'Ebon*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1879, t. XL, p. 111-127; cf. *Bul. de la Soc. des ant. de France*, 1889, p. 63 sq.; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 93, pl. XXXV et XXXVI; *Recueil de fac-similés à l'usage de l'École des chartes*, n. 139; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 278-

279; P. Paris, *Sur un évangéliaire carolingien de la bibliothèque d'Epernay*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1878, t. XXII, p. 97; Anonyme, *Deux manuscrits carolingiens : La Bible du Puy et l'évangéliaire d'Epernay* dans *Bulletin monumental*, 1878, t. XLIV, p. 266; Leclercq, *Dictionn.*, t. IV, au mot EBON.

39. *ÉPINAL.* — F. J. Deblaye, *L'évangéliaire de l'ancienne abbaye des chanoinesses d'Épinal* (à la bibliothèque d'Épinal), dans *Annales du monde religieux; organe officiel de la Société d'histoire ecclésiastique*, 1880, t. IV, p. 193.

40. *ETSCHMIADZIN.* — J. Strzygowski, *Ein zweites Etschmiadzin Evangeliar* dans Huscharzan, *Festschrift aus Anlass des 100 Jahrigen Bestandes der Mechitaristenkongregation in Wien*, 1911, p. 345-352.

Etschmiadzin (monastère d'), écrit au X^e^ siècle, 0 m. 34 × 0 m. 28. L'art arménien du moyen âge tient dans ce livre la moindre place : située à l'extrême frontière du monde chrétien, sur les limites de deux nations rivales, l'Arménie n'a que rarement trouvé des inspirations artistiques; jusqu'au IX^e^ siècle, ses églises imitent scrupuleusement le style byzantin; jusqu'au X^e^, ses copistes font venir de Byzance les miniatures qui illustreront leurs manuscrits; et au XIII^e^ siècle même, où l'art arménien atteint son apogée, ses peintres subissent surtout des influences byzantines. C'est cette étroite dépendance, fort instructive pour l'histoire de l'art grec au moyen âge, qui donne à l'évangéliaire d'Etschmiadzin son principal intérêt. Pour rehausser le prix de ce manuscrit du X^e^ siècle, on l'a illustré, en effet, d'une double série de miniatures plus anciennes, on l'a relié entre deux diptyques d'ivoire de date visiblement antérieure au X^e^ siècle et qui peuvent remonter au VI^e^ (première moitié). Les miniatures, d'autre part, quoique fort inférieures aux peintures de l'évangéliaire de Rossano et de la bible syriaque de Florence, offrent cependant une parenté avec ce dernier manuscrit. Elles sont fort intéressantes par la manière dont elles combinent des représentations nouvelles aux données de l'art traditionnel et aussi par certaines ressemblances inattendues qu'elles offrent avec des manuscrits carolingiens du VIII^e^ siècle, visiblement inspirés de l'art oriental. — J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler. I. Das Etschmiadzin Evangeliar*, Wien, 1891; Ch. Diehl, dans *Revue critique*, 1891, t. XXV, p. 426-428; Tikkanen, dans *Archivio storico dell'arte*, 1891, t. IV, p. 376-384; F. Macler, dans *Nouvelles archives des miss. scient. et litt.*, 1910, fasc. 2; Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 237-238, fig. 121-122.

41. *FLORENCE, Bibliothèque Laurentienne, ms. sir. 56*, évangéliaire syriaque illustré en 586, en Mésopotamie, par Rabula, moine du couvent de Zagba. Le miniaturiste travaillait probablement d'après un original grec. Les miniatures occupent quatorze feuillets. L'ordre est celui de l'écriture syriaque, c'est-à-dire de droite à gauche et en commençant par ce qui paraît être la fin du manuscrit. Le premier et le dernier feuillet sont collés sur onglets et dépareillés; les autres sont au complet et dans l'ordre. En transposant le premier feuillet, entre le 13^e^ et le 14^e^, on obtient une suite normale.

« Eusèbe de Césarée et Ammonius d'Alexandrie, debout entre trois colonnes, sous un cône cintré, précèdent, avant deux pages d'ornement géométrique, et annoncent leur œuvre, les canons. Puis les canons se développent dans un décor architectural emprunté à la peinture murale, mais, sauf une exception, sans perspective. Ce sont des colonnes plus ou moins nombreuses supportant des arcades ou des frontons. Ces formes sont antiques; toutefois, M. Ajnalov y a justement distingué des éléments nouveaux : chapiteaux à figures, pilastres ornés de dessins géométriques, ciboires coniques, croix sur le sommet ou dans un cercle, enfin ornements d'un caractère copte bien tranché. Ces architectures enferment en leurs colonnes le texte des canons, tandis qu'à l'extérieur, dans les marges, se développe une riche décoration d'un double caractère : fleurs et oiseaux, au-dessus des arcades; scènes ou personnages bibliques près de la courbe; plus bas, aux côtés des colonnes, des scènes évangéliques; enfin, près des bases, des plantes et des animaux. Les deux Testaments se déroulent, suivant l'ordre chronologique, d'un mouvement parallèle, mais sans relation qui précise de concordance. Au point où finit l'Ancien, les quatre évangélistes prennent place au milieu des arcades, auprès des colonnes doubles du canon, interrompant sur deux pages voisines le cycle évangélique. Puis, à ces vignettes tracées sur le fond du parchemin sans cadre, d'une composition très simplifiée, adaptée à leur fonction décorative, font suite de grandes scènes encadrées, à la façon des mosaïques et se détachant sur un fond de paysage antique : ce sont la crucifixion (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 3380), la résurrection, l'ascension et l'élection de saint Matthias. Le cycle se termine par la Pentecôte, au verso du dernier feuillet; mais il était interrompu par deux pages que l'on avait réservées à dessein pour pouvoir présenter l'une près de l'autre, dans le livre ouvert, les deux figures qui sont l'âme de tout ce frontispice, la Vierge debout tenant l'Enfant, et le Christ assis entre deux évêques et deux moines. Les emprunts à l'art monumental se manifestent non seulement dans cette image du Christ pareille à celle des absides, mais dans la composition même des grandes scènes, que leur parenté avec les ampoules de Monza désigne comme des copies de mosaïques palestiniennes. » — J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, pl. XLIV; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. III; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, fig. 152, 153, p. 388; Ch. Diehl, *Justinien*, 1900, pl. IV, V; H. Leclercq, *Manuel*, t. II, fig. 392.

42. *FULDA, Bonif. 1.* Harmonie des évangiles de Victor de Capoue, *Revue d'histoire ecclésiastique* (de Louvain), 1906, p. 438. Voir *Dictionn.*, au mot FULDA.

43. *SAINT-GALL*, n. *48*. Évangiles grecs latins, 0 m. 23 × 0 m. 185, de 195 feuillets écrits, 17 à 21 lignes de grec, IX^e^ siècle. Le premier cahier, qui contient les préliminaires (en plus d'un poème apocryphe de saint Hilaire de Poitiers), appartient à un ms. latin des évangiles. Il est de plusieurs mains. Par tous les traits extérieurs, ce ms. est irlandais. Il contient les quatre évangiles en grec, avec une traduction latine entre les lignes (Vulgate). — H. C. M. Rettig, *Antiquiss. IV Evang. canon. codex Sangallensis*, in-4°, Turici, 1836; *Palæogr. Society*, pl. CLXXIX; Gregory, *Prolegomena*, p. 402; H. Omont, *Catal. des mss grecs de Suisse*, p. 56; S. Berger, *Mém. de la Soc. nat. des antiq.*, 1892, t. LII, p. 144; *Hist. de la Vulgate*, p. 114.

44. *SAINT-GALL*, n. *49*, 0 m. 22 × 0 m. 175, de 314 pages à 2 colonnes de 25 (ou 26) lignes. Le début est écrit en capitale rustique jusqu'à I, 18. Le sommaire de Marc est intitulé : *Inc. capitulatio parabolarum ejusdem.* Après les quatre premiers versets de saint Luc, on lit, entre les lignes, de la main du peintre des rubriques : *Init. S. evangelii sec. Lucam.* En marge de ces versets, on voit les mots grecs αυτοπται et κατηχηθης; les mots latins qui représentent le premier de ces mots n'étaient pas dans le texte. Dans saint Luc et saint Jean, il y a quelques interpolations liturgiques : *In illo tempore*, etc. Fin du IX^e^ siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 69, 129, 416.

45. *SAINT-GALL*, n. *51*, 0 m. 295 × 0 m. 22, de 268 pages à 24 ou 25 lignes longues. Cahiers inégaux. Un des plus beaux spécimens de la calligraphie irlan-

daise, grandes initiales anguleuses. L'écriture paraît être du VIII^e siècle, quoique quelques lignes en minuscule puissent faire penser au IX^e. Les peintures sont très fines, absolument irlandaises, remplies des entrelacs les plus savants et les plus gracieux; on en a publié des fac-similés, mais ils n'en rendent pas les teintes adoucies et passées, plus pâles encore peut-être que celles des peintures du *Book of Kells*. La décoration du manuscrit est presque exactement celle des évangiles de Kells et de Lindisfarne. Page 2, figure de saint Matthieu; p. 3 : *liber generationis...*; p. 6 : croix formée d'entrelacs; p. 7 : *Christi autem...*; p. 266 : le crucifiement; p. 267 : le Christ entre deux anges qui sonnent de la trompette, il bénit, ayant les doigts entrelacés. Un feuillet a été coupé (Luc, XXII, 25-55). — Martin Gerbert, *Iter alamanicum*, in-4°, Typis Sanblasianis, 1773, p. 105, pl. IV; F. Keller, dans *Zürcher Mittheilungen*, 1851, t. VII, p. 61, pl. I-VI, IX, X; traduit par W. Reeves, dans *Ulster journal of archæology*, juillet 1860; J. O. Westwood, *Anglo-saxon manuscripts*, pl. XXVI; J. R. Rahn, *Geschichte der bildenden Künste in der Schweiz*, 1873, t. I, p. 123; S. Berger, *op. cit.*, p. 56, 416.

46. *SAINT-GALL, 1394* (p. 50-89; en outre, Saint-Gall, *172*, p. 257 sq.; en outre, Saint-Gall, bibl. de la ville, *Vad., 70*, fol. 278; en outre, Coire, *Rhätisches Museum*, 2 feuill.). Fragments d'un évangéliaire d'après la version pré-hiéronymienne. — Weidmann, *Geschichte der Bibliothek von St Gallen*, in-8°, St Gallen, 1841, p. 367; C. Tischendorf, *Neue Arbeiten*, dans *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, 1857, t. VIII, p. 56 sq.; G. Scherrer, *Verzeichnisder Manuscripte und Jukunabeln der Vadianischen Bibliothek in St Gallen*, in-8°, St Gallen, 1864, p. 30 sq.; E. Ranke, *Curiensia evangelii Lucani fragmenta Latina e membranis eruta atque adnotationibus illustrata*, in-8°, Marburg, 1872, avec une pl.; *Ein kleiner Italafund*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1872, p. 505-520; G. Scherrer, *op. cit.*, p. 457 sq.; P. Batiffol, *Note sur un évangéliaire de Saint-Gall*, in-8°, Paris, 1884; *Fragmenta Sangaliensia*, dans *Revue archéologique*, 1885, p. 305-321, pl. XI; Wordsworth et White, *Old latin biblical texts, II*, Oxford, 1886, p. XXIII-XXXI, XXXIII-XXXVII, CLXVII-CCV, CCVIII-CCXXVIII, p. 55-72, 79-82, avec une pl.; *The palæographical Society*, t. II, pl. 50; H. J. White, *The Coire and St. Gall fragments of the Old-Latin version of the gospels*, dans *The Academy*, 1889, t. XXXVI, *a*. 104; P. Corssen, *Anzeige des II Bandes der old-latin biblical Texte*, dans *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1888, t. I, p. 316 sq.; C. R. Gregory, *Prolegomena ad Novum Testamentum græce*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 953 sq., 961 sq.; *Textkritik*, p. 599 sq.; Steffens, *Lateinische Palæographie*, 1re édit., pl. 15; E. Chatelain, *Uncialis*, pl. I, n. 1, p. 2 sq., pl. XXIII, p. 44 sq.; A. Chroust, *Monumenta palæographica, Denkmäler der Schreibkunst des Mittelalters*, München, 1900, pl. XVII, n. 3.

47. *SAINT-GALL, 1395.* — 1° p. 7-327, *codex Sangallensis* des évangiles, ms. semi-oncial paraissant du VII^e siècle, 2 feuillets de ce ms. appartiennent à la Société des antiquaires de Zurich et 4 à la bibliothèque de la ville de Saint-Gall (n. *292*); fragments dans le ms. *63*, 2 colonnes de 24 lignes, 0 m. 232 × 0 m. 175. Colonnes : 148 mm. sur 54 mm; entre-colonnes, 20 mm. Matth., VI, 21. Jean, VII, 18. Lacunes nombreuses. Quelques mots du texte grec en marge. *Hederæ*. — 2° p. 336-361, fragments d'un psautier gréco-latin avec lacunes, X^e siècle. — 3° p. 370-390 : fragment de psautier, onciale du VIII^e siècle. On y a joint sans les coller quatre petits fragments de psautier en onciale. — 4° p. 430-433 : fragment de messe des morts, d'origine écossaise ou irlandaise, paraissant dater du VIII^e ou du IX^e siècle et dans lequel se lit l'évangile de la résurrection de Lazare (Jean, XI, 14-44). — F. Keller, dans *Zürcher Mittheilungen*, trad. Reeves, *Ulster journal of archæology*, juillet 1860, pl. IV; White, *Old-latin biblical textes*, 1886, n. II; S. Berger, *op. cit.*, p. 31, 116, 418.

48. *SAINT-GALL*, Évangéliaire d'Erkanbold, X^e siècle, signalé au XVI^e siècle par Wimpheling. Le *capitulare evangeliorum* actuellement en tête est une addition et une rédaction postérieure. — G. de Dartein, dans *Revue d'Alsace*, 1906; G. Ledos, dans *Revue des questions historiques*, 1907, t. LXXXI, p. 245-246.

49. *SAINT-GALL. Archives conventuelles*, n. *1*. « Livre des confraternités de Pfæffers ». Monument peut-être unique de l'art rhétique au début du IX^e siècle. Ce ne sont pas les quatre évangiles, mais des extraits de chacun d'eux, composés, semble-t-il, de quelques leçons de l'office des dimanches et, sans aucun doute, destinés à recevoir le serment de confraternité. Entre les divers évangiles sont des arcatures destinées à recevoir les noms des moines « confrères » de Pfäffers; ces colonnades paraissent copiées sur les « canons » d'un manuscrit des évangiles irlandais. Quoique le premier cahier soit seul numéroté, et que les Évangiles et les confraternités occupent des cahiers à part, on ne peut douter, à cause de l'identité de l'ornementation, que le manuscrit n'ait été tout entier, dès l'origine, écrit pour la destination qu'il a reçue. Écriture rhéto-romane du commencement du IX^e siècle. Le texte biblique est absolument irlandais, l'ornementation est d'un art qui s'est dégagé de la raideur irlandaise. Pfæffer fut fondé par l'Aléman Pirmin, mais sous Salomon III (891-920) l'abbaye fut unie à Saint-Gall. Page 4 : très belle figure de saint Matthieu, de couleurs sombres, le bleu foncé dominant, sous un arc entouré d'entrelacs irlandais assez fins, avec l'image de deux paons. Chapiteaux à têtes de monstres. Page 5 : *In nom. Dei et S. N. J. C. inc. Evang. sec. Matthæum* (Matth., I-IV, 11; IV, 18-22; V, 1-22, etc.). Ces extraits de l'évangile sont précédés de curieuses initiales à entrelacs, d'un art grossier, faites sur un modèle irlandais. En tête des leçons, on lit : *In illo tempore* ou bien *Dixit Jhesus discipulis suis*, 2 col. de 30 lignes. Page 21, 65, etc. : colonnes avec les noms des confrères; p. 52 : le lion de saint Marc dans un quadrilobe. Au-dessous, deux aigles et du feuillage; en haut, deux grues, entrelacs de style irlandais; p. 94 : le veau de saint Luc, au-dessous deux lions, en haut deux coqs; p. 144 : l'aigle de saint Jean, deux oiseaux en bas et deux en haut. — S. Berger, *op. cit.*, p. 57, 419.

50. *GANNAT*. J. Bonneton, *Études sur les manuscrits des X et XI^e siècles. Notice sur le livre des Évangiles appartenant à l'église Saint-Croix de Gannat* [ivoire carolingien] dans *Bulletin de la Société d'émulation du département de l'Allier* 1866-1867, t. X, p. 237, 2 pl.

51. *GENÈVE, Bibliothèque publique*, n. *6*, 0 m. 285 × 0 m. 205, de 238 feuillets, dont une garde en tête, qui est un fragment de lectionnaire, du IX^e siècle environ. Pages de 21 lignes; très belles grandes initiales à entrelacs très développés irlandais; quelques initiales sont entourées d'un pointillé, fol. 2: *ovum opus;* fol. 9-15 v°, canons en couleurs très vives, VIII-IX^e siècle. — J. Senebier, *Catalogue raisonné des manuscrits conservés dans la bibl. de la ville et république de Genève*, 1779, p. 63; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 57, 383.

52. *HOLKHAM HALL* (Norfolk), *Bibliothèque de lord Leicester*, n. *17*, 0 m. 215 × 0 m. 30, à colonnes; fol. 7, canons (avec quelques notes tironiennes); fol. 18 r° dans un encadrement formé d'entrelacs blancs, verts, jaunes et rouge brique sur fond noir, on lit en onciales blan-

ches sur fond pourpré : *In ecclesiis benedicite D(eu)m D(omi)n(u)m de fontibus Israhel; manda D(eu)s virtutem tuam confirma D(eu)s hoc quod operatus est in nobis. Beati quorum remisse sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir qui non imputavit D(omi)n(u)s peccatu(m) nec e(st) in ore eius Do(m)i(n)us. Interpr(etatio) de sing(u)l(is) Evang(e)l(istis). Matheus homo du(m) adsumitur. Marc(us) leo du(m) regnat. Luc(as) vitul(us) du(m) immolatur. Joh(annes) aquila du(m) ad sede(m) patris revertit.* Les fol. 18 v°, 71 r°, 107 r°, qui précèdent les évangiles de Matthieu, Marc et Luc, sont blancs, ils avaient probablement été destinés à recevoir les images des évangélistes. L'écriture est bonne, l'ornementation médiocre, elle s'inspire d'un volume de Reichenau. Le manuscrit a été exécuté à Schuttern, sur ordre de l'abbé Bertrich, par le moine Liutherius, au début du IX^e^ siècle. — L. Dorez, *Évangéliaire exécuté à l'abbaye de Schuttern (VIII-IX^e^ siècle)*, dans *Mélanges offerts à M. Émile Châtelain*, in-8°, Paris, 1910, p. 293, 2 pl.

53. *KARLSRUHE. Bibliothèque grand-ducale.* Fonds de Reichenau, n. *211*, 0 m. 245 × 0 m. 160, cahiers de 10 feuillets. IX^e^ siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 56, 383.

54. *KREMSMUNSTER.* Évangéliaire, version Vulgate. — J. von Arneth, *Ueber das Evangeliarium Karls des Grossen*, dans *Denkschrift der k. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Klasse*, Wien, 1864, t. XIII, p. 107, 113; Th. Sickel, *Monumenta graphica medii ævi VIII*, pl. VIII; *Illustrierter Katalog der Ausstellung kirchlicher Kunstgegenstände*, dans *Kais. kön. österr. Museum für Kunst und Industrie*, Wien, 1887, n. 1; W. Weissbrodt, *De codice Cremifanensi millenario et de fragmentis evangeliorum Vindobonensibus, n° 383* (Salisb., 400), *Norimbergensibus N. 27932 commentatio, Particula I* (Braunsberger Progr., 1883), p. 3; *Particula II* (1890), p. 10; K. Menzel, P. Corssen, H. Janitschek, *Die Trierer Adahandschrift*, Leipzig, 1889, p. 103 sq., pl. XXXVII, XXXVIII. Initiale, p. 108; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 658; S. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in Mittelalter*, p. 96, 159 sq., 331 sq.

55. *LA HAYE, Bibl. royale.* Évangéliaire (*olim* : abbaye d'Egmont). — Henrik van Wyn, *Huiszittend Leeven bevattende eenige Mengelstoffen over afzonderlijke en, voorheen, weinig of niet bewerkte Onderwerpen, betreklijk tot de Letter, — historie en oudheidkunde van Nederland*, in-8°, Amsterdam, 1801-1812, t. II; C. Vosmaer, *Over Kunst. Schetsen en studien*, in-8°, Leiden, 1882; L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras*, 1888, p. 13, n. VI.

56. *LAON. Bibliothèque publique*, n. *68*, de 223 feuillets. — E. Fleury, *Les manuscrits à miniatures de la bibliothèque de Laon*, 1863, t. I, p. 38-49, pl. 4-8.

57. *LEYDE, lat. 48.* Évangéliaire. — L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras*, 1888, p. 13, n. V.

58. *LICHFIELD*, cathédrale. *Book of St. Chad* ou *codex S. Ceaddæ* provenant de Llandaff (Galles), VIII^e^-IX^e^ siècle; Westwood, *Pal. sacra*, pl. XXIII; *Palæog. Soc.*, pl. XX-XXII, XXXV, Bradshaw, *Collected papers*, 1889, p. 458.

59. *LIÈGE.* Évangéliaire de Notker. *Bibl. de l'Ecole des chartes*, 1856, t. XVII, p. 394.

60. *LILLE.* — Ch. de Linas, *Notice sur un évangéliaire manuscrit de la bibliothèque de Lille*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1857.

61. *LONDRES, Musée Britannique*, bibliothèque Cottonienne, *Nero D. IV. Book of Lindisfarne* ou Évangiles de saint Cuthbert, 0 m. 335 × 0 m. 255, de 259 feuillets à 2 colonnes de 24 lignes, écriture anglo-saxonne, glose saxonne partout. Fol. 259, note relative à Ælfrith, évêque de Lindisfarne (698-721), à Ethilwald (724-746), à l'anachorète Billfriht, qui a fait la couverture, et au prêtre Aldred, qui a ajouté la glose : *hoc evangelium Deo et Cythberhto construxerunt.* Au fol. 24 et plus loin, en tête de chaque évangile, on lit un texte liturgique : *Pridu* (sic) *natale Domini...* C'est un des monuments les plus parfaits et les plus précieux de l'enluminure. — Le texte latin et saxon a été publié de 1854 à 1865, par Stevenson et Waring, et en 2^e^ édition, 1887, par W. W. Skeat; Westwood, *Paleogr. sacra*, pl. XLV; *Anglo-saxon mss*, pl. XII, XIII; M. D. Wyatt, *The art of illuminating*, 1860, pl. V; *Palæographical Society*, pl. III-VI et XXII; Thompson, pl. VIII-XI; *The book of Deer*, pl. XXXV; W. de Gray Birch, *Cartul. saxon.*, 1885, t. II, p. 306; G. Morin, *La liturgie de Naples au temps de saint Grégoire*, dans *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 481; *Liber comicus*, dans *Anecdota Maredsolana*, 1893, t. I, p. 426; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 39, 385,; F. H. Robinson, *Celtic illuminative art in the Gospel books of Durrow, Lindisfarne and Kells*, in-4° Dublin, 1908; L. Delisle, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI, p. 317-318; *Catal. of anc. mss in the Brit. Mus*, part. II, latin, 1884, pl. IX-XI.

62. *LONDRES, Musée Britannique*, bibliothèque Cottonienne, *Otho C. V.*, fragments des évangiles, 64 feuillets, au moins 18 lignes à la page; fol. 27 : belle figure du lion de saint Marc; écriture saxonne, VIII^e^ siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 385.

63. *LONDRES, Musée Britannique.* Vieux fonds royal, *I. A. XVIII.* Évangiles dits d'Æthelstan, 0 m. 26 × 0 m. 185, de 199 feuillets, y compris trois gardes. Origine inconnue. On l'appelle ms. d'Æthelstan parce qu'une note d'une écriture saxonne, qui est peut-être du XII^e^ siècle, dit que ce roi, qui régna de 925 à 940, l'a donné à l'église de Saint-Augustin de Cantorbéry. Le manuscrit paraît écrit entre le IX^e^ et le X^e^ siècle (d'après L. Delisle, première moitié du X^e^), sur le continent, néanmoins son texte est mêlé d'irlandais et présente une ressemblance particulière avec le groupe des manuscrits de Tours. Le ms. s'arrête au feuillet 192. Les leçons sont toutes précédées des mots : *In illo tempore.* Les feuillets 193-199 appartiennent à un autre manuscrit au moins aussi ancien. — Thompson, *Catal.*, p. 37; S. Berger, *op. cit.*, p. 49, 386.

64. *LONDRES, Musée Britannique.* Vieux fonds royal, *I, B. VII*; 0 m. 28 × 0 m. 215, de 155 feuillets de 27 à 30 lignes longues. Écriture saxonne du IX^e^ siècle; au fol. 15, *Æthelstan cyng.* Ce manuscrit donne l'énumération d'un certain nombre de fêtes ou de cérémonies pendant lesquelles on lisait des leçons de cet évangile. Ce texte liturgique n'est autre chose que le calendrier de l'église à laquelle appartenait le manuscrit primitif, celui sur lequel celui-ci et le *Book of Lindisfarne* ont été copiés. Or, parmi le très petit nombre de fêtes des saints, nous trouvons la fête de saint Janvier, précédée du jeûne de la veille, et la fête de saint Vit; nous voyons la dédicace d'une église : *In dedicatione basilicæ Stephani.* Or chacun sait que saint Janvier est le grand saint local de Naples; saint Vit y fut honoré avant d'être transporté à Saint-Denis et de là à Prague, et la cathédrale de Naples s'appelait *basilica Stephani* ou la *Stephania*, en l'honneur de son deuxième fondateur, l'évêque Étienne I^er^, vivant après l'an 500. Nous avons un autre calendrier ancien du diocèse de Naples, et il concorde de tous points avec notre texte liturgique. Celui-ci est donc bien napolitain. — G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 482; *Liber comicus*, p. 426; S. Berger, *op. cit.*, p. 39, 43, 386.

65. *LONDRES, Musée Britannique.* Vieux fonds royal, *I. D. III*, 0 m. 325 × 0 m. 21, de 166 feuillets, de 24 à 27 lignes longues. Plusieurs mains, X^e^ siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 43, 386.

66. *Londres, Musée Britannique.* Vieux fonds royal *I. E. VI*, 0 m. 475 × 0 m. 35, de 77 feuillets, plus trois gardes, deux colonnes de 42 lignes. Plusieurs feuillets sont écrits en or et en argent sur pourpre, les images des évangélistes sont également sur pourpre, canons admirables avec entrelacs, écriture saxonne du VIIIe siècle. Ce manuscrit est désigné sous le nom de *Biblia Gregoriana*, chef-d'œuvre de la calligraphie et de l'art saxons. On suppose qu'il a fait partie d'une bible complète, car il s'est conservé une numérotation des cahiers, datant, il est vrai, du XIIIe siècle seulement, dans laquelle le folio 12 porte la cote du cahier LXXX. — Westwood, dans *The archæological journal*, t. X, p. 277 et 292; *Palæogr. sacra*, pl. XXI; *Anglo-saxon mss*, pl. XIV, XV; *Palæographical Society*, pl. VII; Thompson, *Catal.*, pl. XVII, XVIII; S. Berger, *op. cit.*, p. 35, 386.

67. *Londres, Harley 1023.* Évangéliaire, 0 m. 20 × 0 m. 15, de 88 feuillets à 28 lignes longues. Écriture irlandaise. XIIIe siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 44.

68. *Londres, Harley 1775.* Évangéliaire, version Vulgate VIe-VIIe siècle (*olim* : cabinet du cardinal Mazarin, puis *Par. Reg. 4582*, volé par Jean Aymon). — Th. Astle, *The origin*, pl. XI, p. 84; *A catalogue of the Harleian manuscripts in the British Museum*, 1808, t. II, p. 222-225, avec un spécimen; *The palæographical*, pl. 16; *Catalogue of the ancient manuscripts*, 1884, t. II, p. 14 sq., pl. 3; Westcott, *Vulgate*, pl. I, n. 1; W. Smith's, *Dictionary of the Bible*, Boston, 1885, t. IV; Wordsworth et White, *Novum Testamentum*, p. XIV, p. 705; W. A. Copinger, *The Bible and its transmission*, in-8°, London, 1897, pl. XII; F. G. Kenyon, *Facsimiles of biblical manuscripts in the British Museum*, in-4°, London, 1900, pl. IX; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 630; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 287, 387; L. Delisle, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI, p. 316. F. de Mély, *Un manuscrit de la bibliothèque Harleyenne*, dans *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, 1889, t. IX, p 379.

69. *Londres, Harley 1802.* Évangéliaire, 0 m. 165 × 0 m. 125, de 156 feuillets de 25 à 30 lignes longues. Curieuses initiales irlandaises. Figures très grossières. Fol. 158 v° : *Oroit do Maelbrigte Hua Maelvanaig, qui scribsit hunc librum i[d est] in n'Ardmacha*, etc. Copié en 1138 par A. Maelbrighte Hua Maelvanaig à Armagh, puisque la note de la page 127 date ce volume de « la deuxième année après le grand orage » qui eut lieu, d'après les *Annales des quatre Maîtres*, en 1137. Volé par J. Aymon à la Bibliothèque du roi — Richard Simon, *Bibliothèque critique*, 1708, t. I, p. 271; J. Toland, *Nazarenus*, London, 1718, lettre II; W. Reeves, dans *Proceedings of roy. i. Acad.*, 1851, t. V, p. 45; Gilbert, pl. XL-XLIII; *Palæographical Society*, pl. CCXII; Wh. Stokes, dans *The Academy*, 1887, n. 784; *Recueil de fac-similés à l'usage de l'École des chartes*, n. 351; S. Berger, *op. cit.*, p. 44, 387.

70. *Londres, Harley 2788.* Évangéliaire, version Vulgate. — *A catalogue of the Harleian manuscripts*, t. II, p. 711; H. N. Humphreys, *The illuminated books of the middle ages*, London, 1849, p. 3 sq., pl. 2-4; G. F. Waagen, *Treasures of art in Great Britain*, I, London, 1854, p. 104; *Catalogue of the ancient manuscripts*, II, p. 22-24, pl. 39-41; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 255, 267, 274, 356, 387; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 644; G. F. Warner, *Illuminated manuscripts in the British Museum*, London, 1903, séries I-IV, p. III, et série IV, pl. 2 et 3; L. Delisle, dans *Bibl. de l'École des chartes*, t. XLVI, p. 319; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 86, pl. XXVI-XXVIII.

71. *Londres, Musée Britannique, Harley 2790*, 0 m. 32 × 0 m. 22, de 271 feuillets, provient de Nevers, donné à la cathédrale de Saint-Cyr par l'évêque Hériman (841-860). Dans l'arcade des canons du fol. 23 se lit le nom de Gédéon, le peintre. Écriture du IXe siècle, grosse minuscule. Les deux premiers feuillets de saint Matthieu, ainsi que les arguments des autres évangiles, sont écrits en une semi-onciale à laquelle il manque les N onciaux et qui pourrait être considérée comme une imitation de l'écriture de Tours, si ce n'en était plutôt une forme encore imparfaite. — Thompson, *Catal.*, pl. XLIV; L. Delisle, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XLVI, p. 328; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 38; S. Berger, *op. cit.*, p. 223, 254, 255, 258, 388.

72. *Londres, Musée Britannique, Harley 2797*, 0 m. 26 × 0 m. 20, de 175 feuillets à 25 lignes longues. Écrit entièrement en minuscule d'or. Fol. 163 : *Incipiunt capitulare evangeliorum de anni circulo*, publié par le P. J. Fronteau; 2e moitié du IXe siècle, *olim* Sainte-Geneviève à Paris. — J. Fronto, *Kalendarium romanum nongentis annis antiquius*, in-8°, 1652; Thompson, *Catal.*, p. 28; L. Delisle, dans *Bibl. École des chart.*, t. XLVI, p. 324; S. Berger, *op. cit.*, p. 276, 388.

73. *Londres, Musée Britannique*, Egerton, *609*. 0 m. 305 × 0 m. 22, de 102 feuillets de 28 à 30 lignes longues, dérobé à Marmoutier. L'ornementation est évidemment irlandaise, mais l'écriture ne semble avoir rien d'irlandais, c'est une minuscule très nette, IXe siècle. Canons grossièrement exécutés; fol. 8 : saint Matthieu, monogramme saxon à entrelacs, avec têtes d'oiseaux; fol. 45 v° : saint Marc, hideux, robe faite d'entrelacs; fol. 78 v° : saint Jean, non moins laid. — *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 109, 134, 342, pl. XXXIX; Thompson, *Catal.*, p. 30; Delisle, dans *Notices et extraits*, t. XXXI *a*, p. 178; S. Berger, *op. cit.*, p. 47, 388.

74. *Londres, Add. 5463.* Évangéliaire, version Vulgate, 0 m. 35 × 0 m. 285, 240 feuillets; écrit entre entre 739 et 760, par ordre d'Aton, dans le monastère de Saint-Vincent du Volturne; ceci est contesté par S. Berger. On lit fol. 299 v°, en lignes alternativement rouges et noires : *Preceplo pii patris Atoni obtemperans, exiguus monachus Lupus beati Hieronimi labore translatum evangeliorum scribsi librum*, etc. D'autre part, on voit au fol. 76 v°, d'une écriture plus ou moins lombarde qui paraît du XIIe siècle, un *Ventarius librorum hujus ecclesie sancti Petri monasterii de Benevento.* Il est donc probable que le manuscrit a été au XIIe siècle à Bénévent. Mais la conclusion qui fait d'Aton un abbé du duché de Bénévent paraît ne reposer sur rien. — *The palæographical Society*, pl. 236; Westcott, *Vulgate*, pl. I, n. 2; W. Smith's, *Dictionary of the Bible*, Boston, 1885, t. IV; *Catalogue of the ancient manuscripts*, t. II, p. 18 sq., pl. 7; S. Berger, *op. cit.*, p. 91, 389.

75. *Londres, Addit. 9381.* Évangiles de St. Petroc's, 0 m. 26 × 0 m. 175, de 141 feuillets plus les gardes, 30 lignes longues. Vient de Saint-Petroc, à Bodmin, Cornouailles, Xe siècle environ. Interpolations liturgiques : *In illo tempore.* Au début et à la fin, notes relatives à l'affranchissement des serfs des paroissiens de Saint-Petroc; fol. 108 v°, figure grossière, composée de cinq cercles, la figure du Christ occupait peut-être celui du milieu, celles des évangélistes sont dans les autres; fol. 133 : *capitulare evangeliorum*, écriture minuscule. — Thompson, *Cat.*, p. 34; Bradshaw, *Collected papers*, 1889, p. 486; S. Berger, *op. cit.*, p. 389.

76. *Londres, Addit. 11848*; 0 m. 30 × 0 m. 235, de 219 feuillets à 23 lignes longues; *olim* Saint-Corneille de Compiègne; fol. 206 v° : *capitulare evangeliorum.* Décoration lourde, on y voit des entrelacs. Les canons des évangiles sont dans le genre des mss de Tours, ils sont accompagnés d'arbres et d'oiseaux. Les figures des évangélistes sont laides; au-dessus

de leurs têtes, on voit écrit en or, sur des bandes de pourpre, les vers bien connus : *Hoc Mattheus agens...* En plusieurs endroits, belle et grosse semi-onciale de Tours. — Thompson, *Cat.*, p. 26; S. Berger, *op. cit.*, p. 250, 255 *bis*, 258, 390.

77. *Londres Addit. 11849*, 0 m. 22 × 0 m. 18, de 183 feuillets à 25 lignes longues, écrit à Tours. Les préliminaires jusqu'à l'argument de saint Matthieu sont écrits en une jolie petite semi-onciale, la première ligne des paragraphes est également en semi-onciale. Les canons des évangiles sont dans le style de Tours. — Thompson, *Catal.*, p. 31; S. Berger, *op. cit.*, p. 253, 255, 258, 390.

78. *Londres, Lambeth Palace*, 0 m. 160 × 0 m. 110, de 216 feuillets écrits de 20 à 25 lignes longues, fol; 1 v° : image grossière des quatre évangélistes; fol. 3 v° : *Mælelbritus Mac-Durnain istum textum per triquadrum Deo digne dogmatizat † Ast Æthelstanus Anglosaxona rex et rector Doruvernensi metropoli dat per evum 20 ; Chnud rex Anglie dedit ecclesie Christi brachium S. Bartholomei* (droits de l'église de Cantorbéry sur Sandwich). Peintures disgracieuses, écriture fine, irlandaise, du x^e^ siècle. On a intercalé quatre peintures du xiii^e^ siècle représentant la Passion. — Westwood, *Pal. sacra*, pl. xiii-xv; *Anglo-saxon mss*, pl. xxii; Gilbert, pl. xxi; d'Arbois, p. xcvii; S. Berger, *op. cit.*, p. 43, 390.

79. *Lyon, Bibl. de la ville*, n. *357*; 0 m. 28 × 0 m. 20, de 239 feuillets de 21 à 22 lignes longues; à la fin : *capitulare evangeliorum.* — L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 60, 61, pl. ix, x; *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras*, p. 13, n. iii; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 96; S. Berger, *op. cit.*, p. 255, 284, 391.

80. *Maeseyck. Evangeliorum liber*, un vol. in-4°, copie transcrite avant 750 par les deux sœurs, Harlinde et Relinde, fondatrice du monastère d'Alden-Eyck (Maeseyck). Ce livre contient les plus anciens spécimens d'écriture et de peinture que l'on puisse avec certitude attribuer à la Belgique. Vélin. Église de Maeseyck (*Catalogue officiel de l'exposition de Liége*, 1881). Sur un phylactère de parchemin ajouté au xv^e^ siècle sur une broderie conservée dans la même église, on lit : *Hanc casulam texuerunt sanctæ virgines Harlindis et Relindis abbatisse; consecravit sanctus Theodardus episcopus Leodiensis; celebrarunt S. Willibrordus episcopus Ultrajectensis et S. Bonifatius episcopus Mogontinus.* S. Théodard occupa le siège de Tongres de 653 à 656, il faudrait donc reculer les deux abbesses d'Alden-Eyck et leur évangéliaire aux environs de 650. Cette Relindis nous est peut-être connue par un autre monument, la châsse d'Agaune (voir *Dictionn.*, t. i, col. 870, fig. 193), dont le revers porte cette dédicace : *Tenderigus presbiter in honure sci Mauricii fieri jussit, amen. Nordoalus et Rihlindis ordenarunt fabricare. Undiho et Ello ficerunt.* Nordwald était quelque moine et Rihlindis ou Relindis une nonne qui dessinèrent la châsse à exécuter et commandée par Thierry. Le sens du verbe *ordinare* (arranger, disposer) a par lui-même une précision suffisante. Le nombre des religieuses sachant dessiner n'était sans doute pas bien considérable à l'époque mérovingienne, pas assez considérable en tout cas pour laisser supposer que deux dessinatrices portassent ce nom peu fréquent de Relinde (invoquée dans certains diocèses belges sous le vocable de sainte Reynelde). — Ch. de Linas, *L'art et l'industrie d'autrefois dans les régions de la Meuse belge. Souvenirs de l'exposition rétrospective de Liége en 1881*, in-8°, Paris, 1883, p. 118-121; D. de Bruyne, *L'évangéliaire du viii^e^ siècle, conservé à Maeseyck*, dans *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liége*, 1909, t. xvii, p. 385-392.

81. *Mayhingen, Bibl. Œttingen, olim* Saint-Arnould à Metz. Paraît être du viii^e^ siècle. A la dernière page on lit en acrostiche : *Laurentius vivat senis*; ce Laurentius est le scribe du célèbre martyrologe d'Echternach qui vivait au commencement du viii^e^ siècle. Belles initiales avec entrelacs et têtes d'animaux. — W. Wattenbach, *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, 1869, col. 289; traduit dans la *Revue celtique*, 1870, t. i, p. 27; le même, dans *Neues Archiv*, 1887, t. xii, p. 234; A. Essenwein, *Kunst und Kulturgeschichtl. Denkmäle des German. nat. Museum*, Leipzig, 1877, pl. iii; S. Berger, *op. cit.*, p. 52, 393.

82. *Milan, Ambr. C. 39 i.* Évangéliaire (*olim :* Bobbio). — [G. Bugati], *Memorie storico critiche intorno le reliquie ed il culto di S. Celso martire*, in-4°, Milano, 1782, p. 90; Wordsworth et White, *Novum Testamentum*, p. 13; E. Chatelain, *Uncialis scriptura*, pl. xvii, n. 2, p. 34 sq., 178.

83. *Milan, Ambr., I. 61. sup.*, 0 m. 225 × 0 m. 17, de 92 feuillets à 39 lignes longues non réglées. Semi-onciale irlandaise paraissant du viii^e^ siècle. Notes en cursive mérovingienne; fol. 89 (minuscule) : *Deo semper gratias. Amen.* Les fol. 90 et 91 sont palimpsestes; fol. 92, trois chartes de Bobbio, de l'an 1210. — S. Berger, *op. cit.*, p. 58, 394.

84. *Mont-Cassin, Archives*, non coté. Évangéliaire pourpré. Luc et Jean (*olim* : Sarezzano). — G. Amelli, *Un antichissimo codice biblico latino purpureo conservato nella chiesa di Sarezzano presso Tortona*, Milano, 1872, et dans *Bollettino della società per gli studi di storia economica ed arte del Tortonese*, 1904, fasc. 3, p. 33 sq.; E. Monaci, dans *Arch. pal. ital.*, t. iii, pl. 22; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 608; M. Terragni, *Il codice biblico di Sarezzano e le sue vicende*, dans *Rivista di storia, arte, archeologia della provincia di Alessandria*, 1904, t. xiii, p. 117 sq.; C. Cipolla, *Codici Bobbiesi*, pl. xvi-xviii, p. 71-73.

85. *Munich, lat. 6224, Valeriani evangelia versionis antiquæ (olim* : Freising). — J.-B. Silvestre, *Paléographie universelle*, in-fol., Paris, 1839-1841, pl. ccxi, et n^2^; C. Tischendorf, *Neue Arbeiten ueber theologische, besonders biblische Schriftdenkmale zu München, St. Gallen und Zürich*, dans *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, 1857, t. viii, p. 55 sq.; *Catalogus codicum latinorum Bibliothecæ Regiæ Monacensis*, t. iii, part 3. (1873), p. 74 sq.; H. J. White, *Gospels from the Munich Ms (q.) now numbered lat. 6224 in the Royal Library at Munich*, dans *Old-latin biblical texts*, t. iii, 1888, avec une pl.; A. Chroust, *Monum. palæogr.*, pl. vi, n. 2; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 607.

86. *Munich, Clm. 4451, Cimelie 56.* Évangiles de Bamberg, 0 m. 305 × 0 m. 21, de 155 feuillets écrits sur 28 lignes, fol. 142 : *capitulare evangeliorum*, ix^e^ siècle.

87. *Munich, Univ. Ms. 29.* Évangéliaire, version Vulgate (*olim* : Ingolstadt). — S. Seemiller, *De antiquissimo codice manuscripto latinam quatuor evangeliorum versionem complectens et in bibliotheca academie Ingolstadiensis adservato*, etc., Ingolstadt, 1784; E. von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata*, Leipzig, 1894, p. 7-17, 137 sq. et deux pl.; G. Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei*, p. 7, 17; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 630.

88. *Munich, Clm. 14000, cimelie 55*, « Évangiles de Saint-Emmeran ». Voir *Dictionn.*, t. iii, col. 847-856, fig. 2653-2654.

89. *Munich, lat. 19101.* Évangéliaire, version Vulgate (*olim* : Tegernsee). — *Catalogus codicum latinorum bibliothecæ regiæ Monacensis*, t. iv, part. 3, p. 231.

90. *Munich, lat. 27270.* Fragments d'évangéliaire retirés de couvertures, 0 m. 35 × 0 m. 255, de 51 feuillets à 2 col. de 23 lign.; grosse onciale artificielle

paraissant du VIIIe siècle; initiales à entrelacs en partie pisciformes. Les fol. 50, 51 se distinguent du reste par le style et la couleur (*olim* : Freisingen). — E. Wölfflin, *A. Baumeisters Denkmäler des klassischen Altertums*, t. II, fig. 1330; M. Zucker, *Fragmente zweier karolingischer Evangeliarien in Nürnberg und München und der Codex millenarius in Kremsmünster*, dans *Repertorium der Kunstwissenschaft*, 1892, t. XV, p. 26-36, 434 sq.; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 355 sq., 396; *Allgemeine Zeitung* (de Munich), *Wiss. Beilage*, vom 15 Oktober 1907.

91. *MUNICH, lat. 29155 a* et *c*. Fragments des évangiles de Marc et de Luc (*olim* : Saint-Pierre de Salzbourg).

92. *MUNICH*, lat. *29155 b*. Deux feuillets doubles des évangiles de Jean et de Luc.

93. *MUNICH, lat. 29155 d*. Fragments d'un évangile de Jean.

94. *NANCY, Trésor de la cathédrale*, 0 m. 305 × 0 m. 22, de 227 feuillets. Évangiles de saint Gauzelin. Un des plus beaux manuscrits qui aient jamais été écrits. Les quatre premières pages forment un cahier à part; elles sont écrites en capitale rustique, en blanc sur pourpre foncé, dans un cadre de couleur pourpre bleuâtre, jaune et rouge, fleuronné aux coins. Fol. 1, autour d'une figure représentant une sorte de coffre, peut-être l'enveloppe d'un livre :

Hic liber est vitæ, hic fons et origo librorum
Unde fluit quicquid q[uisqu]is in orbe sapit.

Fol. 1 v° et 2 : *Similitudo hominis in eis*, huit distiques. — Fol. 2 v°, le chrisme entre quatre figures paraissant représenter des livres (la lettre L se lit sur celle de droite en haut) :

Quatluor hic rutilant uno de fonte fluentes.

Fol. 3 v°, argent sur deux bandes de pourpre :

Quatluor hic rutilant uno de fonte fluentes
Matthei, Marci, Lucæ libri atque Johannes.

Au milieu, dans un losange or et noir, fleuronné aux coins, l'Agneau (en or teinté de rouge) avec le nimbe croisé et les instruments de la Passion, entouré d'un cercle d'argent. A l'entour, les figures des quatre animaux. Aux angles, en dehors, les figures des quatre grands prophètes; deux séraphins aux angles de droite et de gauche du losange. Cette peinture est dans le style de la « première bible de Charles le Chauve ». — Fol. 9-12, canons. Les ornements sont dans le style des manuscrits de Tours; fol. 18 v°, à l'intérieur d'un cadre vert et pourpre, dans une auréole verte, Matthieu, très petit, assis, et l'ange en haut. Entre les deux :

Hoc Mattheus agens hominem generaliter implet.

Sur les deux côtés, deux arbres. En haut et en bas, en capitale rustique d'or, cinq vers alexandrins :

Mattheus ex sacro totus spiramine fretus...

Au milieu de l'argument de saint Marc, on voit un double feuillet pourpré cousu après coup au milieu du cahier. On y lit en blanc les mots : *Quatluor facies uni et quatluor pennæ uni*, suivis de huit distiques :

Matthei, Marci, Lucæ sanctique Johannis
Nos cogit scema plura thalia loqui...

Explicuerunt versus in sanctum evangelium Marci feliciter ΑΡΝΑΛΔΩ ΙΟΒΗΝΘΗ...

L'onciale de l'école de Tours, successivement d'or, d'argent, rouge et noire, apparaît dans les préliminaires des évangiles; la semi-onciale de Tours, très grande et très belle, se voit en or, dans la préface de saint Jérôme, en noir dans l'épître à Carpien qui suit les canons, et dans les arguments des Évangiles. Le texte en minuscule ordinaire de Tours. Pas de divisions, les chapitres sont marqués en marge de la 1re main. Les sommaires sont les mêmes qu'on voit ordinairement dans les mss de Tours. Ce ms. aurait appartenu à saint Gauzelin, évêque de Toul (922-962); sur le scribe Arnaud, voir S. Berger, p. 249. — A. Digot, *Notice sur l'évangéliaire, le calice et la patène de saint Gozlin, évêque de Toul*, dans *Bulletin monumental* 1846, t. XII, p. 507; A. Digot, *Notice sur l'évangéliaire, le calice et la patène de saint Gauzlin, évêque de Toul († 962)*, dans *Bulletin de la Société d'archéologie lorraine*, 1851, t. II, p. 3, fig.; A. Darcel, *L'évangéliaire de saint Gauzlin*, dans *Bulletin monumental*, 1875, t. XLI, p. 583; E. Auguin, *Monographie de la cathédrale de Nancy*, in-4°, Nancy, 1882, p. 284, 309, pl. I, XII-XVI; A. Darcel, *Exposition rétrospective de l'art français au Trocadéro*, 1890, p. 13; S. Berger, *op. cit.*, p. 247-249, 255, 258, 396.

95. *NOYON*, cathédrale, 0 m. 25 × 0 m. 20, écrit à pleine page, en minuscule. Ce volume a été l'objet et la victime d'une description en style romantique, par M. E. Muller, d'où il n'y a rien à tirer. D'après les croquis qui accompagnent ce galimatias, c'est un évangéliaire de la fin du IXe siècle; il s'ouvre par des canons, contient les figures des quatre évangélistes avec leurs symboles. Le début de chaque livre est en majuscule. Le texte des deux généalogies est surmonté de neumes. Le volume a appartenu à l'abbaye de Morienval. Reliure ornée. — E. Muller, *Évangéliaire de la cathédrale de Noyon*, dans *Congrès des Sociétés savantes*, 1868, dans *Comité archéologique de Noyon* 1868, t. III, p. 344-348; 1872, t. IV, p. 309; *Evangéliaire de la cathédrale de Noyon*, in-8°, Noyon, 1872; tirage à part du *Comité archéologique de Noyon. Comptes rendus et mémoires lus aux séances*, 1872, t. IV, p. 309-333 et 8 pl.; Em. Molinier, *L'Évangéliaire de l'abbaye de Morienval, conservé à la cathédrale de Noyon*, dans *Fondation Piot, Monuments et Mémoires* 1895, t. II, p. 215-226, pl. XXVI et XXVII (n'étudie que la couverture); A. Bouillet, *L'art religieux et l'exposition rétrospective du Petit Palais en 1900*, dans *Bulletin monumental*, 1901, t. LXV, p. 138; A. Boinet, *L'évangéliaire de Morienval à la cathédrale de Noyon*, dans *Congrès archéologique de France*, 1905, t. LXXII, p. 637-650; E. Muller, *Quelques remarques sur l'évangéliaire de la cathédrale de Noyon, au point de vue de la paléographie et de la déclamation liturgique*, dans *Comité archéologique et historique de Noyon. Comptes rendus et mémoires lus aux séances*, 1904, t. XIX, p. 239-246.

93. *NUREMBERG.* Musée germanique, *27932* (et bibliothèque Pierpont Morgan, appendice I; *olim* : Libri, *16387*). Fragments d'évangéliaire (*olim*, Nuremberg, chez la famille de Kress). — [G. Libri] *Catalogue de la partie réservée de la collection Libri*, 1862, p. 45; *Monuments inédits, ou peu connus, faisant partie du cabinet de Guillaume Libri*, in-4° London, 1862, pl. LVIII (et III); W. Wattenbach, *Bruchstück einer Evangelienhandschrift des VI Jahrhunderts im germanischen Museum*, dans *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, 1873, p. 301 sq.; B. Dombart, *Ueber den Codex Norimbergensis*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1881, t. XXIV, p. 455-481, 511 sq.; M. Zucker, *Welcher Zeit gehören die lateinischen Evangelienfragmente des Germanischen Museums an?* dans *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, 1882, p. 33-43; W. Weissbrodt, *De codice Cremifanensi millenario et de fragmentis evangeliorum Vindobonensibus, n. 383* (Salisb., 400) *Norimbergensibus n. 27932 commentatio*, pars I, Braunsberg, 1887, p. 4-17; M. Zucker, *Fragmente zweier karolingischer Evangeliarien in Nürnberg und München und der Codex millenarius in Kremsmünster*, dans *Repertorium der*

Kunstwissenschaft, 1892, t. XV, p. 26-36, 434 sq.; [M. R. James], *Catalogue of manuscripts and early printed books... now forming portion of the library of J. Pierpont Morgan*. Manuscripts, London, 1906, p. 179-184.

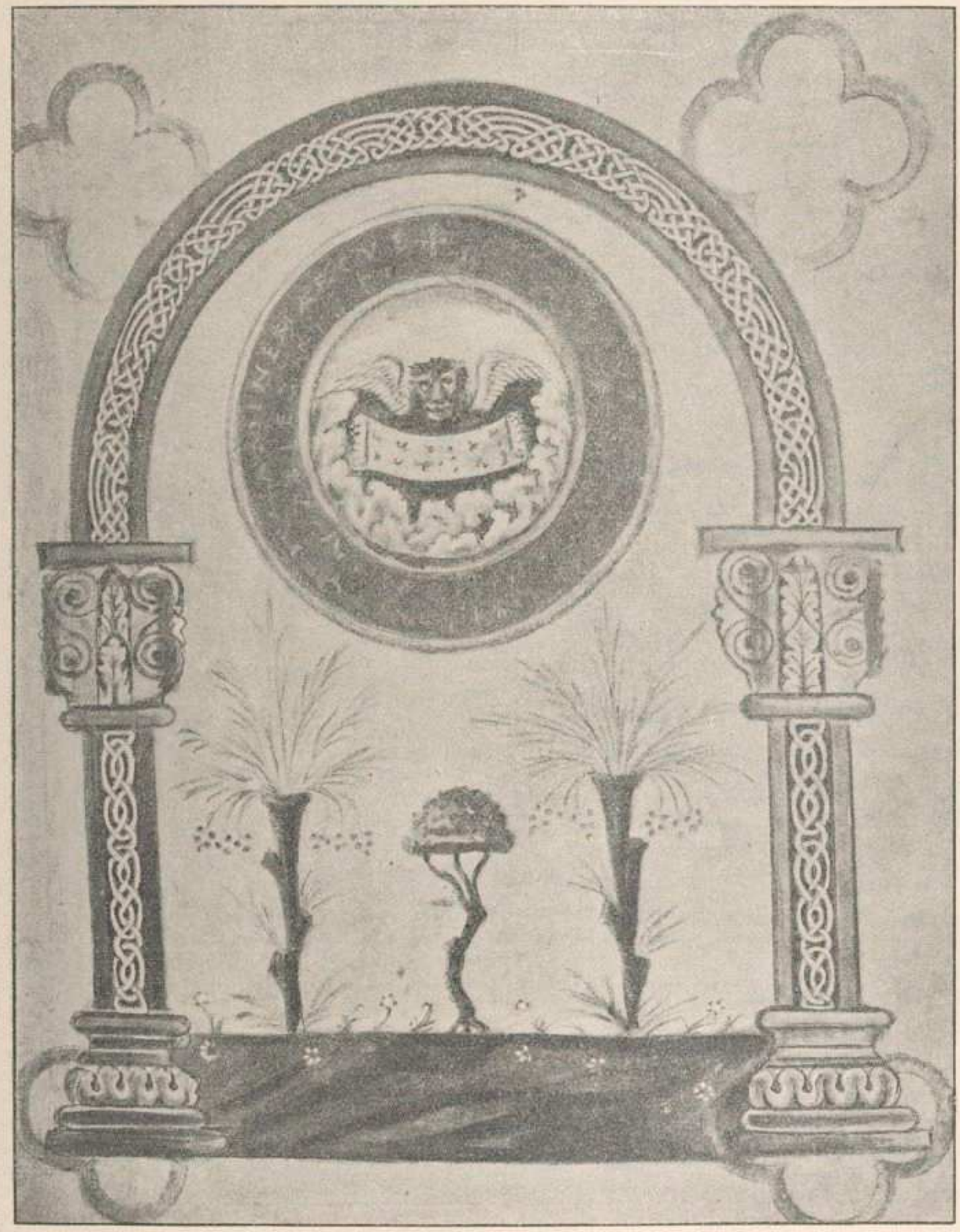
97. *ŒTTINGEN*. — Wattembach, *Sur un évangéliaire à miniatures d'origine irlandaise dans la bibliothèque princière d'Œttingen-Wallerstein*, dans *Revue celtique*, 1870, t. I, p. 27-31.

98. *OSWEGO* (État de New-York). Th. Irwin's library, Évangéliaire de Hamilton, *251*. Sur la garde : « Douglas et Lyderdale, 1300. Londini, 1747. » 0 m. 37 × 0 m. 27, à deux colonnes de 30 lignes; hauteur de la colonne : 272 mm., largeur : 70 sans les initiales; entre-deux : 36 mm., de 144 feuillets, parchemin épais, teint en pourpre de diverses nuances. L'écriture est une belle onciale d'or. Les initiales de chaque section sont placées dans le cadre de la colonne. Lorsque le rejet n'est que d'un mot, à la fin d'une section, il est pris sur la ligne suivante, sans alinéa: la première ligne des sections envoie souvent un rejet sur le blanc de la ligne qui précède. On voit, à la fin des lignes, un trait sur la lettre, pour *m* et *n*, et les abréviations *nes*, *is*, *tus*, *tur*, *ceni;* dans le texte, *es* est marqué par *e* surmonté à droite d'un *s;* dans saint Jean, on remarque deux fois l'abréviation *per* et deux fois *e* surmonté d'un trait, pour *est*. L'U majuscule est formé à droite d'une haste qui descend en se recourbant comme dans l'Y et, à gauche, il affecte



4211. — « Évangiles de François II. » D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 178.

la courbure rentrante de l'écu allemand; l'U oncial a parfois une forme à peu près semblable. L'A est formé à gauche d'un trait long, accompagné à l'intérieur d'un crochet; on voit quelques A semi-lunaires, formés de deux C et non fermés par en haut; à la fin d'une ligne, dans saint Luc, on voit un *a* cursif. L, F et le G sont parfois accompagnés dans saint Luc d'une queue recourbée; dans saint Marc l'E est fermé, tandis qu'il est ouvert dans saint Matthieu; les E fermés continuent dans le reste du manuscrit; mais dans les *incipit* et les *explicit*, le scribe revient aux *e* ouverts. Le B est ouvert par en bas, la queue du P se prolonge parfois en un filament légèrement recourbé. Æ est marqué par un E cédillé. Dans les corrections de la première main, on remarque des *s* minuscules et un *d* minuscule. La ponctuation est marquée par un point, placé indifféremment en haut ou en bas de la ligne; on voit aussi le point et virgule, le même signe renversé et trois espèces de points d'interrogation.

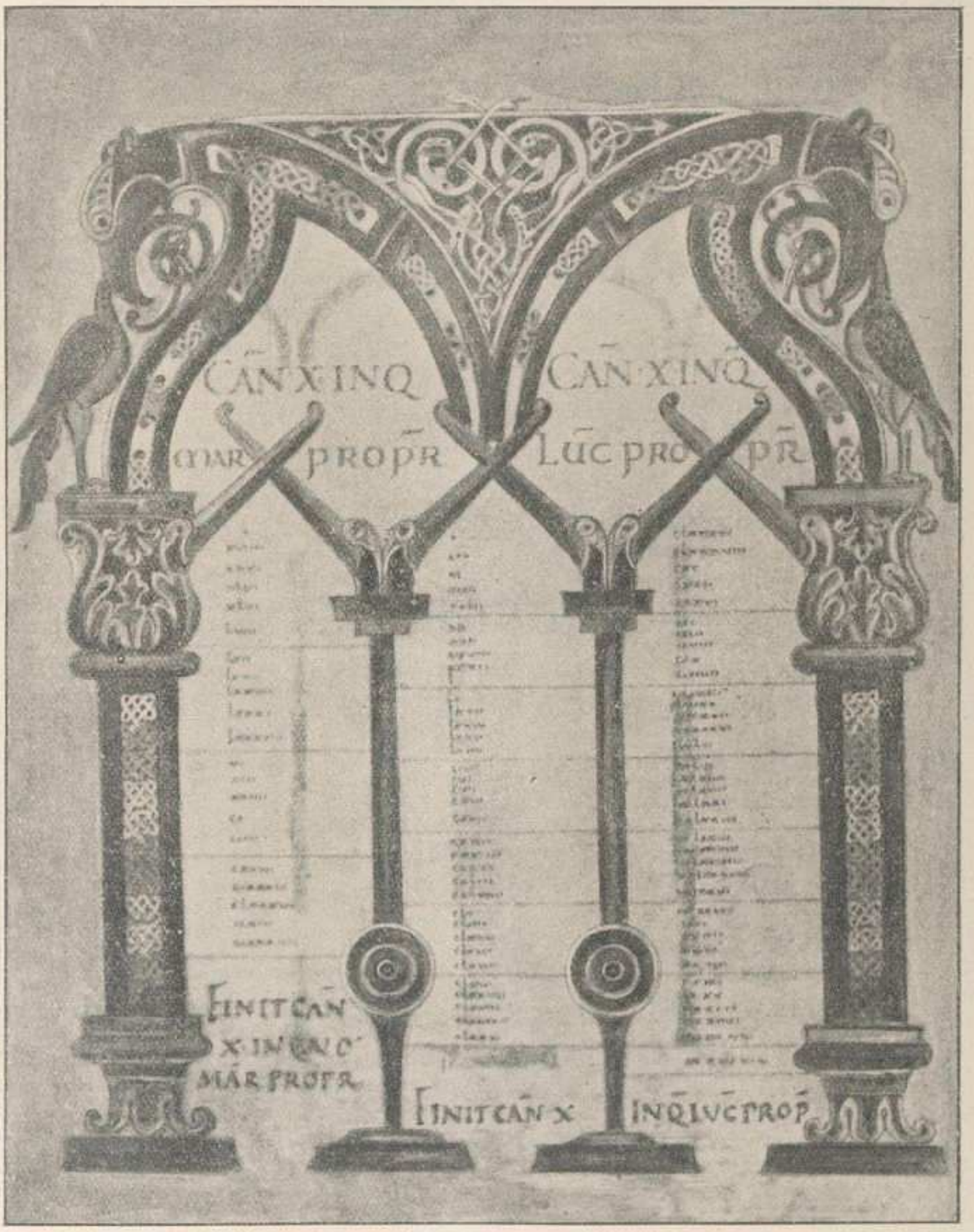


4212. — « Évangiles de François II. » D'après Venturi, *Storia dell' arte*, t. II, fig. 228.

De tout ce qui précède, il semble résulter que le manuscrit ait été écrit par plusieurs mains et que chaque évangile a été copié à part. Des feuillets ont été coupés avant ou après chaque évangile. Réglure à la pointe, en creux à la première et à la dernière page de chaque cahier. Titres courants en onciale ou en capitale rustique d'or, au début et à la fin des cahiers, dans S. Matthieu, au premier feuillet de S. Marc et aux sept premiers feuillets de S. Jean. Ni

sommaires, ni arguments, ni accessoires. Une croix indique le commencement de quelques leçons dans S. Luc et dans S. Jean. — (*Olim*: présent (?) du pape Léon X au roi Henri VIII, ensuite dans la bibliothèque du marquis de Douglas et Clydesdale). Ce manuscrit a peut-être été dédié à Charlemagne; il est

bene Evangelienhandschrift der Hamiltonschen Bibliothek, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, 1889, p. 143-156; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 37, 259 sq., 397 sq.; L. Traube, *Grundlagen der Handschriftenkunde*, dans *Vorlesungen und Abhandlungen*, édit. F. Boll, München, 1909, t. I, p. 119.



4213. — « Évangiles de François II .» D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 179.

certainement du règne de ce prince. Quant à l'attribution à Wilfrid d'York (VII^e siècle), pour le monastère de Ripon, c'est une plaisanterie à l'allemande d'un sieur Wattenbach, et qui est du nombre de celles qu'on ne discute même pas. — B. Quaritch, *Rough list n. 99*, p. 37; W. Wattenbach, *Die Handschriften der Hamiltonschen Sammlung*, dans *Neues Archiv*, 1883, t. VIII, p. 336, 343-346; *Catalogue of manuscripts chiefly from the Hamilton collection* (1889), n. 1, avec fig.; W. Wattenbach, *Ueber die mit Gold auf Purpur geschrie-*

99. *OXFORD, Bodléienne, D. 2. 14* (857). Évangéliaire, 0 m. 245 × 0 m. 20, de 173 feuillets à 2 colonnes de 29 lignes. Onciale. En marge, notes liturgiques, d'une écriture semi-onciale penchée fort ancienne (*olim*, Cantorbéry). — Th. Astle, *The origin and progress of writing*, London, 1803, pl. X, p. 83; J. O. Westwood, *Palæographia sacra pictoria*, pl. XI, n. 5; Wordsworth et White, *Novum Testamentum*, p. XIII; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 35 sq., 355, 398.

100. *OXFORD, Bodléienne, 3964.* Évangiles de Mac

Regol, nom du copiste, un abbé de Birr (Queen's county) en Irlande, vivant vers 820. L'évangile de saint Matthieu est glosé en langue mercienne, les autres (comme le ms. de Lindisfarne) en langue northumbrique. — Publié de 1854 à 1865 aux frais de la *Surtees Society*, saint Matthieu en 2e édition, en 1887; Westwood, *Pal. sacra*, pl. XLIV, et *Anglo-sax. mss*, pl. XVI; Gilbert, pl. XXII-XXIV; *Palæogr. Society*, pl. XC et XCI; S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 43.

101. *OXFORD, Laudianus lat. 102*, 0 m. 295 × 0 m. 19, de 210 feuillets, Xe siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 54, 398.

102. *OXFORD, Corpus Christi College, 122*, 0 m. 22 × 0 m. 145, de 117 feuillets, plus trois gardes, à 31 lignes longues. Belle écriture irlandaise du XIe siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 399.

103. *PARIS, lat. 256*. Évangéliaire, onciale, VIIe siècle, version de la Vulgate, 0 m. 315 × 0 m. 21, de 177 feuillets à 2 colonnes d'environ 30 lignes (*olim*, Saint-Denis). — [Melot], *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ*, in-fol., Parisiis, 1739-1744, t. III, p. 13; *Nouveau traité de diplomatique par deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1750-1765, t. III, p. 168 sq., 263, 434 sq. et pl. 43; t. VI, p. 3; de Bastard, *Peintures et ornements des manuscrits*, t. I, pl. 11 et 12; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. III, p. 215, pl. XI, n. 1, 2 (3-6); S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 91, 355, 402; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 681.

104. *PARIS, lat. 257*. Évangéliaire, indûment cité sous le titre de « Évangiles de François II ». 0 m. 30 × 0 m. 24, de 200 feuillets y compris une garde; fol. 6 v°, canons; fol. 12 v°, crucifiement intéressant. Cette représentation, fréquente sur les ivoires sculptés, est rare dans les manuscrits anciens. Le type reproduit dans notre ms. est exactement le même que dans le ms. *20* d'Angers, dont le texte est irlandais. Il est probable que cette image a été empruntée par l'artiste qui a décoré notre ms. à un original anglo-saxon; fol. 13, S. Matthieu avec deux vers écrits en or sur pourpre dans le ciel : *Mattheus humana qui cœpit promere gente...*; fol. 187, *capitulare evangeliorum*. Le nom de Jésus est écrit partout en lettres d'or (fig. 4211-4213). — De Bastard, *Peintures et ornements des mss*, pl. 182 (fol. 12 v° et 13); pl. 183 (fol. 14 et 26); pl. 184 (fol. 147 v°, 148); pl. 185 (fol. 60 v°, 94 v°, fol. 61 et 95); pl. 186 (fol. 8 et 9 v°); pl. 187 (fol. 10 v° et 11 v°); pl. 188 (fol. 96, au milieu de la planche; à gauche, partie de l'encadrement du fol. 61 v° et fragment du canon du fol. 6 v°; à droite, fragment du canon du fol. 8 v° et partie de l'encadrement du fol. 149). La pl. 184 a été insérée en outre dans de Bastard, *Peintures, ornements... de la Bible de Charles le Chauve*; L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras*, in-fol., Paris, 1888, p. 12, 13; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 83; S. Berger, *op. cit.*, p. 252, 255, 258, 402.

105. *PARIS, lat. 281* et *298*. Évangéliaire, dit *codex Bigotianus*, grosse onciale du VIIIe siècle, les préliminaires en belle capitale rustique; version de la Vulgate, 0 m. 35 × 0 m. 265, de 216 et 49 feuillets à 21 lignes longues. Ancien fonds : *3706* [2] et [3]; Bigot, 5, fol. 1 v°. *Istes liber est de ecclesia S. Trinitatis Fiscannensis.* — [Melot], *op. cit.*, t. III, p. 24; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. III, p. 214 sq., pl. X, 2 (st. 1); S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 50, 355, 403; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 682.

106. *PARIS, lat. 261*, 0 m. 28 × 0 m. 19 de 149 feuillets à 30 lignes longues; fol. 13 v°, canons; fol. 17 v° et 18, images de saint Matthieu et du Christ; fol. 141, *capitulare evangeliorum*, IXe siècle; fol. 1-3 v°, morceaux liturgiques (XIe siècle); fol. 149 v°. *Incipiunt responsoria de S. Juliano ep.* — Anc. fonds : *3937* [2-2]; Colbert, *1947*. Les préliminaires des évangiles sont écrits dans la semi-onciale de Tours. Il faut pourtant remarquer que l'écriture du corps même du manuscrit ne semble pas partout absolument identique à celle qui est ordinaire aux mss de Tours. Il y a plusieurs mains; la 2e commence avec le feuillet 23. L'écriture semble être de la deuxième moitié du IXe siècle; mais la décoration est bien celle des manuscrits de Tours. Les *incipit* sont écrits en or sur bandes de pourpre, dans des cadres à entrelacs qui sont dans le style de Tours. La première page de l'épître de Damase est écrite en onciale et la première page des évangiles en capitale, le tout en lettres d'or, avec de belles initiales en or et en couleurs, à ligature et à entrelacs. Les premiers mots des autres textes préliminaires sont en onciale et en une belle semi-onciale d'or. Les canons sont richement dorés et sont ornés de paons. Les images des évangélistes et celle



4214. — Portrait de Lothaire.
D'après Venturi, *Storia dell' arte*, t. II, fig. 203.

du Christ sont placées dans des cadres formés d'entrelacs. Saint Matthieu écrit; il est peint sur un fond de pourpre, dans un quart de cercle, et il est entouré d'un arc-en-ciel de pourpre, bordé d'or, sur lequel se lit, en capitale rustique d'or, le vers : *Hoc Mattheus agens...* Au delà de l'arc-en-ciel est un ange tenant un livre. Le Christ est dans une gloire; ses pieds sont posés sur un globe verdâtre bordé d'or; il tient en sa main gauche un livre et, dans sa droite, entre le premier et le quatrième doigt, une hostie; le fond est violet clair et semé d'étoiles. Autour de la gloire qu'entourent les emblèmes des quatre évangélistes, on lit, en capitale rustique d'or, sur un bandeau ovale de pourpre bordé d'or.

Hac sedet arce Deus, mundi rex, gloria cæli.
Quattuor hic rutilant uno de fonte fluentes.

De Bastard, pl. CCX-CCXIV; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 83; S. Berger, *op. cit.*, p. 252, 255, 258, 402.

107. *PARIS, lat. 263*, 0 m. 29 × 0 m. 22, de 129 feuillets à 20 lignes longues. Le commencement des évangiles est en onciale et semi-onciale d'or; les premiers mots des arguments sont en onciale d'or, rouge et bleue. Les premiers mots de saint Luc sont écrits

dans l'intérieur de la lettre Q. Écriture du IXe siècle. Ancien fonds, *3700* 10. — S. Berger, *op. cit.*, p. 253, 402.

108. *Paris, lat. 266*, 0 m. 325 × 0 m. 255, de 221 feuillets, plus 9 gardes, 2 colonnes à 27 lignes. Fol. 1 v°, portrait de Lothaire (fig. 4214); fol. 2 v°, image du Christ; fol. 12, canons, richement encadrés, les numéros sont écrits en or dans des médaillons de pourpre (fig. 4215); fol. 207 v°, *capitulare evangeliorum*. L'origine du manuscrit est indiquée par les vers du feuillet 2, écrits en capitale rustique d'or. Ils sont écrits à la suite du portrait de l'empereur Lothaire, peint au verso du feuillet 1 :

Arbiter altitronus mundi formator et auctor...
Hlotarium qui nunc fultus pietate tua alma
Insuperator habetur rex augustus in orbe...
Nam pius ipse Augustus, Christi ductus amore,
Hoc decus almificum ecclesiæ prævidit ut esset
Præsulis atque beati Martini veneratu,
Hunc pulchreque gregem librum intra scribere jussit
Ipsius ornare auro et picturis venerande,
Ut notum faciat quantum pollet locus ille.
Sed Sigilaus, parens jussis regis studiose,
Hoc evangelium illic totum scribere jussit...

Au verso du même feuillet, on voit le Christ dans une gloire, sur un fond violet, tenant dans sa main gauche un livre et dans sa droite, entre le premier et le quatrième doigt, une pièce d'or ou plutôt une hostie; ses pieds reposent sur un globe vert. Autour, les emblèmes des quatre évangélistes et, en haut et en bas, en capitales rustiques d'or, les deux vers :

Quattuor hic rutilant uno de fonte fluentes
Matthei, Marci, Lucæ libri atque Johannis.

Ces vers se retrouvent sur l'évangéliaire de Nancy, sur le *Paris, lat. 261* et sur le *codex Adæ*, cependant ils ne répondent pas à une peinture et S. Berger conjecture avec vraisemblance que ces manuscrits ont été copiés d'après un modèle plus riche, dans lequel ces vers correspondaient à une peinture analogue à la « Fontaine de Vie » de l'évangéliaire de Godescalc et des Évangiles de Saint-Médard de Soissons.

Au troisième feuillet, on lit, en capitale rustique d'or, quatre vers :

Hic Damasi species rutilat forma beati,
Hieronimi atque beati splendet forma sub illa...

Néanmoins, ni la figure de Damase, ni celle de saint Jérôme ne se rencontrent ici. La décoration du manuscrit est en général de la plus grande richesse. Il faut remarquer particulièrement les gracieux médaillons qui contiennent l'*incipit* des sommaires des quatre Évangiles. Les couleurs en sont vives, fraîches et harmonieuses. La semi-onciale de l'école de Tours se voit en plusieurs endroits.

Comme L. Delisle le fait justement remarquer, ce manuscrit était destiné par l'empereur Lothaire à la même église, dédiée à saint Martin, dans laquelle il a été copié :

...gregem librum intra scribere jussit.

Cette remarque exclut la pensée qu'il a été offert à Saint-Martin de Metz. Cette opinion, soutenue par Baluze, Mabillon, Lepage et F. X. Kraus, a été la source de regrettables erreurs. Au reste, notre manuscrit a été quelque temps, sinon à Metz, du moins dans le voisinage de cette ville. Le fait est attesté par une note de l'an 1367, inscrite au feuillet 76 v° par Gilbert, abbé cistercien de Pontifroid, près de Metz, et relative au prêt de trois florins d'or fait par un moine de Thoplicka en Croatie, de passage à Pontifroid. Le nom de Sigilaus s'est rencontré plusieurs fois à Saint-Martin de Tours. *Sigilau* figure dans le Livre des confraternités de Saint-Gall, parmi les *fratres de Turonis* et M. Delisle ne doute pas que ce *Sigilau*, qui vivait sous Louis le Débonnaire, n'ait été le copiste de notre manuscrit. L'empereur Lothaire étant mort en 855, notre manuscrit est antérieur à cette année. Il est sans doute postérieur, non seulement à la mort de Louis le Débonnaire, mais même à la paix de Verdun. Nous le placerons donc entre 843 et 855. — De la chambre des comptes de Blois. Anciens n. CICCLVI, 1264 et 3705. — Mabillon, *Annales ordinis sancti Benedicti*, t. II, p. 625; Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. II, col. 1279 et 1565; de Bastard, *op. cit.*, pl. CXL-CLII; Duemmler, t. II, p. 670; F. X. Kraus, *Kunst und Alterthum in Elsass-Lothringen*, 1888, t. II; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. III, pl. XXV, 5; *L'école calligraphique de Tours*, p. 16; *Album paléographique*, pl. 21; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 76; S. Berger, *op. cit.*, p. 250-251, 403; A. Venturi, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, fig. 203, 204-208.

109. *Paris, lat. 267* (*olim*, Colbert); semi-onciale de Tours dans les préliminaires et dans la première ligne de quelques chapitres.

110. *Paris, lat. 269*. 0 m. 225 × 0 m. 135, de 276 feuillets dont une garde, à 21 lignes longues; fol. 1, *capitulare evangeliorum*, peintures grossières, belle grosse écriture du IXe siècle. — Anciens n. DCCXXXV, 792 et 3704.

111. *Paris, lat. 274*, 0 m. 31 × 0 m. 23 de 161 feuillets, dont une garde, plus le fol. 159 *bis* à 24 lignes longues; fol. 151, *capitulare evangeliorum*. Écrit à Tours, on remarque la semi-onciale de l'école Saint-Martin, *olim* Meaux, abbaye de Chage. Anc. fonds, *3706*6. — *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 38; S. Berger, *op. cit.*, p. 253, 403.

112. *Paris, lat. 324*, 0 m. 163 × 0 m. 118 de 93 feuillets, plus les gardes, à 40 lignes longues. En tête des évangiles, l'image des évangélistes sur fond vert clair, dans un cadre de couleurs vives; fol. 84, *capitulare evangeliorum*, fin du IXe siècle, paraît copié en petit sur un manuscrit de Tours. Ancien fonds, *4305* 3-5; Colbert, *6535*. — S. Berger, *op. cit.*, p. 254, 404.

113. *Paris, suppl. lat. 1118*, XIe siècle. — A. Champollion-Figeac, *Notice descriptive d'un évangéliaire latin manuscrit nouvellement acquis par la bibliothèque royale*, dans *Revue archéologique*, 1845, t. II, p. 89-96.

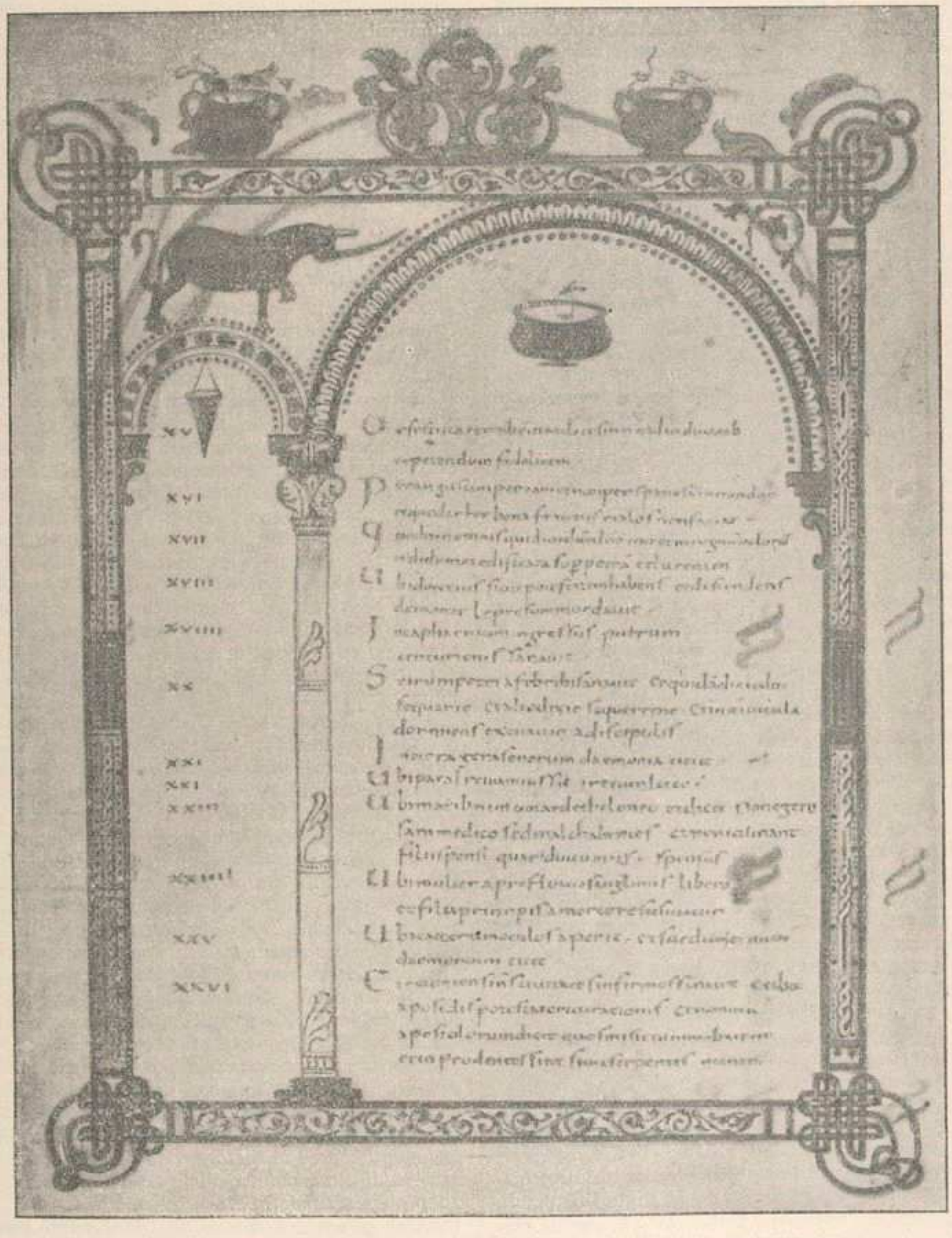
114. *Paris, lat. nouv. acq. 1203*. Évangéliaire de Gotescalc (voir *Dictionn.*, t. III, col. 707-710, fig. 2634, 2635). — *Die Trierer Ada-Handschrift*, pl. XXV.

115. *Paris, lat. 8849*, 0 m. 40 × 0 m. 285, de 267 feuillets, dont une garde à 2 colonnes de 27 lignes; écriture onciale du IXe siècle. Les noms de *Jhesus* et *Dominus* sont écrits en or, de même que la première ligne des chapitres. Les premiers mots des évangiles de saint Luc et de saint Jean sont écrits en capitale d'argent, en partie sur bandes de pourpre. Figures d'évangélistes assez disgracieuses. — Suppl. lat., *664*; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 38; S. Berger, *op. cit.*, p. 268, 405.

116. *Paris, lat. 8850* (suppl. lat. *686*). Évangiles de Saint-Médard de Soissons; ne peut avoir été écrit que dans la dernière partie du règne de Charlemagne (800-814) ou pendant les premières années de celui de Louis le Débonnaire (814-826). Odilon, moine de Saint-Médard, écrivit, vers 930, une relation de transfert de reliques dans laquelle il rapporte que Louis le Débonnaire et l'impératrice Judith, sa femme, célébrèrent à Soissons la fête de Pâques de l'année 827. L'empereur se rendit à Saint-Médard et offrit un calice d'or avec sa patène portant le monogramme de Charlemagne, ensuite un évangéliaire écrit en lettres d'or et recouvert de lames du même métal : *Qui cum ad evangelium ventum est, calicem aureum cum patena*

patris sui magni Caroli monogrammate insignita, manibus propriis, inter legendum, ponderis ingentis tenuit, et cum oblatione sacranda eidem dicavit. Post expletionem quoque celebrem, ad vestigia ejus cum conjuge accessit. Ubi, cum se prolixa oratione Deo per sanctum commendavissent, complexiva et omni ævo

en 1169 il ne l'est plus, puisque nous savons qu'en 1169 Ingram (*Ingrannus* ou *Ingerannus*), abbé de Saint-Médard depuis 1148, donnait au manuscrit une nouvelle couverture ornée de filigranes d'argent doré et d'une inscription lue en 1724 par dom Edmond Martène : *Hæc tabula facta est a domno Ingranno,*



4215. — Canons de Lothaire. D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 171.

reminiscenda devotione singillatim a stemmate usque subuculam cultu regali exuti uterque martyris inibi reposuere. Textum deinde sacrorum Evangeliorum aureis characteribus exaratum, laminisque metalli absque admixtione cujusque materiei inclusum, thymiamateriumque XL et VIII sicelorum ejusdem speciei, et vastam olei amphoram ad luminaria concinnanda mente promptissima obtulit[1]. La description est faite un siècle après l'oblation et, en 930, le livre est intact;

abbate hujus loci, anno incarnati Verbi MCLXVIII, papatus Alexandri III decimo, regni Lodovici Junioris XXXIII. Librum autem istum obtulit Lodovicus Pius imperator beato Sebastiano, in receptione ejusdem martyris inclyti et papæ Gregorii urbis Romæ[2]. En 1663, le manuscrit de Louis le Débonnaire, pourvu

[1] *Monum. Germaniæ historica, Scriptores*, t. XV, p. 388. — [2] Martène et Durand, *Second voyage littéraire*, 1724, p. 17.

d'une nouvelle couverture par Ingram, est encore à Saint-Médard, où Dormai le voit et le décrit : « Le dedans du texte se voidt encore aujourdhuy avec les lettres d'or fort bien marquées sur le vélin;... il n'est plus couvert que de petites lames d'argent doré, fort bien travaillées et où sont gravés ces mots... (le texte donné par Martène est plus soigné et plus complet)[1]. » Enfin, en 1724, c'est bien le même évangéliaire qui a passé sous les yeux de Martène et Durand, qui attestent que « de tous ses anciens monuments il ne reste à cette abbaye qu'un texte des évangiles qu'on ne peut trop estimer. Il est écrit en lettres d'or onciales; toutes les pages sont en deux colonnes, mais travaillées avec tant de soin qu'il n'y en a pas deux de semblables. C'est un présent que Louis le Débonnaire fit au monastère, lorsqu'on y apporta le corps de saint Sébastien. Il est couvert d'un très beau *filigrame* (sic) de vermeil doré qu'Engram, abbé de Saint-Médard, fit faire, comme nous l'apprenons de l'inscription suivante : ... » En 1771, cette même reliure subsiste et Le Moine l'atteste[2]. En 1790, en vertu du décret du 2 novembre sur la prise de possession des biens du clergé et, le 26 mars 1791, en vertu du décret d'application, lorsqu'il fallut réunir aux chefs-lieux des districts les trésors des bibliothèques des abbayes supprimées, l'évangéliaire de Saint-Médard avait disparu et il n'en fut même pas question, personne n'en chercha la trace. En 1837, Henri Martin et Paul Lacroix, ayant eu la curiosité de s'enquérir du sort de l'évangéliaire, avouèrent n'en rien savoir. En 1843, l'abbé Poquet signalait et déplorait au *Comité historique* la disparition de l'évangéliaire, qu'il supposait se trouver en Angleterre. *Évangéliaire donné par Louis le Débonnaire à l'abbaye de Saint-Médard de Soissons*, dans *Bulletin archéologique publié par le comité des arts et monuments*, Séance du 22 février 1843, p. 498. Or, depuis 1790, l'évangéliaire avait pris le chemin de la Bibliothèque du roi par l'effet d'un accord intervenu entre l'administration de cette bibliothèque et celle du district de Soissons[3]. Il y était entré sans doute grâce à l'attention attirée sur lui par la description qu'en faisait, dès 1786, dom Crinon, en dressant le catalogue de la bibliothèque Saint-Médard. Un extrait de ce catalogue a été retrouvé dans la section des manuscrits de la Bibliothèque nationale, et consacre une longue description au manuscrit. Cette note est suivie de la description de deux autres manuscrits, c'est une sorte de bordereau de ces trois volumes, qui entrèrent alors directement au dépôt parisien, ainsi qu'en témoigne la pièce suivante :

« Je, soussigné, garde des manuscrits de la Bibliothèque du roi, reconnais avoir reçu en dépôt trois manuscrits contenant, savoir : le premier, quatre évangélistes en lettres onciales, peintes en or, in-folio vélin; le second, les *Politiques* d'Aristote, traduites en français, in-folio, vélin, manquant quelques feuillets au commencement; le troisième, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, traduite en français, in-folio; lesquels manuscrits proviennent de la bibliothèque de Saint-Médard de Soissons. Paris, le 25 août 1790. Signé : *Caussin de Perceval.* »

L'évangéliaire arriva-t-il à Paris avec sa couverture en filigrane? Non. Celle-ci aura été donnée à l'orfèvre pour la fonte et le volume expédié muni d'une reliure en basane, différente de celle adoptée vers la fin du XVIII^e^ siècle à la bibliothèque du roi. L'origine du manuscrit fut indiquée sur une des gardes; il reçut un numéro d'ordre, et s'enfonça dans la paix d'une armoire pour un demi-siècle.

En 1843, l'abbé Poquet signalait sa disparition; et cependant, dès 1841, Sylvestre, dans sa *Paléographie universelle*, l'étudiait en détail et en parlait, dans ses *Prolégomènes*, avec compétence : « On y retrouve à la fois, dit-il, la belle majuscule et la belle onciale gallicanes. Celle-ci est ronde, à pleins traits, droite, massive; ses sommets et ses bases sont tranchés; les queues droites et courtes le sont obliquement, et les montants assez élevés horizontalement; les lettres sont espacées, les mots distincts et sans traits superflus; les abréviations y sont rares. La fin et le commencement des évangiles, c'est-à-dire l'*incipit* et l'*explicit*, sont écrits en capitales romaines, hautes, élégantes, enclavées, inégales et massives, mêlées de quelques onciales tranchées, quelques traits terminés en griffes, d'autres superflus, en volute ou en osselets. Tels sont l'*explicit* de l'évangile de saint Matthieu et l'*incipit* de celui de saint Marc. Les trois premières lettres du mot *Marcus* sont trois majuscules onciales historiées, ornées dans leurs vides et en marqueterie dans les pleins de la première. La ligne d'après est en majuscules romaines renouvelées, participant des caractères des lignes précédentes de même espèce. Toutes les pages de ce volume sont à deux colonnes et notre modèle montre comment elles sont ornées d'un encadrement rectangulaire relevé d'or, d'argent, et de couleurs, mais dont les enroulements, les arabesques et les autres sujets sont infiniment variés à tel point que l'esprit inventif du dessinateur a produit pour chaque page un encadrement différent dans la composition et son enluminure. Le manuscrit est orné de dix miniatures de style byzantin, représentant les évangélistes et deux sujets allégoriques. » Sylvestre a donné comme exemple d'écriture la page qui contient la fin de l'évangile de saint Matthieu et le début de la préface de saint Marc.

Entre temps, Poquet, mis sur la trace de l'évangéliaire, vint l'étudier et le décrivit dans les *Annales de l'institut de Saint-Médard*, tandis que A. de Bastard lui faisait plusieurs emprunts pour son recueil de *Peintures et ornements des manuscrits*, pl. XCI-CIV. Il en donne six miniatures sur dix : fontaine mystique; image de Saint Matthieu; le prologue *Qui quidem;* le frontispice représentant la Jérusalem céleste; un des canons; enfin le premier verset de saint Luc : *Quoniam multi conati sunt*. L'évangéliaire de Soissons a été depuis mentionné et figuré par Champollion-Figeac, *Le moyen âge et la Renaissance*, t. II, ch. II : Miniatures des manuscrits; Curmer dans *L'Imitation;* Hennin, *Les monuments de l'histoire de France*, 1857, t. II; Louandre, *Arts somptuaires*, t. I, p. 26, pl. Enfin, Édouard Fleury lui consacra une étude à laquelle nous avons emprunté ces détails : *Note sur l'évangéliaire donné par Louis le Débonnaire à l'abbaye de Saint-Médard de Soissons*, dans *Bulletin de la Société archéologique, historique et scientifique de Soissons*, 1865, t. XIX, p. 49-117, et cinq planches; reproduit dans *Les manuscrits à miniatures de la bibliothèque de Soissons étudiés au point de vue de leur illustration avec 16 planches lithographiées*, in-4°, Paris, 1865, p. 1 sq. Plus récemment, l'édition du *Die Trierer Ada-Handschrift, Bearbeitet und herausgegeben von* X. Menzel, P. Corssen, H. Janitschek, A. Schnutgen, F. Hettner, K. Lamprecht, *mit achtungdreissig Tafeln*, 1889, p. 89, pl. XXXI-XXXIV (un canon, saint Matthieu, saint Marc, début de saint Luc).

La miniature du frontispice offre à première vue la façade d'une maison de rapport. En avant, quatre colonnes qui, d'une seule venue, s'élancent du sol jusqu'au faîte du sixième étage; deux de ces colonnes

[1] Dormai, *Histoire de la ville de Soissons*, 1663, t. I, p. 150. — [2] Le Moine, *Histoire des antiquites de la ville de Soissons*, Paris, 1771, t. II, p. 151. — [3] *Histoire de Soissons, depuis les temps les plus reculés*, in-8°, 1837, t. I, p. 306; t. II, appendice.

sont de jaspe vert, deux de marbre bleu à fines spirales d'or, toutes avec chapiteaux romans feuillagés et frisés; les deux du centre en or, les deux extérieures en argent (noircies, méconnaissables). Au milieu de la colonnade, un mufle de lion retient une draperie rouge ombrée d'or dont les extrémités s'enroulent sur les colonnes. L'attique supporte un nouveau bâtiment d'un étage, dont les premiers plans inscrivent des médaillons à fond bleu intense portant les symboles des quatre évangélistes, lion et veau nimbés d'argent, homme et aigle nimbés d'azur. Au-dessus des seconds plans fuyant en perspective, et sur l'azur sombre du ciel, sont inscrits en capitales d'or ces mots SCS · SCS · SCS · auxquels correspondent sur le faîte du sixième étage DNS DS OMNIPS et au ras du sol QVI ERAT ET QVI EST ET QVI VENTVRVS: un dernier mot EST n'a pu trouver place, on l'a écrit sur le sol même.

Sur le bandeau couronnant l'attique, se développe une myriade de poissons qui se dirigent tous de droite et de gauche vers le centre, sur fond vert d'eau. Aux deux extrémités et au centre, quatre pêcheurs nus, et quelques oiseaux d'eau. Enfin on arrive en plein ciel, figuré par des bandes parallèles lilacées, procédant du ton fort et du ton faible et, tout au sommet, par des zones bleu foncé, l'Agneau sans tache, *Agnus Dei*, nimbé d'argent, posant les pattes sur un rouleau. Du disque d'or qui l'enferme tombent des rayons; à droite et à gauche, en deux groupes égaux, les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, les uns portant des vases d'or remplis de parfums, d'autres des instruments de musique en forme de violons. Cette scène est encadrée de rubans multicolores avec un semis de palmettes d'or au centre.

C'est évidemmment la Jérusalem céleste, allégorie de l'Église triomphante, que son aspect utilitaire peut faire ressembler à un bâtiment d'exploitation.

A la page qui fait face, se trouve le prologue de saint Jérôme aux quatre évangélistes : « Plusieurs se sont efforcés ». Sous le titre en grandes capitales : *Prologus quatuor evangeliorum*, le texte de saint Jérôme offre au mot *Plures* les lettres PLV conjointes et un V en guise d'U. Les montants des lettres sont d'or avec un trait limitatif d'encre rouge pour le P, d'encre brune pour L et V. L'intervalle entre les montants du P est pourpre foncé, et pourpre clair pour les deux petites lettres conjointes, celles-ci pointillées de pois groupés en triangle. Le champ du P est semé de semblables petits pois rouges et bleus réunis en plus grand nombre. A la première page de ce prologue commence la série des cadres dont chaque feuillet, *recto* et *verso*, est orné et qui tous, sous une forme donnée et toujours la même, présentent des motifs linéaires variés à l'infini. Souvent chaque cadre offre des motifs différents, généralement deux, plus rarement trois, parfois quatre. Cependant le plus grand nombre des bordures n'offrent qu'un seul motif sur leurs quatre côtés. Ces cadres n'offrent pas moins de variété dans la coloration que dans le dessin. L'or en est toujours vif, éclatant, mais les couleurs appliquées à teintes plates ont singulièrement perdu de leur éclat. Certains fonds bleus, verts ou jaunes ont presque totalement disparu. Les rouges ont déteint sur la page correspondante, les verts sont sales et sans transparence, les bruns et le pourpre se sont conservés en bon état, aussi vifs et aussi frais que s'ils étaient posés d'hier. L'argent a déplorablement bruni. Dès cette première page du prologue éclate le rayonnement de l'encre d'or sur l'onciale.

A la suite du prologue et sur une page de vélin restée blanche, se voit la *Fontaine mystique*. Dans un cadre rectangulaire et polychrome se voit un intérieur de temple, dont les pieds-droits latéraux se relient à une demi-rotonde richement ornementée : guirlandes courantes d'arabesques, jours carrés s'ouvrant en haut sur le ciel du fond, corniches en saillie, plates-bandes parallèles, frises peuplées d'oiseaux affrontés, ou volant ou posant sur les moulures, fonds feuillagés et sombres qui dominent des plans montueux et de nuance plus riante. Au centre du tableau, comme motif principal, sous une espèce de baldaquin à colonnes, on aperçoit un bassin hexagone dont les eaux jaillissantes sont enfermées dans une balustrade à riche soubassement, sur lequel reposent huit colonnes, à bases redoublées, à fûts de marbre teintés et jaspés des nuances les plus éclatantes et les plus variées. Les chapiteaux feuillagés d'acanthe supportent un arc triomphal où l'acanthe encore se marie à des fleurons dessinés en forme de roses. Cet arc est surmonté par un pavillon finement travaillé, auquel une large croix à médaillon central et portée sur un disque d'or qui rayonne, sert d'amortissement. La croix vient en vigueur sur un fond de bandes à teintes dégradées, et deux paons affrontés, qui flanquent le couronnement du baldaquin, se détachent sur le ciel peint de bleu sombre.

Les pieds-droits de cet édicule offrent dans leurs nombreux tympans de hauteur différente une singulière animation. A l'étage supérieur, à droite comme à gauche et se faisant pendant, deux couples de gallinacés, coq et poule; au-dessous, des hérons. Sur la plate-bande à laquelle s'appuie l'arc triomphal, des perroquets ou des chouettes; enfin, sur la frise de la rotonde et sur les retours d'angle, des volatiles. La fontaine mystique s'élève sur un terrain montueux, verdoyant et fleuri. Au sommet un cerf et une biche, portant tous deux un collier à clochette d'or; plus bas une cigogne et un cygne; au premier plan une biche accroupie et un chevreuil, tous deux avec le collier à clochette. Ed. Fleury a écrit longuement sur cette miniature et développé le thème facile que suggère le titre de fontaine mystique; on peut s'attarder sans grand profit à des rapprochements ingénieux ou forcés, mais, pas plus à propos d'enluminures qu'à propos de fresques catacombales, nous ne croyons pour notre part à tous ces raffinements d'une symbolique tardivement formulée. Ce que nous avons ici, c'est un baptistère qui rappelle par certain aspect celui de Cividale (voir ce mot). Une petite construction légère, brillante, que le miniaturiste a traitée non sans habileté. Bon animalier, il a voulu montrer son savoir-faire et il a réussi, car ses quadrupèdes sont d'un dessin ferme et d'une observation juste.

Vient la suite de portiques qui contiennent les canons des évangiles (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1950, fig. 2019, 2020). Ces canons sont au nombre de dix et emplissent le recto et le verso d'un feuillet en tout vingt portiques à arcades de plein-cintre, surmontés d'une archivolte cintrée qui enferme les symboles des évangélistes, dont les textes sont mis en rapport dans l'entre-colonnement du bas. Ici la décoration est d'une richesse débordante. Le premier canon nous montre, au fronton de la première page, un livre où est inscrit son titre : *Canon primus in quo quatuor*, soutenu en haut par le lion de saint Marc, reposant sur la tête du veau de saint Luc et accosté par l'ange de saint Matthieu et l'aigle de saint Jean. Le couronnement s'accompagne par des perroquets becquetant des baies sur un buisson. A la page suivante, les perroquets font place à des paons splendides battant des ailes et faisant la roue. Le fronton présente les mêmes symboles, mais dans un ordre différent. Le lion est toujours le mieux réussi des quatre animaux mystiques. Le dixième canon met en présence le lion et le veau se détachant sur fond d'azur en fauve et en blanc laiteux; ces deux animaux sont d'une obser-

vation remarquable. Dans le tympan supérieur du neuvième canon on retrouve la fontaine symbolique avec la même architecture et le même défaut de perspective. Il faut signaler encore la variété des chapiteaux, les imitations très réussies de marbres agathisés, jaspes, porphyres, roches précieuses.

Les images des évangélistes sont également dignes d'attention; trois d'entre eux reproduisent sans



4216. — Évangéliaire de Soissons. Saint Matthieu.
D'après l'original (Bibliothèque nationale, ms. *latin 8850*).

distinctions de noms le type de ceux du manuscrit d'Ada ou de celui d'Oxford, Harley *2788*; saint Matthieu seul sort de la tradition, il est âgé et barbu (fig. 4216). Sous une arcade romane, l'évangéliste, nimbé d'or, assis sur un coussin dans une chaire dont le dossier est orné de cabochons bleus, écrit sur un livre posé sur un pupitre d'or soutenu par un pilastre tourné au tour. Il a tracé cette sentence, qui semble faire allusion à son état de publicain : *Thesaurisate vobis thesaurum in cælo.* Au-dessus de la tapisserie du fond, son symbole, un adolescent ailé, lui présente un livre où se lisent ces paroles : *Liber generationis Jesu Christi.* Le reste de la décoration consiste en une série de losanges de perles, rattachés entre eux par des pierres de couleur, sur un fond d'or qui couvre la page entière. Aux angles, de petits médaillons où se trémoussent des personnages nus. La page suivante est tout entière consacrée à ces mots : *Incipit evangelium secundum Matthæum. Incipit liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham.* Même cadre de perles avec large bordure d'or. A l'intérieur, second cadre parallélogrammatique, formé de fleurons d'or sur pourpre et, au centre, de feuillages bleu sur bleu. En haut de la page, à droite, dans un caisson d'or, ces mots : *Incipit Evangelium secundum* en capitales romaines obtenues en réserve sur le pourpre du fond. Un L et un I d'or, ornés en tête et en queue d'entrelacs dont le réseau compliqué se dénoue en têtes de serpents, sont conjoints de la façon de l'L et de l'I de l'évangéliaire carolingien de Laon. Cet élégant accouplement de majuscules borde la page du haut en bas et, avec ses montants et entrelacements de rubans

d'or, se découpe sur le pourpre. La seconde syllabe de *Liber*, en majuscules romaines, se pare d'un riche filet d'arabesques d'or. Le reste de l'inscription ne comporte plus d'ornementation. Ce sont des capitales d'or et d'argent, de hauteurs différentes. Les lettres d'argent ne sont plus lisibles qu'au revers du vélin, qu'elles ont transpercé et maculé de noir. Il y a aussi par place des plaques d'argent dans les jours des entrelacs de la lettre conjointe LI. Le texte de saint Matthieu a fait l'objet d'une décoration plus prodigue que le reste du volume, l'exécution y est aussi plus brillante et plus soignée; et c'est une preuve que plusieurs auteurs ont travaillé à ce beau volume.

Au fol. 81 verso se voit le frontispice de l'évangile selon saint Marc. Dans un cadre d'or relevé d'un zigzag de perles, sous un portique roman, au haut duquel se voient à gauche un ange descendant du ciel et à droite un vieillard nimbé qui fait un geste de commandement, l'apôtre, assis devant un pupitre sans écritoire, écrit avec le style sur un livre, au moment où il se retourne vers un lion ailé apportant du ciel les évangiles. L'apôtre est nimbé d'un cercle d'or bordé de perles sur fond d'azur sombre; imberbe, cheveux bouclés, doigts effilés, manteau brun plissé; sur une tringle glissent les anneaux d'or qui suspendent une draperie blanche à médaillons rouges, dont les nœuds et les plis s'inclinent avec grâce et largeur. En face, au fol. 82 r°, même cadre d'or à zigzag de perles, fond pourpre sur lequel se lisent en capitales romaines, d'inégale grandeur, ces mots : *Initium evangelii Jesu Christi filii Dei, sicut scriptum est in Esaya propheta : Ecce mitto angelum meum.* Les cadres du texte de saint Marc n'ont plus la variété et la splendeur de ceux de l'évangile de saint Matthieu. Ils ne varient plus et n'ont plus qu'un seul motif sur les filets d'une même page. Leur couleur est terne et opaque, le motif moins élégant et moins riche. Les marbres, les irisations de l'agate, les onyx, les jaspes sont traités comme à la grosse. On voit arriver et se multiplier certains tons (rouge de Saturne), criards, désastreux, qui n'ont pas tenu et si pulvérulents qu'ils ont sali les feuillets d'en face. Les verts ont bavé, les bruns ne sont plus intenses, les blancs manquent de vigueur et ne couvrent pas. Le pinceau a paresseusement épaté les arabesques, qui même cèdent trop souvent la place à de simples filets plats à deux ou trois tons, tirés de bas en haut et sur les côtés horizontaux du cadre. On sent l'ennui, la fatigue et, à la fin, l'indifférence dont la dernière miniature portera la trace trop visible et fâcheuse. A la fin du volume, certains encadrements, trop nombreux, offrent un coloris et un aspect des plus désagréables; mal appliquée, la couleur s'est en partie écaillée.

Saint Luc est un jeune homme imberbe, assis dans une riche chaire à montants sculptés et sur le dos de laquelle se développe une tapisserie noire, sur laquelle se détachent la robe bleue et le manteau rouge de l'apôtre. Celui-ci use d'un pupitre à écritoire et trempe sa plume dans le godet. Le tympan du portique est un cintre découpé à la façon arabe. Le même motif couronne l'arcade romane où se développe une des plus belles miniatures du manuscrit, celle qui se compose du texte et de l'illustration de ces mots : *Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem* (Luc, I, 1) et, dans l'intérieur de cette arcade : *Incipit evangelium secundum Lucam.* C'est, parmi les dix pages peintes, l'une des mieux conservées.

Saint Jean débute par une miniature de l'apôtre et du premier verset de son évangile se détachant dans une large bordure d'or enfermant l'arc triomphal orné d'une série de médaillons agrémentés de personnages et d'animaux. Sur la bordure de ton clair qui enferme les portiques, sont tracées les noces de Cana, le puits de la Samaritaine, la Cène. L'aigle plane au-dessus de l'évangéliste, aux traits durs, vulgaires, mal peint. Sur le feuillet en regard : *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum.*

Fol. 223 : *capitulare evangeliorum*, la fête en onciale rouge, l'*incipit* du texte saint en petite onciale d'or.

La bibliographie a été donnée au cours de cette notice. A. de Bastard, *Peintures mystiques tirées d'un livre des évangiles écrit pour Charlemagne et donné par Louis le Débonnaire à l'abbaye de Saint-Médard de Soissons*, in-fol., s. l. n. d.

117. *Paris, lat. 9383.* 0 m. 31 × 0 m. 25, de 264 feuillets de 17 à 20 lignes longues; fol. 2 v°, canons écrits en argent, les titres en or; fol. 242, *capitulare evangeliorum.* Capitale rustique d'or sur pourpre, les titres en onciale d'or, les titres courants en blanc, les sections ou parallèles en or ou en argent. Ce beau manuscrit a été, d'après L. Delisle, à l'usage de l'église de Metz; ce paléographe estime qu'il date probablement de la fin du VIII^e^ siècle. — Suppl. lat. *650;* de Bastard, dans *Bulletin du Comité de la langue*, t. IV, p. 666, 861; *Peintures et ornements*, pl. CV; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. III, pl. I, n. 4; F. X. Kraus, *Kunst und Alterthum in Elsass-Lothringen*, t. III, p. 574; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 38; S. Berger, *op. cit.*, p. 269, 406.

118. *Paris, lat. 9384. Liber evangeliorum*, cédé à la Bibliothèque nationale, le 21 août 1794, en vertu d'une décision du conseil municipal du village de Saint-Lupicin (Jura). Jadis propriété du prieuré de Saint-Lupicin, lequel tirait son vocable d'un moine du VI^e^ siècle, ce manuscrit appartenait, au début du XVIII^e^ siècle, à l'église du village. Dom Martène l'y vit à cette époque : « Nous priâmes le curé de nous faire voir son *Apocalypse;* c'est ainsi que le vulgaire appelle un ancien ms. des évangiles. Il le fit avec beaucoup d'honnêteté et nous trouvâmes un fort beau livre en lettres unciales d'argent sur velin de pourpre ou violet, dont l'écriture n'avoit guère plus de neuf cents ans. La couverture étoit d'ivoire sur laquelle la vie de Notre-Seigneur étoit représentée d'une manière assez grossière. »

Le volume semble, en effet, à en juger d'après l'écriture, remonter à l'année 800 environ. Il contient les quatre évangiles écrits entièrement en lettres d'argent sur vélin pourpre. Les feuillets ont environ 0 m. 25 de large et 0 m. 325 de haut, mais les marges sont grandes et l'écriture ne remplit que douze centimètres sur vingt, fournissant d'abord 24 lignes à la page, puis 30, puis 34; vingt-quatre lignes pour les trois premiers quaternions (actuellement feuillets 1 à 18), trente lignes pour les quaternions IV à XI (actuellement feuillets 19 à 71) et trente-quatre lignes pour les derniers quaternions, XII à XXIV. Le volume complet se composait d'au moins vingt-quatre cahiers de 8 feuillets chacun, formant 192 feuillets et peut-être davantage, à cause de quelques feuillets intercalaires; il n'en contient plus que 170.

A la première page s'ouvre le texte de saint Matthieu : *Liber generationis Jhesu Christi, filii David, filii Abraham, genuit Abraham Isaac, Isaac autem genuit Jacob,* etc.; mais sur cette première page il n'y a eu de place que pour les cinq premiers mots, parce qu'ils sont en belle capitale romaine d'or de 0 m. 025, ainsi disposés :

LIBER
GENE
RATIO
NIS IHV
XPI FILII

Cette brusque entrée en matière ne s'accorderait pas avec cette richesse d'écriture; il manque en tête au

moins un feuillet d'ornement; il manque aussi une préface, car les trois autres évangiles qui suivent ont chacun la leur : celle de saint Marc en trois pages, celle de saint Luc en trois pages également, et celle de saint Jean en cinq pages, lesquelles toutes diffèrent du reste du texte en ce qu'elles sont écrites en minuscule, mais toujours d'ailleurs en caractères d'argent à 30 ou 34 lignes par page. Il devait donc y avoir une préface à saint Matthieu, laquelle a disparu. De plus, chaque cahier portant au bas de sa première page le quaternion ou chiffre du cahier, ce chiffre permet de constater les feuillets manquants; or le chiffre 2 est au bas du feuillet 3, c'est-à-dire au bas de la première page du second cahier; donc puisque le premier cahier n'a plus que les deux feuillets qui commencent le texte de saint Matthieu, c'est qu'il lui en manque six. On a donc enlevé en tête de ce splendide manuscrit six feuillets. Dans tout le cours du manuscrit on rencontre des notes marginales composées de chiffres littéraux qui sont des renvois de concordance. On avait numéroté tous les versets de la Bible et le scribe, en écrivant chaque verset, notait en marge les versets dont le sujet était analogue, ce qui suppose un autre manuscrit spécialement consacré à la numérotation des versets. Trois mots soulignés aux quaternions IV et V offrent des variantes à la Vulgate.

Les lettres d'argent étaient d'une épaisseur considérable et très brillantes. En quelques endroits, bien rares, où elles ont encore une ombre de fraîcheur, par exemple vers les fol. 47 à 74 et 108 à 130, elles produisent un effet imposant, qui était complété et relevé d'une manière très heureuse, par de nombreuses initiales d'or. Mais partout l'argent a été plus ou moins rongé par l'effet du temps; dans un très grand nombre de pages, il est changé en un noir opaque et en quelques endroits même l'oxydation a complètement rongé le parchemin (fol. 28, 81, 112, etc.), et remplacé la lettre par un trou. Quant aux initiales d'or, les unes dans le texte et à peine plus grandes que le caractère courant, les autres sur la marge et de très peu plus grandes que les premières; elles étaient fort nombreuses, car on en compte quinze sur le seul verso du fol. 20, c'est-à-dire dans l'espace de onze petits versets de la Bible. On peut remarquer en passant qu'à la différence de ce qui a lieu dans l'ornementation grecque, elles sont toutes convenablement et logiquement placées, c'est-à-dire toutes mises au commencement ou d'un verset, ou d'une phrase ou d'une proposition; jamais à contresens. Ce n'était pas seulement dans les initiales que le manuscrit était enrichi d'or, il y avait une ou plusieurs lignes entières aux têtes de livres; ainsi la préface de l'évangile de saint Marc commence de la manière et dans la disposition suivantes :

et Petri in baptismate filius atque in divino
sermone discipulus. Sacerdotium in is...
agens secundum carnem levita conversus
ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit
tendens... quid et generi suo... de Christo
a....tium principum voce prophetica exclamationis instituens ordinem levitice electionis ostendit

Il est évident, à la manière dont cette préface commence aujourd'hui, qu'il y manque une initiale plus grande que celle dont il vient d'être question et au moins une première ligne de texte. Que cette grande initiale et cette première ou ces trois premières lignes fussent d'or, c'est ce qui ne fait pas le moindre doute, attendu qu'à l'exception de la page formant le v° du fol. 20, de celle formant le r° et v° du fol. 41, r° du fol. 42 et aussi r° et v° du fol. 1; à l'exception de ces pages où les lettres d'or sont restées et très bien conservées, bien différentes en cela des lettres d'argent, tout l'or du volume a été si exactement et si soigneusement gratté qu'il n'en subsiste pas la moindre trace et que, si l'on n'avait ces témoins, on pourrait se demander si le volume a été chrysographié et s'il n'est pas resté inachevé; l'enlèvement de l'or est si complet et si parfait qu'on croirait qu'il n'en a pas été fait usage. Cette opération barbare ne paraît s'expliquer que par un désir de lucre. A quinze initiales par feuillet pour 185 feuillets, plus quelques initiales très grandes et quelques lignes entières, on arrive au chiffre considérable de six mille lettres d'or, qui ont dû former une somme très appréciable.

Il reste à parler du plus important, du plus magnifique ornement de l'évangéliaire de saint Lupicin : sa couverture. Il est probablement arrivé à la Bibliothèque nationale, en 1794, dans un état d'extrême dégradation, et il est resté tel jusqu'au règne de Louis XVIII. A cette époque, on l'a mis dans une reliure en maroquin, sur laquelle on a imprimé au dos le monogramme du roi ⅃L, de nombreuses fleurs de lis, l'inscription *Liber evangeliorum sæc. XI*, et sur les deux plats de cette reliure moderne on a cloué les deux plats de la couverture primitive, qui sont deux tablettes d'ivoire mesurant 36 centimètres de haut et 30 de large sur un centimètre d'épaisseur. Voici la description des sculptures qui se voient sur ces deux vastes tablettes, qui appartiennent à la catégorie des diptyques à cinq pièces, c'est-à-dire composés chacun de cinq morceaux juxtaposés et joints à mortaise, sculptés tous cinq à part. Le plus important est au milieu; c'est un morceau de 0 m. 18 × 0 m. 125, y compris la bordure, où se trouve représenté le Christ assis de face, bénissant de la main droite, coiffé comme une sorte de roi chevelu, soutenant l'évangile richement relié, de la main gauche, et ayant derrière lui les apôtres Pierre et Paul. Au-dessus, une croix à quatre branches égales, inscrite dans une couronne de fleurs et supportée de chaque côté par un ange ailé, au vol, tenant aussi un livre en main, mais les mains voilées en signe de respect. Ce registre supérieur mesure 0 m. 09 de hauteur; le registre inférieur a presque les mêmes dimensions et il offre plusieurs scènes évangéliques : la Samaritaine puisant de l'eau pour le Sauveur, assis devant elle. Jésus est suivi de trois de ses disciples — la résurrection de Lazare. Les deux plaques latérales ont chacune 0 m. 18 × 0 m. 08 et sont divisées en deux registres superposés : à droite ce sont : la guérison du lépreux et la guérison du paralytique; à gauche, la femme adultère et un sujet douteux. Le diptyque du verso présente les mêmes dispositions, mais il est consacré à la vierge Marie. Au centre, Marie assise sur une chaire et tenant son fils dans ses bras; en arrière, deux anges debout. Le bandeau supérieur offre la croix soutenue par deux anges; le bandeau inférieur, l'entrée de Jésus à Jérusalem et la fuite en Égypte.

Ulysse Robert, *Catalogue des manuscrits relatifs à la Franche-Comté qui sont conservés dans les bibliothèques publiques de Paris*, dans *Mémoires de la Société d'émulation du Jura*, 1878, 2e série, t. IV, p. 126-138 (La *Bibliographie* de R. de Lasteyrie attribue cette notice à H. Bordier; je n'ai pas trouvé mention de ce nom dans l'ouvrage que j'ai utilisé.)

119. *PARIS, lat. 9385*, 0 m. 31 × 0 m. 25, de 180 feuillets, dont une garde, de 2 colonnes de 26 lignes, Fol. 1, en argent sur pourpre; fol. 18, canons; fol. 168. *capitulare evangeliorum*; présente une grande ressemblance avec les évangiles de Lothaire. Préface écrite dans la belle semi-onciale de Tours. Les images des évangélistes, accompagnées des mêmes vers que dans les évangiles de Lothaire, sont inscrites dans un quart de cercle. A la fin, après le *Capitulare evangeliorum*,

au verso d'un feuillet où sont inscrits quelques vers, on voit l'image du Christ imberbe dans une auréole dont les couleurs sont (du dedans en dehors) : violet, bleu, vert, brun, argent et rouge. Il tient une hostie peinte en or et un livre, et il a sous les pieds un globe peint en violet. Aux quatre angles on voit les symboles des évangélistes. — Supplem. *lat. 689;* de Bastard, *Peintures et ornements*, pl. CCIV-CCVI; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 83; S. Berger, *op. cit.*, p. 252, 255, 258, 406.

120. *PARIS, lat. 9389.* Évangiles d'Epternach, 0 m. 355 × 0 m. 255, de 223 feuillets à 2 colonnes de 25 lignes. Écrit en superbe semi-onciale saxonne du VIII^e^ siècle et décoré dans le plus pur style irlandais. Devant chaque évangile, une grande et curieuse



4217. — Lion, symbole de Marc.
D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 162.

figure de toute la page avec entrelacs (fig. 4217). Une note écrite au fol. 222 v°, qui paraît de la première main et qui est copiée sur quelque antique exemplaire, porte la date de l'an 558 : *Proemendavi ut potui secundum codicem de biblioteca Eugipi præsbiteri quem ferunt fuisse sancti Hieronimi indictione. VI. p. cons. Bassilii v. c. anno septimo deximo.* Ni le texte du ms. ni les corrections n'ont été copiés sur un modèle de 558. Toutefois, le nom d'Eugyppius dirige l'attention vers l'écrivain de ce nom qui vécut au début du VI^e^ siècle, s'enfuit des bords du Danube jusqu'au golfe de Naples pour échapper aux Huns et fonda un monastère au *Castrum Lucillanum*, le château de l'Œuf. Puisqu'un livre de Vivarium vint à Jarrow, un évangéliaire de Naples à Lindisfarne, un ms. d'Eugyppius a pu venir à York, d'où proviendrait notre manuscrit. — *Suppl. lat. 693;* Silvestre, pl. CCXXVI; de Bastard, pl. LXXIV-LXXX; Westwood, *Anglo-sax. mss*, pl. XXI; Delisle, *Le cabinet des mss*, pl. XIX, 8; A. Reiners, *Les mss anciens d'Echternach conservés à la bibl. nationale*, Luxembourg, 1889, p. 380; S. Berger, *op. cit.*, p. 52, 406; *Dictionn.*, t. V, au mot EUGYPPIUS.

121. *PARIS, Bibl. nat., lat. n. acq. 1587.* Texte hiéronymien. *Olim* : Saint-Gatien de Tours, 0 m. 29 × 0 m. 24, de 109 feuillets à 29 lignes longues; fol. 1, un dessin géométrique irlandais, composé de déroulés, avec des animaux. Pointillés rouges. Les premiers mots des évangiles, ainsi que le *Christi autem* (Matth., I, 18), sont en grandes majuscules irlandaises, écriture anglo-saxonne. VIII^e^ siècle. Une note également difficile à lire et à comprendre nomme le copiste (fol. 109) : *Ego holcundus mihi trinitas missereator amen, Precor vos omnes xpiani ut pro me commonem dm diprecemini peccatore pium ut ne demergar in pyri flagæ barathro sed fiam cum binis exercitibus in bapho ubi habitant thesaredes ter et octoades bis vates et encusithesera senes et XX. ter, et sex bis discipuli ut vobiscum omnium xpm salvatorem exorent diem eglemon epacacon cepoeson ecaton in hoc enim tota agio grapa pastricatur : emanuhel : amen, amen.* — Fol. 53, sur la marge inférieure : *Pippinus rix Francorum* (authenticité contestée). — D. Tassin et D. Toustain, *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 86, 383, pl. XXXVII, LV; S. Berger, *op. cit.*, p. 46, 410; *Evangelium Gatianum. Quattuor evangelia latine translata ex codice monasterii S. Gatiani Turonensis primum edidit variis aliorum codicum lectionibus illustravit, de vera indole disseruit* Jos. Mich. Heer, *Cum tabula autotypica*, in-8°, Friburgi, 1910; cf. *Revue biblique*, 1910, nouv^e^ série, t. VII, p. 604-605.

122. *PARIS, Bibl. nat., suppl. grec, n. 1286.* Il reste quarante-trois feuillets (un 44^e^ feuillet, qui se place entre le 21^e^ et le 22^e^ est conservé au gymnase de Marioupol, au nord de la mer d'Azof), mesurant 0 m. 30 × 0 m. 25 et contenant le texte des chapitres VII, XI et XIII à XXIV (le 44^e^ feuillet contient XVIII, 9-16) de l'évangile de saint Matthieu. Le parchemin, de force moyenne et plutôt fin, a été uniformément recouvert d'une belle teinte de pourpre, aussi bien conservée, d'une façon générale, que l'encre d'or des lettres, encore dans tout leur éclat primitif. Chaque page porte seize lignes d'écriture onciale, tracée à pleine page et dont chaque lettre mesure 7 millimètres de hauteur; il n'y a que quinze lignes sur les feuillets ornés d'une miniature. Chaque ligne compte en moyenne dix-huit ou dix-neuf lettres et la justification du texte mesure environ 18 centimètres de large sur 20 de haut. Les lignes à la pointe sèche tracées pour délimiter le texte et marquer les marges latérales sont espacées de 172 millimètres. Les intervalles des lignes sont exactement égaux à la hauteur des lettres, soit 7 millimètres. L'écriture est une grande et belle onciale, régulièrement et largement tracée, sans aucune forme allongée ou anguleuse, même à la fin des lignes, où cependant les lettres ont vu leurs dimensions diminuées, afin d'empêcher le texte de dépasser trop sensiblement les marges. Les anciens manuscrits grecs sur parchemin pourpré sont extrêmement rares, on peut citer la *Genèse* de Vienne, le *Psautier* de Zurich, les *Évangiles* de Rossano, ceux de Patmos ou de Pétrograd et de Bérat d'Albanie, dont la date remonte au VI^e^ ou au VII^e^ siècle, sous le règne de Justinien et de ses successeurs. On sait que ces splendides volumes avaient le don de déplaire à saint Jérôme, qui disait dans sa préface au livre de Job : *Habeant qui volunt veteres libros, vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel uncialibus ut vulgo aiunt litteris, onera magis exarata quam codices* et dans une lettre à Eustochium : *Inficiuntur membranæ colore purpureo. Aurum liquescit in litteras, gemmis codices vestiuntur et nudus ante fores earum Christus moritur* [1].

[1] S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium, de custodia virginitatis*, *P. L.*, t. XXII, col. 418; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXXII, *in Johannem*, *P. G.*, t. LIX, col. 187.

Cinq miniatures, admirablement conservées, à l'exception d'une seule, sont peintes au bas des pages, dans les marges, ce sont peut-être les plus anciennes représentations de ces sujets : (fol. 10 v°) Hérodiade et la décollation de saint Jean-Baptiste; — (fol. 11) premier miracle de la multiplication des pains; — (fol. 15) second miracle de la multiplication des pains; — (fol. 29) guérison des deux aveugles de Jéricho (voir *Dictionn.*, t. I, pl. hors texte, col. 3232); — (fol. 30 v°) miracle du figuier desséché. Ce manuscrit a été acheté à Sinope, côte nord de l'Asie Mineure. H. Omont, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et bell.-lettres*, 1900, p. 215-218; *Journal des savants*, mai 1900, p. 279-285; *Notice sur un très ancien manuscrit grec de l'évangile de saint Matthieu, en onciales d'or sur parchemin pourpré et orné de miniatures, conservé à la Bibliothèque nationale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. nat.*, 1901, t. XXXVI, 2e part., p. 599-675, 2 pl.; *Peintures d'un manuscrit grec de l'évangile de saint Matthieu, copié en onciales d'or sur parchemin pourpré et récemment acquis pour la Bibliothèque nationale*, dans *Fondation E. Piot. Monuments et mémoires*, 1900, t. VII, p. 175-185, pl. XVI-XIX; *Fragment de ms de l'évangile de S. Matthieu en onciales d'or sur parchemin pourpré au musée de Marioupol (Russie)*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1901, p. 199; *Un nouveau feuillet du codex Sinopensis de l'Évangile de S. Matthieu*, dans *Journal des savants*, 1901, p, 260-262; G. Swarzenski, dans *Kunstchronik* de Zimmermann, 27 décembre 1900, t. XII, col. 145-191; C. Diehl, *Justinien*, p. 406; Millet, *L'art byzantin*, t. I, p. 235; Munoz, *Codex purpureus Sinopensis*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1906, t. XII, p. 215-237, pl. VII.

123. *PARIS, lat. 10439.* Évangile de saint Jean (*olim :* Chartres?) « il a été trouvé dans la châsse qui contenait la sainte chemise, 1712. » — L. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibl. nat. sous les nos 8823–18613.* Paris, 1863-1871, t. I, p. 76; *Le cabinet des manuscrits*, t. II, p. 12; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 88 sq., 407.

124. *PARIS, lat. 11955*, 0 m. 27 × 0 m. 22, de 54 feuillets à 20 lignes longues. Capitale d'or sur pourpre. Mutilé et ne comprend qu'une partie de saint Matthieu et de saint Marc. Les *explicit* et les titres courants sont écrits, ainsi que les sections de la marge, en argent. *Olim*, Metz, VIIIe siècle, Saint-Germain, *777;* puis *663* ou *664*[2]; *Nouv. tr. de diplom.*, t. III, pl. XXXVIII, p. 43, 98; L. Delisle, *Le cabinet des mss*, t. III; pl. I, 2; Wordsworth, *Old-latin bibl. texts*, n. I, p. 55; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 38; S. Berger, *op. cit.*, p. 269, 408.

125. *PARIS, lat. 13169*, 0 m. 215 × 0 m. 14, de 166 feuillets de 24-30 lignes. « Deuxième manuscrit de Saint-Germain »; belle minuscule du Xe siècle. Texte irlandais ainsi que la décoration; fol. 1, un B initial avec un aigle qui dévore un poisson. Le mot *liber* (generationis) orné d'entrelacs, l'initiale de *Christi autem generatio sic erat* est irlandaise. Fol. 41, on retrouve l'*autem* indicateur des scribes irlandais ou saxons. Fol. 79 : σαβατω *reversus est olgrinus in* φestivitate σις σeverini δω γrσam. Peut-être Vulgrin, du Mans (1057-1065) Fol. 118, saint Jean. Cet évangile forme un autre ms. plus ancien (IXe-Xe siècle) réglé à 24 lignes, où l'on voit les interpolations liturgiques : *In illo tempore*, etc. Fol. 155, *capitulare evangeliorum*, où les jours sont marqués; on y a ajouté en marge, fol. 156 v°, la leçon de la fête de saint Maur. — S. Berger, *op. cit.*, p. 48, 409.

123. *PARIS, lat. 14407*, 0 m. 33 × 0 m. 26, de 141 feuillets à 2 colonnes de 33 lignes, *olim*, Saint-Victor, fin du IXe siècle. Dans les numéros des sommaires on fait usage de l'*episemon*. — S. Berger, *op. cit.*, p. 91, 409.

127. *PARIS, lat. 17225.* Évangéliaire, version antéhiéronymienne (*olim :* Corbie). — A. Calmet, *Nouvelles dissertations importantes et curieuses sur plusieurs questions qui n'ont point été touchées dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, 1720, p. 405-447; *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 92 sq.; L. Delisle, *Inventaire*, t. III, p. 36; *The Palæographical Society*, pl. 87; J. Belsheim, *Codex f[2] Corbeiensis sive quatuor evangelia ante Hieronymum latine translata*, Christiana, 1887, p. III sq., spécimen, p. IV; Reusens, *Éléments de paléographie*, pl. III; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 603 sq.; E. Chatelain, *Uncialis scriptura*, pl. II, p. 4 sq.

128. *PARIS, lat. 17226.* Évangéliaire, version de la Vulgate, 0 m. 305 × 0 m. 23, de 206 feuillets à deux colonnes de 22 lignes. L'écriture est une grosse onciale du VIIe siècle (*olim*, Notre-Dame de Paris). — J.-B. Silvestre, *Paléographie universelle*, Paris, 1839, pl. CXVII; L. Delisle, *Inventaire*, t. III, p. 36; *Le cabinet des manuscrits*, t. II, p. 10; t. III, p. 202, pl. II, n. 10; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 90, 356, 409.

129. *PARIS, lat. 17227*, 0 m. 275 × 0 m. 19, de 232 feuillets à deux colonnes de 21 lignes; fol. 221, *capitulare evangeliorum.* Provient des Jacobins-Saint-Honoré, donné à la Bibliothèque du roi par l'abbé Sallier. La paléographie est plus archaïque que n'est, en général, celle des bibles de Tours. L'argument de saint Matthieu et la première page des autres arguments sont en onciale; le reste des arguments est en semi-onciale, de même que la première page du texte de saint Matthieu, l'oraison dominicale dans le même évangile et la première ligne de certains paragraphes tels que *Christi autem generatio sic erat* (Matth., I, 18). Dans cette semi-onciale, on remarque la contraction *et*; dans le texte en minuscule, on voit les ligatures *re*, *ret*, *rl*, *ra*; les *a* sont en partie semi-lunaires. On voit en plusieurs endroits des inscriptions, qui ont pour nous le plus grand intérêt : - fol. 3 v° : INCPT PRAEFAT EVANGL SECUND MATHEU ΔΩ ΓRAΘYAC AMHN — fol. 6 v° : au-dessous d'une croix à laquelle sont suspendues les lettres A et Ω, , on lit, en lignes alternativement rouges et noires : IN NOMINE DIVINI DI SVMMI INCIPIT LIB EVANGELII SECUNDUM MATTHEVM ΛC AΔHCΘΩ CKPIBHNΘH AΔAΛBAΛΔΩ; — fol. 65 : EXPLT EVANGLM SECD MATTHEUM HABET VERS II DCC VOS QVI ESTIS LECTVRI ORATE PRO SCRIPTORE CY ΔM ABHAΘIC ΠPΩAHKΘΩPHM ☧; — fol. 66, l'argument de saint Marc est suivi des mots : ΔΩ ΓPAΘYAC AMHN: — fol. 68, l'évangile de saint Marc est précédé de la croix avec A et Ω: — fol. 108, l'argument de saint Luc est précédé d'un chrisme très compliqué. Le copiste Adalbald est un des plus qualifiés de l'époque carolingienne, plusieurs de ses ouvrages nous ont été conservés; ce sont : le manuscrit de Quedlimbourg (L. Delisle, *L'école calligraphique de Tours*, pl. IV, p. 20), vers la fin duquel on lit : *Ego indignus prbt Adalbaldus hunc libellum ex iussione domino meo Fredegiso manu propria scripsi;* — ensuite, un recueil d'opuscules de saint Augustin et d'autres auteurs, dont les premiers cahiers sont à la bibliothèque de Tours, *281* et Bibl. nat., *n. acq. lat. 445*, portait à la fin la signature et le monogramme d'Adalbaldus dans des cercles concentriques. Libri avait anéanti la signature d'Adalbald; — un *Orose* disparu et qui contenait sur un feuillet : *Hic liber Adalbaldi artificis*, enfermés dans un cercle où les lettres A B D L forment le monogramme Adalbald (L. Delisle, *Notice sur les manuscrits disparus de la bibliothèque de Tours*, dans *Notices et extraits*, t. XXXI *a*, p. 207, 237; *L'école calligraphique de Tours*, p. 20; *Catalogue des manuscrits Libri et Barrois*, p. 24,

pl. VII; J. Desnoyers et L. Delisle, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1886, p. 376, 378). Le nom d'*Adalbaldus* est inscrit, ainsi que *Fridegisus abbas*, parmi les *nomina fratrum de Turonis*, dans le *Liber confraternitatum* de Saint-Gall. Fridegise gouverna l'abbaye de Saint-Martin de 807 à 834 ; c'est donc dans cet intervalle qu'Adalbald aura exercé son talent et inventé ou amené à sa perfection le style de la semi-carolingienne. — S. Berger, *op. cit.*, p. 243-247, 258, 409.

130. *Paris, lat. 17968*, 0 m. 23 × 0 m. 175, de 169 feuillets, plus un cahier préliminaire en blanc. La décoration de ce ms. rappelle d'assez près celle des évangiles d'Ebbon, sans y être tout à fait conforme. Les canons sont inscrits sous des péristyles corinthiens, peints en couleurs empâtées de teintes violacées. Au haut, des oiseaux, des feuillages et des monstres. Les images des évangélistes sont entourées d'une bordure rouge vif, le dessin en est lourd et la couleur épaisse (*olim*, Notre-Dame, *284*); provenant de Beauvais. — De Bastard. *Peintures et ornements*, pl. CXXIV-CXXVII; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 94; S. Berger, *op. cit.*, p. 279, 280, 410; A. Boinet, *Évangéliaire latin 17968 de la Bibliothèque nationale ayant appartenu à Antoine Loisel*, dans *Bulletin de la Société d'études historiques et scientifiques de l'Oise*, 1905, t. I, p. 50-52.

131. *Paris, Arsenal, 592*, 0 m. 335 × 0 m. 23, de 207 feuillets à 24 lignes longues. Titres courants blancs sur pourpre. Les initiales des évangiles sont peintes sur parchemin pourpré; le début des évangiles est tracé en lettres d'or (sur pourpre dans saint Matthieu). Fol. 1, blanc sur pourpre avec quatre rosaces peintes; fol. 12 v°, canons; fol. 18 v°, l'Annonciation et la Nativité; fol. 68 v°, après le sommaire de saint Marc, le crucifiement sur pourpre; fol. 69, de même; fol. 106, image du Christ; fol. 157 v°, Ascension; fol. 197, *capitulare evangeliorum*. — H. Martin, *Catalogue*, t. I, p. 443; S. Berger, *op. cit*, p. 285, 410.

132. *Paris, Arsenal, 599*, 0 m. 26 × 0 m. 185 de 178 feuillets, à deux col. de 28 lignes; fol. 8, canons; fol. 58 : ORA PRO ME (écrits en croix); fol. 167, *capitulare evangeliorum*, minuscule d'or. — De Bastard, *Peintures et ornements*, pl. LXXXVIII-XC; H. Martin, *Catalogue*, t. I, p. 451; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 86; S. Berger, p. 255, 411.

133. *Paris, lat. 1171*, 0 m. 26 × 0 m. 21, de 214 feuillets à 20 lignes longues; fol. 7, canons; 17 v°, image de S. Matthieu; fol. 203, *capitulare evangeliorum*, semi-onciale carolingienne, X^e^ siècle; sur la dernière garde : *Erluinus peccator*. Est-ce le copiste? Figures d'évangéliste du type dramatique : saint Luc est assis sur des flammes; il paraît que cela figure l'inspiration. — De Bastard, pl. CCVIII-CCIX; H. Martin, *Catalogue*, t. II, p. 322; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 102; S. Berger, *op. cit*, p. 254, 411.

134. *Paris, Coisl. 197.* — E. Mangenot, *Manuscrit grec des Évangiles d'Hector d'Ailly, évêque de Toul*, dans *Bulletin mensuel de la Société d'archéologie lorraine et du musée historique lorrain*, 1902, t. LI, p. 79-83.

135. *Pérouse, Bibliothèque capitulaire.* Fragments d'évangéliaire (*olim :* Pérouse). — J. Bianchini, *Vindiciæ canonicarum scripturarum*, in-fol., Romæ, 1740, p. CCLXXXII, pl.; *Evangeliarium quadruplex*, Romæ, 1749, t. II, Appendix, p. DLXI, pl.; Wordsworth et White, *Novum Testamentum*, p. XIII; F. Patetta, *Appunti da un ms. della Capitulare di Perugia*, dans *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino*, 1894, t. XXIX, p. 260-267; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 631.

136. *Perpignan.* — A. Boinet, *Notice sur un évangéliaire de la bibliothèque de Perpignan*, dans *Congrès archéologique de France*, 1907, t. LXXIII, p. 534-551.

137. *Petrograd.* — C. Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, in-4°, Lipsiæ, 1846, p. 10-36, a publié douze feuillets de ce manuscrit, conservés, deux à la Bibliothèque impériale de Vienne, quatre au Musée Britannique, six à la Bibliothèque du Vatican; L. Duchesne en a publié trente-trois feuillets conservés au couvent de Saint-Jean à Patmos, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1876, 3^e^ série, t. III, p. 386-419; les fragments du Vatican ont été étudiés par Cozza-Luzi, *Pergamene purpuree Vaticane di Evangeliario a caratteri di oro e di argento*, dans *Al sommo pontefice Leone XIII omaggio giubilare della Bibliotheca Vaticana*, in-fol. Roma, 1888, pl.; les fragments de Vienne ont été publiés dans Hartel et Wickoff, *Die Wiener Genesis*, 1895, p. 126-127, pl. XLIX-LII. Cent quatre-vingt-deux feuillets se trouvaient à Sarimsaqli, près de Césarée de Cappadoce (*Bulletin critique*, 1881, t. I, p. 451, note 1) et sont entrés par acquisition à Pétrograd; cf. J.-J. Smirnow, dans *Izviestiia russkago arkheolog. Instituta v. Konstantinopolie*, in-8°, Odessa, 1896, t. I, p. 138-172; H. S. Cronin a donné une édition complète de tous ces fragments : *Codex purpureus Petropolitanus the text of codex N. of the Gospels*, in-8°, Cambridge, 1899, dans *Texts and studies*, t. V, fasc. 4.

138. *Prague. Cim. 2.* Évangéliaire (*olim :* Prague). A. Ambros, *Der Dom zu Prag*, in-8°, Prag, 1858, p. 290-293; F. Bock, *Evangelienbuch aus dem IX Jahrhundert im Prager Domschatz*, dans *Mittheilungen der k.k. Zentralkommission*, 1871, t. XVI, p. 96-107 et pl.; A. Podlaha, *Der Domschatz und die Bibliothek des Metropolitankapitels : Topographie der historischen und Kunst-Denkmale im Königreiche Böhmen. Die Königlische Haupstadt Prag. Hradschin*, t. II *b*, Prag, 1904, p. 4 sq., fig. 4-15.

139. *Quedlinburg. I.* Évangéliaire, version de la Vulgate. — M. T. Eckhard, *Codices manuscripti Quedlinburgenses*, Quedlinburg, 1723, p. 4; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 705.

140. *Reims.* — L. Cerf, *L'évangéliaire slave manuscrit dit : Texte du sacre, conservé à la bibliothèque de Reims*, dans *Travaux de l'Acad. impériale de Reims*, 1867-1868, t. XLVII, p. 309 sq.; L. Léger, *Catherine II et l'évangéliaire slave de Reims, dit Texte du sacre*, dans *Travaux de l'Académie de Reims*, 1897-1898, t. CIII, p. 287; *Notice sur l'évangéliaire slavon de Reims, dit : Texte du sacre*, Reims, in-4°, 1899; *Notes complémentaires sur le Texte du sacre (évangéliaire slavon)*. Communication de M. L. Léger, Reims, 1901.

141. *Rennes.* XI^e^ siècle. — Cf. E. Aubert, *Manuscrit de l'abbaye de Saint-Georges de Rennes, (capitularia evangelorium* du XI^e^ siècle) dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires*, 1876, t. XXXVII, p. 1.

142. *Rome*, XI^e^ siècle. — P. Cagin, *Le manuscrit latin M VI, 2, du Musée Borgia*, dans *Revue des bibliothèques*, 1902, t. XII, p. 41-73.

143. *Rome, Vatic. lat. 7223.* Évangéliaire, en partie antéhiéronymien, en partie d'après la Vulgate (*olim*, au collège de Clermont à Paris). — A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, in-4°, Romæ, 1828, t. III *a*, p. XX sq. et *Spec. III;* J. Belsheim, *Evangelium secundum Matthæum ante Hieronymum latine translatum e codice olim Claromontano nunc Vaticano*, in-8°, Christiania, 1892; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 605.

144. *Rome, Palat. lat. 50.* Évangéliaire, version Vulgate (*olim*, Lorsch). — D. Georgi, *De liturgia romani pontificis*, in-4°, Romæ, 1743, t. II, p. CXXXV; J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, 1749, t. II, p. DLXXVII-DLXXXI et pl. à la p. DLXXVIII; H. Stevenson, *Codices palatini latini bibliothothecæ Vaticaneæ*. Romæ, 1886, t. I, p. 90.

145. *Rossano.* Cathédrale; découvert en 1879.

Incomplet, ayant perdu la fin de l'évangile de Marc, ceux de Luc et de Jean et une partie de son frontispice. Le texte est écrit sur parchemin pourpré. L'illustration formait des cahiers distincts du texte. Chaque évangile était précédé d'une table et d'un portrait de l'auteur. Marc a seul été conservé. Au début, l'ensemble qui composait le frontispice a été mutilé et même remanié. Les canons, annoncés par un titre très riche enfermé dans un médaillon, que décorent les bustes des quatre évangélistes, ont disparu, ainsi que l'image de saint Matthieu. Peut-être le cycle évangélique commençait-il, comme dans l'évangéliaire de Rabboula, en marge des canons. Il se continue par douze compositions à pleine page, dont l'ordre primitif peut être rétabli avec certitude. Voici les titres des miniatures : 1° résurrection de Lazare; 2° entrée à Jérusalem; 3° les marchands chassés du Temple; 4° parabole des dix vierges; 5° la Cène et le lavement des pieds; 6° la communion du pain; 7° la distribution du calice; 8° le jardin de Gethsémani; 9° guérison de l'aveugle-né; 10° parabole du bon Samaritain; 11° comparution du Christ devant Pilate; 12° les trente deniers de Judas; 13° la mort de Judas; 14° Pilate donne à choisir entre Barabbas et Jésus; 15° Titre avec quatre médaillons; 16° saint Marc écrivant. Dans leur ensemble, ces compositions annoncent l'iconographie de la seconde époque byzantine, ce qui a décidé M. Haseloff à leur attribuer une date plus avancée que ne l'indique l'écriture, entre le VI^e^ et le VII^e^ siècle. D'autre part, M. Ainalov a mis en relief les traits qui leur sont communs avec l'évangéliaire de Rabboula et l'art syrien. O. von Gebhardt et Ad. Harnack, *Evangeliorum codex græcus purpureus Rossanensis Σ, litteris argenteis sexto ut videtur sæculo scriptus picturisque ornatus*, in-4°, Lipsiæ, 1880; A. Haseloff, *Codex purpureus Rossanensis. Die Miniaturen der griechischen Evangelien-Handschrift in Rossano*, in-4°, Berlin, 1898; O. von Gebhardt, *Die Evangelien des Matthæus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis*, in-8°, Leipzig, 1883, dans *Texte und Untersuchungen*, t. I, fasc. 4; G. Swarzenski, dans *Kunstkronik* de Zimmermann, 1900, t. XII, p. 145-151; G. Millet, *L'art byzantin*, 1905, p. 231-232; *Bulletin critique*, 1882, t. I, p. 449; *Bibl. de l'École des chartes*, 1880, t. XLI, p. 455-456; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, fig. 134-142; Munoz, *Il codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense*, Roma, 1907; Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 238-239, fig. 123-124.

146. *SAINT-QUENTIN*. Sacristie de l'église dudit, 0 m. 29 × 0 m. 23, de 204 feuillets, sur vélin, cahiers (quinquernions) signés en capitale caroline de forme ronde. Cet évangéliaire passe pour avoir été donné par Charlemagne à Fulrad, abbé. Claude Hémeré, dans son *Augusta Viromanduorum illustrata et vindicata*, 1643, p. 73 et 364, admet cette origine; de même L. P. Colliette, doyen de Saint-Quentin, *Mémoires pour servir à l'histoire du Vermandois*, 1771, t. I, p. 321, et aussi le Bréviaire de Saint-Quentin (1642); enfin Peitavi, *Mémoires sur la ville et les environs de Saint-Quentin*, dans les *Nouvelles recherches sur la France*, in-12, Paris, 1766, p. 192, assure que Mabillon a vu ce manuscrit et l'a rapporté au temps de Charlemagne. Tous ces témoignages, plus imposants que solides, ont été pesés et tout ce qu'on peut dire, d'après un examen de l'original, c'est que l'évangéliaire paraît être de la fin du IX^e^ siècle; fol. 1-16: canons; la page initiale de chacun des quatre évangiles renferme de grandes lettres en argent noirci par le temps avec des ornements en or, mis en arabesques sur fond vert. Au début de chaque évangile, belles lettres capitales et, en tête de chaque verset, des onciales. Dans les rubriques on a fait usage de la capitale rustique. Un lectionnaire termine le volume, il est établi d'après l'usage romain. La série des dimanches après la Pentecôte est ainsi sectionnée : après la Pentecôte, 3; la fête de saint Pierre et saint Paul, 1; après la fête de saint Pierre, 5; la fête de saint Laurent, 1; après la fête de saint Laurent, 5; la fête de saint Cyprien, 1; après la fête de saint Cyprien, 10; avant Noël, 5. Si l'on en retranche les quatre dimanches de l'avent, on a les vingt-sept dimanches après la Pentecôte. — Ch. Fierville, *L'évangéliaire de Saint-Quentin (IX^e^ siècle)*, dans *Bulletin du Comité des trav. hist. et scientif., Section d'histoire et de philologie*, 1883, p. 40-45.

147. *SION*. Baron Ernouf, *Notice sur un évangéliaire byzantin qui paraît avoir appartenu à Charlemagne* (provenant de l'église Sainte-Valère à Sion), dans *Mélanges de littérature et d'histoire recueillis par la Société des bibliophiles français*, 1856, t. XIa, p. 163-168; E. Aubert, *Reliure d'un manuscrit dit évangéliaire de Charlemagne*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1876, t. XXXIV, p. 1. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 747-748.

148. *STONYHURST*. Évangéliaire de saint Cuthbert (proviendrait du tombeau de saint Cuthbert († 687) à Durham, ensuite en possession du Earl de Lichfield, du collège des jésuites à Liége et enfin à Stonyhurst). — J. O. Westwood, *Palæographia sacra pictoria*, pl. IX, n. 6; *The palæographical Society*, pl. 17; Wescott, *Vulgate*, pl. I, n. 3; W. Smith, *Dictionary of the Bible*, Boston, 1885, t. IV; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 39, 419; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 655.

149. *STRASBOURG*. Ch. Schmidt, *Notice sur un manuscrit du X^e^ siècle qui jadis a fait partie de la bibliothèque de la cathédrale de Strasbourg*, dans *Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, 1886, t. XVIa, p. 34.

150. *TONGRES*. J. Petit de Rosen, *Description d'un évangéliaire du trésor de Notre-Dame de Tongres*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, 1852, p. 66-70; Anonyme, *L'évangéliaire de Saint-Perne en Bretagne*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1874, t. XXXV, p. 654-655; A. de La Borderie, *Un évangéliaire breton du X^e^ siècle*, dans *Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou*, 1891, t. VI, p. 450.

151. *TOURS, Bibliothèque publique*, n. 22, 0 m. 31 × 0 m. 235, de 289 feuillets à 2 colonnes de 25 (ou 26) lignes. Certains cahiers sont numérotés, à la fin de la 1^re^ main, par des points. Écrit en entier en onciale d'or, les titres en capitale rustique; c'est exactement l'onciale de Tours. IX^e^ siècle. Les ornements ne comprennent pas d'entrelacs; les canons sont dans le genre des manuscrits de Tours, quoique sans les lustres et *pergulæ*. Si le copiste était irlandais ou saxon, il était formé à l'écriture française; fol. 278 v°, serment des rois de France, écrit en or vers le XII^e^ siècle, lorsqu'ils étaient reçus chanoines de Saint-Martin. *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 50, 161, pl. XXXV-XLV; V. Luzarche, *Notice sur l'évangéliaire de l'abbaye de Saint-Martin, conservé dans la bibliothèque communale de Tours (IX^e^ siècle)*, dans *Mém. de la Soc. archéol. de Tours*, 1857, t. IX, p. 43 sq.; S. Berger, *op. cit.*, p. 47, 272, 420.

152. *TOURS, Bibliothèque publique, 23;* 0 m. 29 × 0 m. 235, de 193 feuillets à 21 lignes longues. Belle décoration avec entrelacs et têtes d'oiseaux. IX^e^ siècle. — S. Berger, *op. cit.*, p. 285, 420.

153. *TRÈVES, Bibliothèque de la ville*, n. 22, *Codex Adæ* ». 0 m. 365 × 0 m. 245, de 172 feuillets, cahiers généralement de huit feuillets; les images des évangélistes n'en font pas partie. Écrit entièrement en onciale et en minuscule d'or, à deux colonnes de 32 lignes. Les leçons sont marquées en rouge par une croix et

un F. Fol. 1 v° : *Incipit præfatio*; fol. 2 : *plures fuisse...*; fol. 6 v°, canons; fol. 15 v° : image de saint Matthieu; fol. 161 : *capitulare evangeliorum*; fol. 172 : *Hic liber est vitæ...* Ce manuscrit a fait l'objet d'une publication luxueuse et érudite dont la partie la moins discutable est l'illustration. Dans les affirmations aussi intrépides que contestables qui remplissent l'introduction, il n'y a à retenir que les citations et les extraits. Le *codex Aureus* ou *codex Adæ* est enfermé dans une reliure d'or exécutée en 1499 par l'ordre de l'abbé Otto de Elten. Nous n'aurions pas à nous en occuper, si un camée célèbre n'avait eu la mauvaise fortune de se laisser emprisonner au milieu de ce travail de mauvais goût. Ce camée nous offre cinq bustes vus de face et deux aigles. Il représente probablement Constantin et Fausta, Crispus, Constant et Constantin II.

Le manuscrit est l'ouvrage de deux scribes. Le premier a copié les feuillets 6 à 38 v° et il s'interrompt au milieu du verset 4 du chapitre XVI; il est familier avec l'onciale et habile à l'écrire, mais son successeur a pris sa revanche en introduisant de nombreuses corrections dans cette première partie. Jusqu'au feuillet 23 r° il y a des cadres aux pages; ces cadres sont préparés jusqu'au feuillet 38 v°. « La décoration est de toute beauté. Un cadre colorié, en partie composé d'entrelacs, borde les pages écrites par le premier copiste. Les initiales à ligature sont également ornées d'entrelacs; elles reproduisent le type anglo-saxon. Les canons sont formés d'une arcature; ils sont lourds, mais riches. Les figures des évangélistes sont le meilleur spécimen d'un type à part. Les couleurs en sont très vives. L'évangéliste, imberbe, est assis, écrivant, dans une niche; il est surmonté de son emblème; des figures d'animaux remplissent les angles supérieurs. Ce type, plein de dignité et de noblesse, se retrouve dans le manuscrit d'Abbeville, dans le ms. Harléien *2788*, dans les évangiles de Saint-Médard de Soissons et dans le manuscrit *50* de la bibliothèque palatine. » Ces manuscrits forment, dans le développement de l'art carolingien, une belle et riche famille dont le prototype doit être peut-être cherché dans le célèbre évangéliaire de Gotescalc (Paris, nouv. acq. lat., *1203*), mais ce rapprochement est assez lointain; les évangélistes de Gotescalc sont barbus; ceux du groupe dont il est ici question sont imberbes et jeunes; en outre, l'architecture diffère. Au reste, l'art du manuscrit de Gotescalc est beaucoup plus grossier et la main paraît sensiblement plus ancienne.

De la comparaison du texte transcrit par les deux scribes avec le texte d'un très grand nombre d'autres manuscrits, il ressort — si on tient compte de l'importance des leçons plutôt que de leur nombre — l'existence d'un accord marqué entre la première main du *codex Adæ* (la deuxième beaucoup plus encore) et les manuscrits en lettres d'or, dont plusieurs, à ne consulter que les statistiques, paraissent en différer profondément. Quant au texte de seconde main, c'est le texte courant, celui du plus grand nombre des manuscrits. S'il est vrai que les textes du IX^e^ siècle se partagent en deux grandes familles, la famille de Tours et le groupe des manuscrits en lettres d'or et des manuscrits franco-saxons, on peut dire qu'en général le *codex Adæ* appartient à cette dernière catégorie. Nous pouvons donc dire que les deux textes du *codex Adæ* représentent à peu près, l'un le point de départ et l'autre le point d'arrivée du développement du texte dans la famille des manuscrits en lettres d'or.

A la fin du manuscrit, on lit six vers écrits à l'encre rouge en belle capitale rustique. C'est un centon de vers d'Alcuin qui pourrait bien être de la composition d'Alcuin lui-même, fort enclin à se répéter textuellement :

Hic liber est vitæ, paradisi et quatuor amnes,
Clara salutiferi pandens miracula Christi,
Que pius ob nostram voluit fecisse salutem.
Quem devota Deo jussit perscribere mater
Ada ancila Dei, pulchrisque ornare metallis,
Pro qua, quisque legas versus, ornare memento.

On a fait de cette Ada une sœur de Charlemagne. Voici l'origine de cette tradition. Un nécrologe de Saint-Maximin de Trèves (XII^e^ siècle) écrit : *V id. maii. Ada, Christi ancilla, quæ multa S. Maximino contulit bona.* A la fin du XIII^e^ siècle, une autre main trace, dans le même manuscrit, la notice suivante : *Ada, ancilla Christi, soror magni Karoli regis, que magna bona nobis contulit.* Au XVII^e^ siècle, le jésuite Wilthem dessine le tombeau d'Ada à Saint-Maximin, on y lit ces mots : *Ada, ancilla Christi, soror Karoli magni*, et il place sa mort au 11 mai 809. Mais le P. Wilthem n'avait rien à envier à son confrère Roman de la Higuera et ses assertions sont négligeables. Dans le cartulaire de Fulda, on voit *Ata ancilla Dei* donner à l'abbaye, en 803, la nue-propriété d'une maison sise à Mayence (*Codex diplomaticus Fuldensis* n° *120*). Il n'est guère douteux que ce soit la même *Ada* du nécrologe. Quant à sa parenté avec Charlemagne, c'est une pieuse supercherie teutonne; ni sœur légitime, ni sœur naturelle, c'était quelque bonne vieille, *mater*, qui donnait son bien aux églises. Il est probable que le manuscrit est antérieur à l'an 803. — Keuffer, *Verzeichniss der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, 1888, t. I, p. 18; *Die Trierer Ada-Handschrift bearbeitet und herausgegeben von* K. Mengel, P. Corssen, H. Janitschek, A. Schnütgen, F. Hettner, K. Lamprecht, *mit achtungdreissig Tafeln*, dans *Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde*, t. VI, Leipzig, 1889; *Bulletin critique*, 1890, t. XI, p. 227-232; A. Springer, dans *Gœttinggelehrte Anzeigen*, 1890, p. 633; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 262-266, 421.

154. *TRÈVES*, n. *23*. Deux volumes. 0 m. 305 × 0 m. 225, de 112 et 121 feuillets, de 22 à 23 lignes longues. Cahiers numérotés A-K puis I-IV. Écriture de la première moitié du IX^e^ siècle, paraissant être du nord de la France. Image du Christ imberbe, entouré des quatre évangélistes; t. II, p. 105, *capitulare evangeliorum*. — S. Berger, *op. cit.*, p. 194, 420.

155. *TROYES*. — *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1868, t. XXIX, p. 219, n. 3.

156. *TURIN, F. VI ,1*, Évangéliaire et lectionnaire (*olim :* Bobbio). — B. Peyron, *Notizie d'un antico evangeliario Bobbiese che in alcune fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, dans *Rivista di filologia*, Torino, 1873, t. I, p. 53-71, pl.; G. Ottino, *I codici Bobbiesi nella bibliotheca nazionale di Torino*, in-8°, Torino e Palermo, 1890, p. 40; W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest* dans *Rhein. Museum*, 1892, t. XLVII, p. 599; F. Carta, C. Cépolla, C. Frati, *Monumenta palæographica sacra*, pl. III, p. 2; C. Cipolla, *Codici Bobbiesi della biblioteca nazionale di Torino*, dans *Collezione paleografico Bobbiese*, Milano, 1907, t. I, pl. XIX, p. 73 sq.

157. *TURIN, G. VII. 15*. Évangéliaire, version antéhiéronymienne (*olim :* Bobbio). — F. Fleck, *Wissenschaftliche Reise*, in-8°, Leipzig, 1837, t. II, p. 1-109; C. Tischendorf, *Rechenschaft über meine handschriftlichen Studien auf meiner wissenschaftlichen Reise von 1840-1844*, dans *Jahrbücher der Literatur*, Wien, 1847, t. LXX, *Anzeigeblatt*, p. 43-56; J. Wordsworth, W. Sanday, H. J. White, *Portions of the gospels according to St. Mark and St. Matthew from the Bobbio*

manuscript «k» new numbered G VII 15 in the National library at Turin, dans *Old-Latin biblical texts*, Oxford, 1886, p. v-xxii, xlii-clvi, p. 1-54, 95-122 avec une pl.; G. Ottino, *I codici Bobbiesi*, p. 53 sq.; P. Batiffol, *Codex Bobbiensis*, dans F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, 1895, t. i, col. 1821-1823, et une pl.; F. Carta, C. Cipolla, C. Frati, *Monumenta palæographica sacra*, t. v, n. 2, p. 5 sq.; L. Traube, *Palæographische Anzeigen*, dans *Neues Archiv*, 1900, t. xxvi, p. 231; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 605 sq. C. H. Turner, *A re-collation of codex «k» of the old latin gospels*, dans *Journal of theological studies*, 1903, t. v, p. 88-100; F. C. Burkitt, *Further notes on codex «k»*, *ibid.*, p. 100-107; C. Cipolla, *Codici Bobbiesi*, pl. xiv-xv, p. 70 sq. L. Traube, *Nomina sacra*, München, 1907, p. 136-142. *Il codice evangelico K della biblioteca universaritaria nazionale di Torino riprodotto in facsimile*, in-fol., Torino, 1913.

158. *Utrecht*, *32*, fol. 93-99, 100-104, fragments d'évangéliaire. — *Latin psalter in the University library of Utrecht (formerly Cotton M. S. Claudius, c. vii) photographed in fac-simile by the permanent autotype process*, London, 1874; [P. A. Thiele], *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ universitatis Rheno Traiectinæ*, in-8°, Utrecht et La Haye, 1887, p. 8; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 38.

159. *Utrecht*, *Musée archiépiscopal*. Évangéliaire (*olim :* Saint-Libuin à Deventer). — L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras*, 1888, p. 14, n. vii.

160. *Verceil*, *Trésor de la cathédrale*. Évangéliaire de la version antéhiéronymienne, écrit peut-être par Eusèbe de Verceil († 371). — J. Mabillon, *Iter italicum*, p. 9; J. A. Irici, *Sacrosanctus evangeliorum codex S. Eusebii magni episcopi et martyris manu exaratus ex autographo basilicæ Vercellensis*, in-fol., Mediolani, 1748, 3 pl.; J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, Romæ, 1749, t. ii, p. dcxxiii et pl. ii après la p. dlxxxviii; *Nouveau traité de diplomatique*, t. iii, p. 147 sq., pl. 42; Zangemeister et Wattenbach, *Exempla codicum*, pl. xx, p. 5; J. Belsheim, *Codex Vercellensis. Quatuor evangelia ante Hieronymum latine translata ex reliquiis codicis Vercellensis sæculo ut videtur quarto scripti*, in-8°, Christiania, 1894, p. iii sq.; F. G. Kenyon, *Our Bible*, pl. xviii, p. 167; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 598 sq.

161. *Vérone*, *vi (6)*. Évangéliaire dans la version antéhiéronymienne (*olim :* Vérone). — J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, 1749, t. ii, p. dlxxvi et pl. après la p. dlxxxviii; A. Spagnolo, *L'evangeliario purpureo Veronese*, dans *Atti della r. Accad. della scienze di Torino*, t. xxxiv, p. 765 sq.; *Catalogo della mostra di arte sacra*, Torino, 1898, p. 84; F. Carta, C. Cipolla, C. Frati, *Monumenta palæographica sacra*, t. ii, p. 2; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 601.

162. *Vérone vii (7)*. Évangéliaire (*olim :* Vérone). — Th. Sickel, *Monumenta graphica medii ævi*, t. i, pl. viii.

163. *Vienne*, *lat. 1185* (et *Dublin*, *Trinity College*, *N. IV. 18*), Évangéliaire pourpré, version antéhiéronymienne (*olim :* Trente). — J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, 1749, t. ii, p. dlxxvii, pl. i, après la p. dlxxxviii; F. C. Alter, *Descriptio summaria codicis Cæsarei purpurei aurei argentei inter cimelia bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis adservati quo continentur fragmenta latina Lucæ et Marci juxta versionem latinam antiquam antehieronymianam*, dans *Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, herausgegeben von* H. E. G. Paulus, Jena, 1791, t. iii, p. 115-170, et *Memorabilien herausgegeben von demselben*, Leipzig, 1795, t. vii, p. 58-96; C. Tischendorf, *Evangelium Palatinum ineditum*, Leipzig, 1847 et fig.; J. H. Todd, *An account of a fragment of an ancient manuscript of the Gospels in latin*, etc., dans *Proceedings of the royal Irish Academy*, Dublin, 1847, t. iii, p. 374-381, et fig. p. 375; de Bastard, dans *Bulletin du Comité de la langue*, 1857, t. iv, p. 723; J. von Arneth, *Ueber das Evangeliarium Karl's des Grossen in der k. k. Schatzkammer*, dans *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften*, phil. hist. Kl., Wien, 1864, t. xiii, p. 85-134, 5 pl.; *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 74, pl. xviii (feuillet 11 recto), pl. xix (fol. 13 v°); pl. xx (fol. 15 r°, saint Matthieu, voir *Dictionn.*, fig. 2633); pl. xxi (fol. 179 r°), ce sont deux feuillets de canons (xviii et xix)



4218. — Reliure d'évangéliaire.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. xxxix, n. 7202.

et le début de saint Jean (xxi). *Tabulæ codicum in bibl. Cæs. Vindob. asservat.*, 1862, t. i, p. 202 sq.; T. G. Law, *A stray leaf of the codex Palatinus*, dans *The Academy*, London, 1er mars 1879, p. 109 *b. c.*; Hort, *The codex Palatinus of the old latin gospels*, dans *The Academy*, London, 14 août 1880, p. 117 *c*-118*b*; T. K. Abbot, *Codex rescriptus Dublinensis St. Matthew's Gospel fragments of the book of Isaiah. Fragment of the codex Palatinus*, London, 1880, et 2 pl.; H. Linke, *Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum*, dans *Sitzungsberichte*, Munich, 1893, p. 281-287; J. Belsheim, *Evangelium Palatinum*, Christiania, 1896, p. iii sq.; S. Berger, *op. cit.*, p. 421; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 602 sq. Voir *Dictionn.*, t. iii, col. 743-747, fig. 2633, 2637.

164. *Vienne*, *lat. 1235*, Fragments d'évangéliaire pourpré, de Luc et de Jean (*olim :* Naples). — *Tabulæ codicum bibl. Cæs. Vindob.*, 1862, t. i, p. 208; J. Belsheim, *Codex Vindobonenses membranaceus purpureus... antiquissimæ evangeliorum Lucæ et Marci translationis latinæ fragmenta*, Leipzig, 1885, pl.; C. R. Gregory, *Textkritik*, p. 605.

165. *Vienne*, *lat. 15216*. Fragments d'évangéliaire de Marc et Luc. — *Tabulæ codicum*, 1893, t. viii, p. 140.

166. *Washington*. — *Revue biblique*, 1913, p. 547-555.



4220. COUVERTURE DE L'EVANGÉLIAIRE DE MONZA
d'après Labarte, *Histoire des Arts industriels*, t. I. pl. XXVIII.

167. *Wurzbourg. Cod. theol. f. 68.* Évangéliaire de Burchard (*olim :* Dôme de Wurzbourg).— J. A. Œgg., *Versuch einer Korographie*, t. I, p. 349; J. B. Stamminger, *Franconia sacra*, Würzburg, 1881, p. 307; G. Schepss, *Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek*, Wurzburg, 1887, p. 14 sq.; A. Chroust, *Monumenta palæographica*, fasc. VI, pl. 2; G. Morin, *Les notes liturgiques de l'évangéliaire de Burchard*, dans *Revue bénédictine*, 1893, t. x, p. 113-126.

168. *Wurzbourg, Cod. theol. f. 62.* — S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Supplem., 96, p. 145; *Revue bénédictine*, 1893, t. x, p. 116, note; J. Chapman, *Early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 129; G. Morin, *Le plus ancien* comes *ou lectionnaire de l'Église romaine*, dans *Revue bénédictine*, 1910, t. xxvii, p. 41-74; G. Morin, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle, d'après les listes d'évangiles de Wurzbourg*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. xxviii, p. 296-330.

169. L. Delisle, *Evangéliaire de sainte Marguerite d'Écosse*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1887, p. 628.

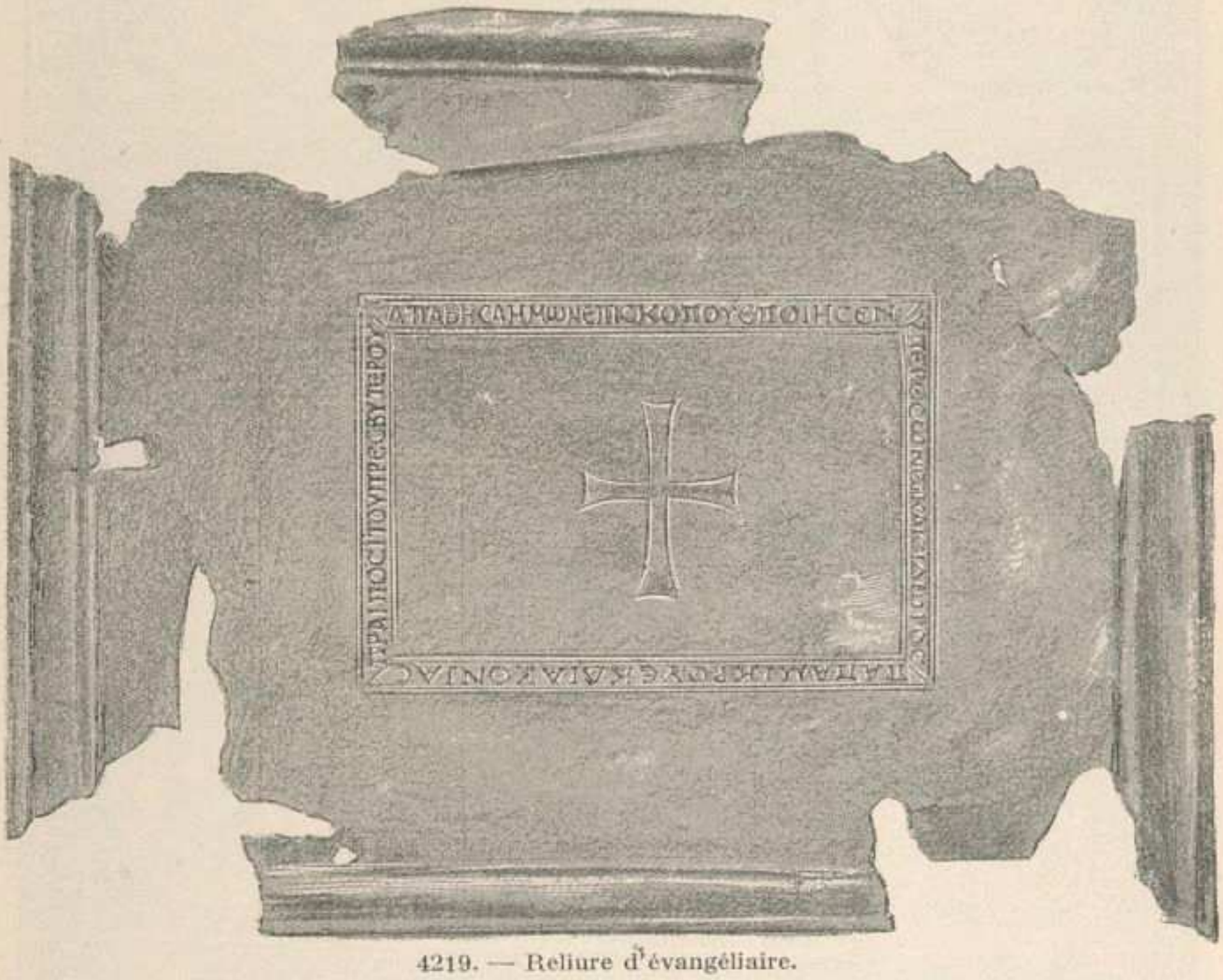
170. H. Martin, *L'évangéliaire de sainte Aure*, dans *Bulletin du bibliophile*, 1867, p. 28.

VI. Couvertures d'évangéliaires. — La vénération adressée au volume explique la magnificence des coffrets et reliures qui devaient assurer son intégrité. Le *Liber pontificalis*, la *charta Cornutiana* et beaucoup d'autres textes anciens font mention de dons de livres liturgiques aux églises. Outre la valeur intrinsèque des manuscrits pourprés, chrysographiés et enluminés, la couverture ajoutait le prix du métal ouvré et des pierres précieuses ou des camées. Tout ce que nous pouvons faire c'est d'énumérer quelques-uns de ces monuments.

1. *Louqsor*, aujourd'hui au musée du Caire, n. 1326 *bis*. Reliure d'évangéliaire provenant du trésor de l'église copte de Louqsor. L'inscription *a* est disposée à la partie supérieure et à la partie inférieure de la plaque; au centre, un chrisme accosté des lettres Α ω (fig. 4219). Dans l'intérieur de la reliure est une autre inscription *b* :

a) ΑΒΒΑ ΑΒΡΑΜΙΟΥ
ΕΠΙCΚΟΠΟΥ
b) ΔΟΥΛΗ ΘΥ ΕΥΛΟΓΙΑ ΠΟΤΑΜΩΝ ΑΝΕΘΗΚ(εν)
ΕΚ ΔΙΑΚΟΝΙΑC ΠΡΑΙΠΟCΙΤΟΥ ΠΡΕCΒΥ(τερου)
ΔΙΑ ΓΡΗΓΟΡ ∴ ΜΥΡ ∴ ΜΙΔΓ ∴ ΒΓΡΙS ∴

Cet évangéliaire du père évêque Abraham lui fut offert par la servante de Dieu, Eulogia, fille de Potamon, avec le concours du prêtre Pierre. C'était l'ouvrage de Grégoire.



4219. — Reliure d'évangéliaire.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 343, fig. 418, n. 7203.

Argent doré, 0 m. 25 × 0 m. 10. v-vi^e siècle.

Journal d'entrée du musée, n. 30428; *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, 3^e série, n. 4, p. 474; de Morgan-Virey, *Notice du musée de Gizeh*, p. 351, n. 1326 (lire 1326 *bis*); Maspero, *Guide au musée du Caire*, p. 255; *Guide Cairo Museum*, p. 340; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 341, n. 7202, pl. xxxix; G. Lefebvre, *Recueil des inscript. chrét. grecq. d'Égypte*, 1907, p. 148, n. 765.

2. *Louqsor*, aujourd'hui au musée du Caire, n. ....? Autre reliure en argent doré, de même provenance. Au centre, une croix; l'inscription est disposée sur les quatre côtés de la plaque (fig. 4220) :

h. ΑΠΑ ΒΗCΑΜΜΩΝ ΕΠΙCΚΟΠΟΥ ΕΠΟΙΗCΕΝ
dr. ΥΡΕΡ ΘΕΩΝΕΙΚΑ ΙCΙΔΩΡΟC
b. ΠΑΠΑ ΜΙΚΡΟΥ ΕΚ ΔΙΑΚΟΝΙΑC
g. ΠΡΑΙΠΟCΙΤΟΥ ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟΥ

Ἄπα Βησάμμων ἐπισκόπου, ἐποίησεν ὑπὲρ Θεωνεῖκα Ἰσίδωρος παπᾶ Μικροῦ ἐκ διακονίας Πραιπο-

σίτου πρεσβυτέρου. [Évangéliaire appartenant à] Mgr l'évêque Bisammon. C'est Isidore, fils du vénérable évêque Mikros, qui l'a fait pour Théonikas, avec l'assistance du prêtre Præpositus.

Argent doré 0 m. 655 × 0 m. 50. v-vi[e] siècle.

G. Maspero, *Guide au musée du Caire*, p. 255; *Guide Cairo Museum*, p. 340, ne donne que les deux premiers mots de l'inscription; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 342-344, n. 7203, fig. 418; G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions*, p. 148, n. 766.

3. *MILAN.* Cathédrale. J. Labarte donne un magnifique ivoire à trois registres offrant l'annonciation, l'adoration des mages, le massacre des innocents. Bordure de ceps de vigne feuillus, chargés de raisins.

J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, 2[e] édit., 1873, t. I, p. 31, pl. IV; S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 405; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, p. 423, fig. 387, p. 511 (c'est à tort que Labarte donne cet ivoire pour reliure au ms. Paris, *lat. 8849*).

4. *MILAN.* Cathédrale. Nous avons décrit et figuré cette splendide couverture dans *Dictionn.*, au mot ÉVANGÉLISTES. J. Labarte, *op. cit.*, t. I, p. 32, pl. V; A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 424-425, fig. 388-389.

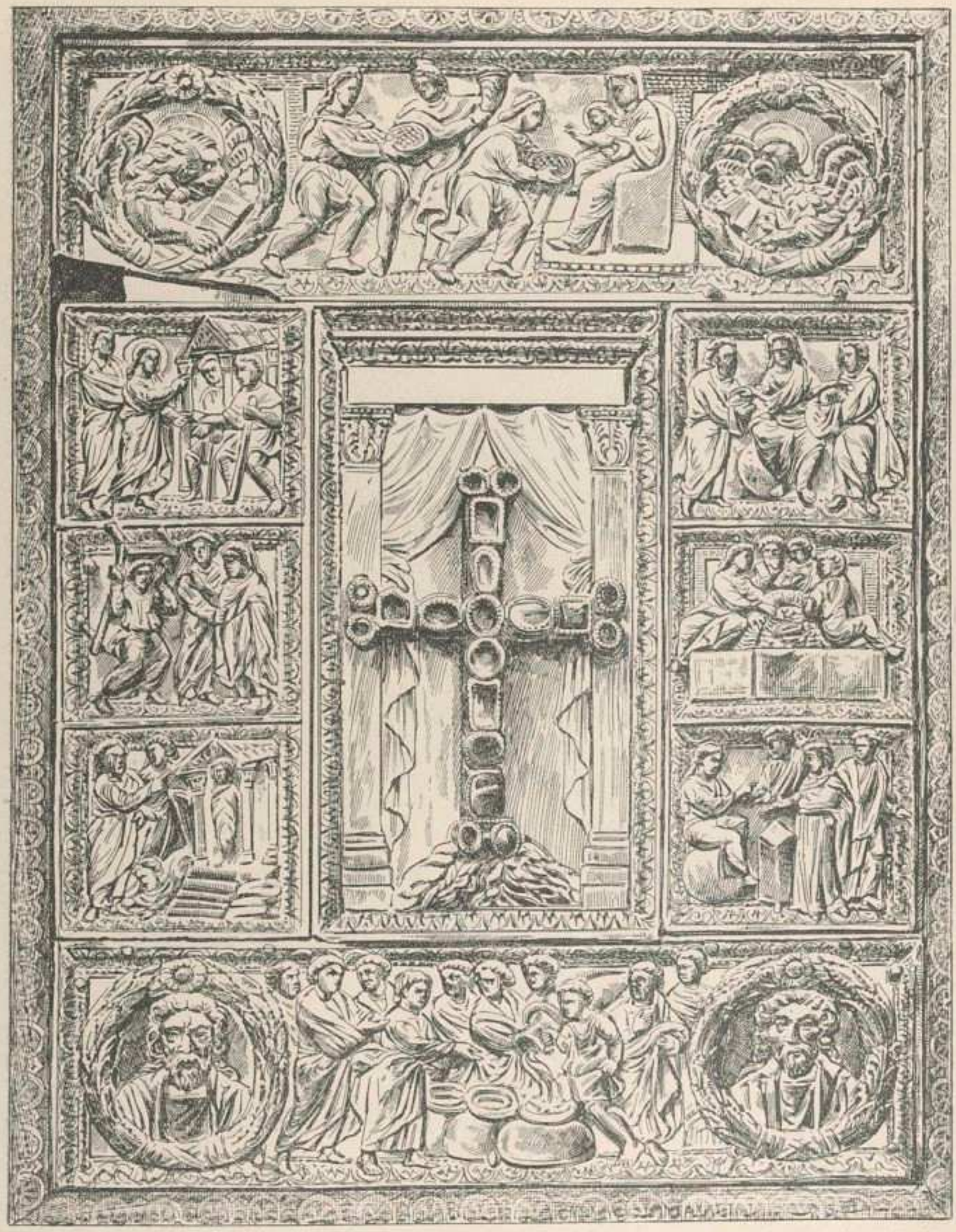


4221. — Couverture d'évangéliaire à la cathédrale de Milan.
D'après Venturi, *Storia dell' arte*, t. I, p. 124, fig. 388.

5. *MONZA.* Cathédrale. Couverture d'évangéliaire de 0 m. 34 × 0 m. 26. Les deux ais d'or de cette magnifique couverture (fig. 4221) sont contournés d'une bordure formée de petits cercles d'or divisés intérieurement par des segments de cercles. Ce cloisonnage est rempli par des grenats rouges taillés en tables. Une croix pattée occupe le champ de chacun des ais. Sur le fond de cette croix sont fixés des chatons d'or

qui sertissent de belles pierres fines et des perles. Les quatre parties du champ, formées par les branches de la croix, sont bordées d'un cordonnet granulé. Elles sont enrichies chacune, dans les deux ais, d'un camée antique, encadré de deux côtés dans un *gamma* grec, ornement fort en vogue et qu'on retrouve sur les habits. Ces *gamma* sont remplis de petits cercles et de segments de cercle cloisonnant des grenats rouges en table, comme dans la bordure, mais l'angle de chacun des gamma offre une petite étoile composée, dans l'un, d'une émeraude au centre et de quatre petits rayons de saphirs, et dans les autres, d'un saphir au centre et de rayons d'émeraude. Un listel d'or, qui a été évidemment rapporté après l'entière confection de cette pièce, existe sur le fond de chacun des compartiments du champ, au-dessus et au-dessous des branches de la croix; il contient l'inscription suivante : *De donis Di offerit Theodelenda reg. gloriosissema Sco Johanni Bapt. in baselica quam ipsa fund. in Modicia prope palatium suum.*

J. Labarte, *op. cit.*, t. I, p. 310-315, pl. XXVIII; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. II, fig. 78.



4222. — Couverture d'évangéliaire à la cathédrale de Milan.
D'après Venturi, *Storia dell' arte*, t. I, p. 425, fig. 389.

6. NOYON. = E. Molinier, dans *Fondation Piot Monuments et Mémoires*, t. II (voir ci-dessus, n. 95).

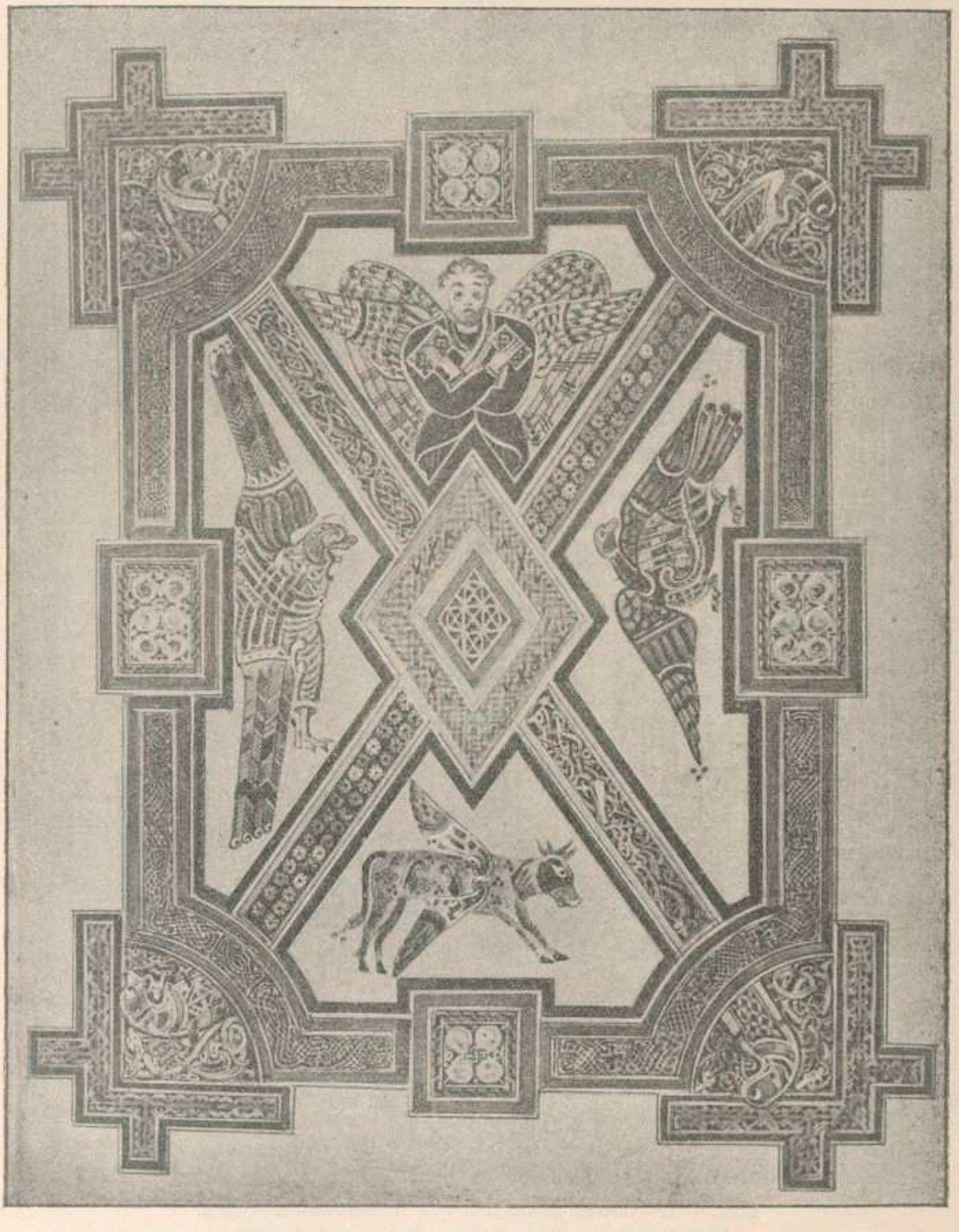
7. A l'occasion du diptyque Barberini (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1156, fig. 3773, n. 74) nous avons mentionné un certain nombre de pièces analogues, désignées à tort sous le nom de diptyques :

RAVENNE, *Museo nazionale* (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1162, n. 75), ajoutez à la bibliographie : Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, 1759, t. III, pl. VIII; Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories.*

London, 1876, n. 116; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 456; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 28; O. M. Dalton, *Byzantine art and architecture*, p. 209, fig. 125.

FLORENCE, Museo nazionale, fragment d'un ivoire à cinq plaques. A Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 422, fig. 386.

De Rossi, *Catalogo del museo cristiano dettato all'assistente D. Casimiro Stornaiolo*, Roma, 1885 1892, p. 13 (ms. à la Bibl. Vaticane); X. Barbier (de Montault), *Œuvres complètes*, Poitiers, 1889-1891, t. II, p. 202; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, Paris, 1896, t. I, p. 151; Tikkanen, dans



4223. — Livre de Kells. D'après Venturi, *Storia dell' arte*, t. II, p. 253, fig. 198.

ESTCHMIADZIN. Voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1162, n. 77.

MANCHESTER, John Rylands Library, voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1162, n. 79.

VATICAN; olim, Lorsch. Voir *Dictionnaire*, t. IV, col. 1162, n. 78; ajoutez Westwood, *op. cit*, p. 57, n. 117; Gori, t. III, p. 26, pl. IV; Garrucci, t. VI, pl. 457, n. 1; Rosso Attilio, *La coperta eburnea dell' evangeliario di Lorsch, nella bibliotheca Vaticana (Palat. lat., 50)*, dans *Bessarione*, 1904, série II, t. VI, p. 39-48, 166-170; *Archivio storico dell'arte*, 1891, p. 38, note 5; Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, Freiburg, 1886, p. 209; Kanzler, *Avori*, pl. IV.

LONDRES, South-Kensington Museum. Westwood, n. 119; Maskell, *Description of the ivories ancient and medieval in the South-Kensington Museum*, London, 1872, p. 53; O. M. Dalton, *Byzantine art and architecture*, in 8°, Cambridge, 1911, p. 233, fig. 146.

PARIS, Bibliothèque nationale, lat. 9384, Westwood,

n. 108, 109; voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1162, n. 80. C'est l'évangéliaire de Saint-Lupicin, décrit plus haut, n. 118.

H. LECLERCQ.

1. ÉVANGÉLISTES. L'expansion de la doctrine chrétienne a provoqué une organisation de propagande, dans laquelle certains prédicateurs itinérants et des fondateurs d'Églises reçoivent le nom d'évangélistes, lequel a pour le moins l'inconvénient de créer une équivoque entre ces personnages peu précis et les quatre illustres auxquels, depuis vingt siècles, ce nom est justement réservé. Timothée, Tite, Barnabé et d'autres plus obscurs prêtent ainsi à confusion. Ce titre a pu être employé dans l'antiquité chrétienne pour désigner des prédicateurs de l'Évangile, cependant nous n'en avons rencontré aucun monument archéologique. Une inscription de Rhodes, contenant le nom d'ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ, avait été donnée à tort comme chrétienne, elle est païenne, et désigne un prêtre païen [1].

H. LECLERCQ.

2. ÉVANGÉLISTES (SYMBOLES DES). L'usage de symboliser les quatre évangélistes est ancien et s'inspire, sans hésitation possible, du prophète Ézéchiel et de ces paroles de l'Apocalypse : « Je vis autour du trône de l'Agneau quatre animaux. Le premier animal était semblable à un lion, le second à un veau, le troisième avait un visage comme celui d'un homme et le quatrième était semblable à un aigle qui vole [2]. » Les Pères de l'Église qui rencontrent ce texte dans leurs explications l'interprètent de différentes façons, mais ils sont généralement d'accord pour appliquer ce symbolisme aux quatre évangélistes. L'attribution et la répartition ne vont pas, comme on peut le croire, sans quelques tâtonnements. Les uns y cherchent l'expression du style particulier à chaque évangéliste et il faut reconnaître qu'ils sont peu suivis; les autres — et parmi eux saint Jérôme, saint Augustin — s'arrêtent à une interprétation assez subtile. Le *lion*, c'est l'évangéliste Marc, qui, dès le début de son évangile, fait entendre la voix criant dans le désert et disant : Préparez les voies du Seigneur; le *veau*, c'est l'évangéliste Luc, qui, dès le début de son évangile, rapporte l'histoire du prêtre Zacharie; l'*aigle*, c'est l'évangéliste Jean, qui, dès le début de son évangile, atteint les régions élevées de la généalogie du Verbe; l'*homme*, c'est l'évangéliste Matthieu, qui, dès le début de son évangile, récite la généalogie humaine du Christ. Tout ceci peut sembler un peu trop ingénieux, mais puisque ces illustres personnages s'en sont contentés, nous n'avons qu'à le faire connaître.

Les monuments ne paraissent adopter ce symbolisme que vers le V^e^ siècle au plus tôt. Aucun vestige de ces animaux mystiques dans les fresques des catacombes, les bas-reliefs des sarcophages, les fonds de coupes dorés. Un diptyque d'ivoire donné par Bugati est peut-être la plus ancienne représentation connue actuellement. Ce sont deux diptyques à cinq feuillets, appareillés et que la suite des temps a maintenus rapprochés dans leur destination nouvelle de couverture d'évangéliaire dans le trésor de la cathédrale de Milan. Les symboles des évangélistes sont distribués deux par deux sur chaque feuillet. Au pied de chaque feuillet les bustes des évangélistes répondent aux symboles. Les différents sujets représentés dans les tableautins sont : la nativité, le massacre des innocents, l'annonciation, les mages suivant l'étoile, le baptême du Christ, le Christ parmi les docteurs, l'entrée triomphale à Jérusalem; 2^e^ feuillet : adoration des mages et noces de Cana; guérison de deux aveugles, d'un paralytique, résurrection de Lazare, le repas d'Emmaüs, la cène, le Christ parmi les docteurs (fig. 4221-4222).

Le plus ancien monument qu'on peut, en un sens, dire *daté* est le pupitre de bois de sainte Radegonde de Poitiers († 587). Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 201 [3].

Les mosaïques offrent un grand nombre d'exemples; c'est d'abord la plus célèbre de toutes, la mosaïque de l'abside de Sainte-Pudentienne, celle de la voûte étoilée du mausolée de Galla Placidia à Ravenne, la mosaïque de l'abside de Sainte-Sabine à Rome, celle de la chapelle de Saint-Satyre à Milan. Au baptistère de Saint-Soter à Naples (milieu du V^e^ siècle), la coupole, posée sur trompes d'angles, offre dans les trompes les figures des symboles des évangélistes représentées, comme sur l'ivoire Trivulce, avec six ailes. A Saint-Vital de Ravenne, l'évangéliste est représenté un livre à la main, une table avec l'écritoire à ses côtés et près de lui son symbole. C'est la méthode que les miniaturistes emploieront de préférence; parfois le lion et le veau n'ont point d'ailes; par contre, ces quatre personnages symboliques sont fréquemment gratifiés du nimbe, par exemple sur la mosaïque de l'arc triomphal de Saint-Paul-hors-les-Murs et sur celui de la basilique Libérienne. Si les évangélistes sont supprimés, les animaux mystiques ne s'embarrassent pas pour si peu et se chargent du livre, qu'ils arrivent à savoir tenir ouvert, comme on le voit dans la mosaïque de la basilique des Saints-Côme-et-Damien et dans celle de Saint-Apollinaire *in classe*.

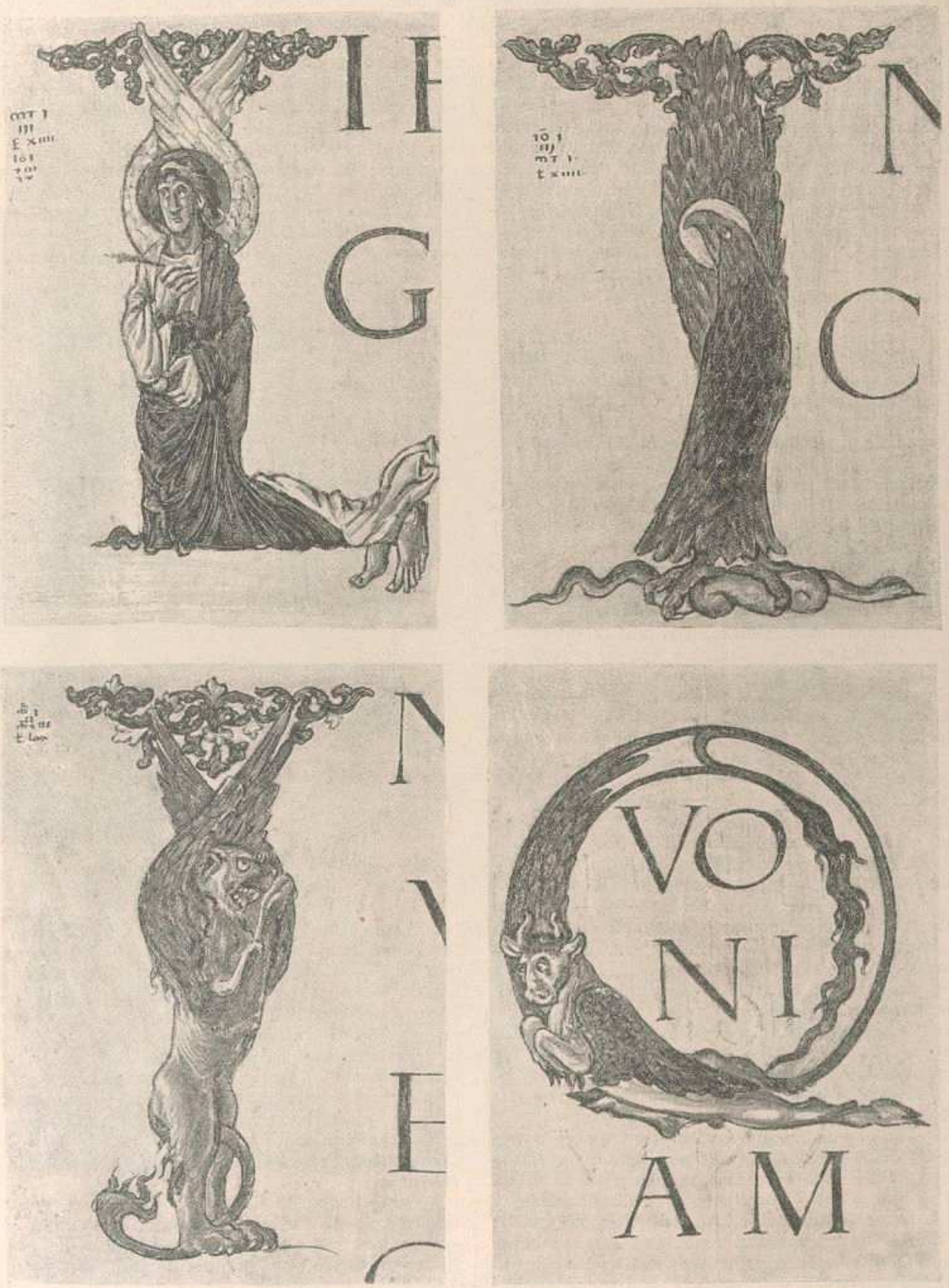


4224. — Livre de Lindisfarne.
D'après Venturi, *Storia*, t. II, p. 225, fig. 199.

Avec le temps, la fantaisie se donna carrière. Où emprunta-t-elle l'idée de remplacer la tête des évangélistes par celle des animaux, de façon à produire des êtres qui semblent dérobés au panthéon égyptien? En Égypte, à Alexandrie, d'où tant d'idées et d'imaginations se sont répandues dans le monde chrétien? C'est possible, mais on n'a pas l'apparence d'un indice en ce sens. Nous avons montré (voir *Dictionn.*, au mot CARICATURE, t. II, col. 2160, fig. 2079) l'habitude

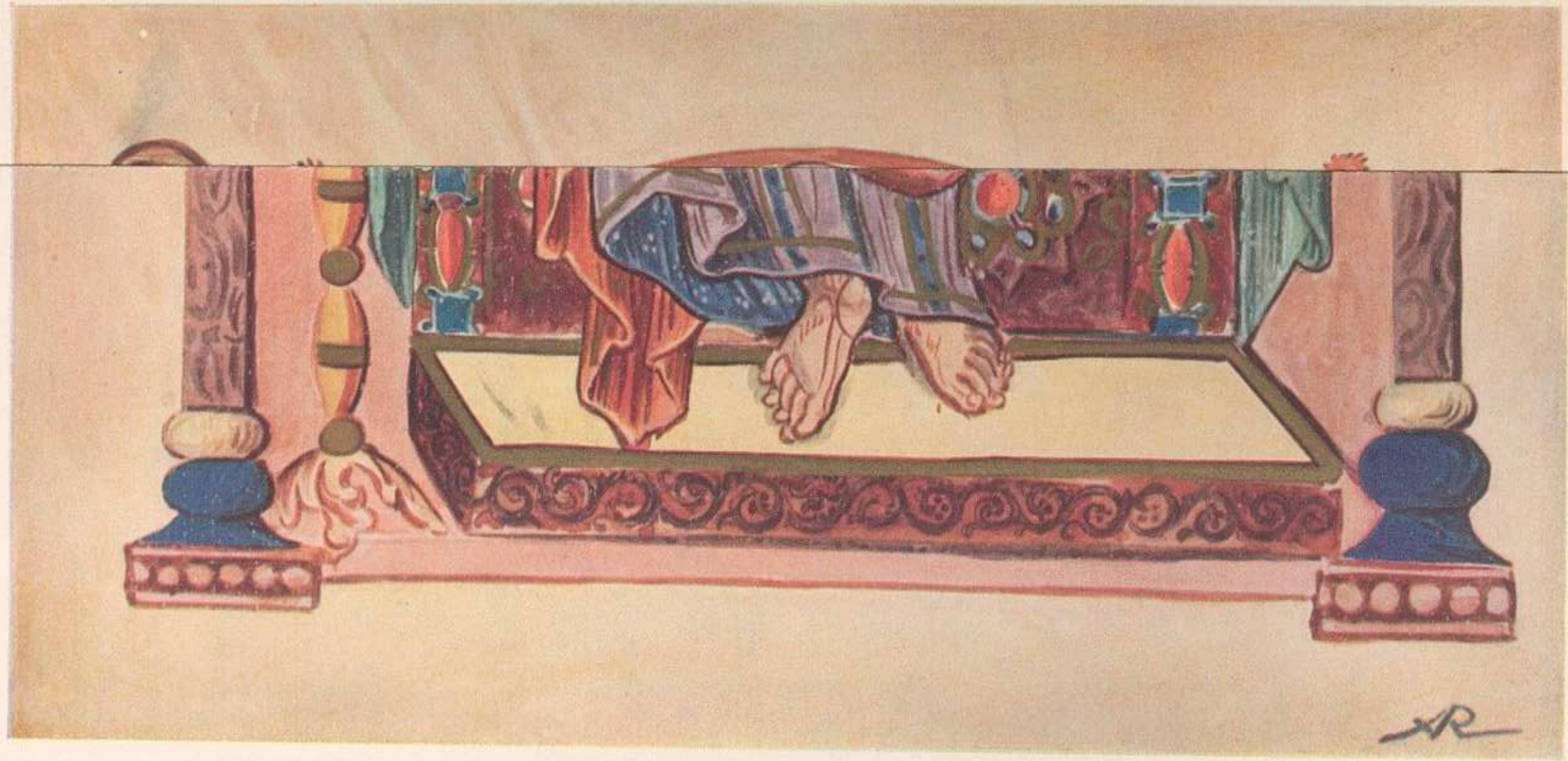
[1] A. Dietrich, dans *Zeitschrift für d. neutestam. Wissenschaft und die Kunde der Urchristentum*, 1900, t. I, p. 336-338. — [2] Apoc., IV, 6-7; cf. Ézéch., I, 5, 13, 14. — [3] H. Leclercq, *Man. d'archéol. chrét.*, t. II, p. 631, n. 3, fig. 396.

prise à Rome de s'amuser de certains personnages publics en les coiffant d'un masque de bête, probablement approprié à leur caractère. L'idée d'appliquer cette irrévérence aux évangélistes vient-elle de là? nous ne pourrions le dire, mais nous la rencontrons à la voûte de la petite église qui conduit à la *Chiesa dei Pagani* d'Aquilée (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2663; t. II, col. 2164, fig. 2080). On y a représenté les évangélistes en leur donnant le mufle d'un animal et le rouleau à la main [1]. Mais ce sont principalement les évangéliaires qui nous offrent une inépuisable variété de types. Dans l'enluminure irlandaise, c'est



4226-4227. Évangéliaire de Louis le Pieux. D'après Venturi, *Storia dell' arte*, t. II, fig. 220-221-222-223.

[1] Bartoli, *Le antichita di Aquileja*, 1739, p. 404.



4225. SAINT MARC, d'après l'Évangéliaire de Lindisfarne
d'après *Die Trierer Ada-Handschrift, Tafel 15, n. 22.*

Imp. G. Delagrave, Paris



4225. SAINT MARC, d'après l'Évangéliaire de Lindisfarne
d'après *Die Trierer Ada-Handschrift, Tafel 15, n. 22.*

d'abord le « livre de Kells » conservé à *Trinity college* de Dublin (fig. 4224); on n'a guère porté plus loin le goût et le talent de styliser. L'évangéliaire de Lindisfarne, conservé au Musée Britannique, nous fait voir chaque évangéliste flanqué de son symbole (fig. 2225). L'évangéliaire de Lothaire, à la Bibliothèque nationale, consacre une page à montrer le Christ entre les quatre animaux, en quatre pages figurant les évangélistes au travail, surmontés chacun de leur symbole [1]. Le plus original de tous est peut-être l'évangéliaire de Louis le Pieux, également conservé à la Bibliothèque nationale et que nous donnons ici (fig. 4226-4227).



4228. — Évangéliaire de Saint-Médard de Soissons.
D'après *Die Triener Ada Handschrift*, dans *Publikationen der gesellsch. für Rheinische Geschichtskunde*, Leipzig, 1889, t. VI, pl. 23.

[1] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. II, fig. 204-208; cf. 216, 217; Friry, *Notice sur un manuscrit renfermant une miniature qui représente Jésus-Christ entouré des évangélistes ayant le corps de l'homme et la tête de leur attribut*, dans *Bulletin du Comité hist. des arts et monuments*, 1853, t. IV, p. 51-53; G. Peignot, *Notice sur un bas-relief représentant les figures mystérieuses et symboliques dont les quatre évangélistes sont ordinairement accompagnés, suivie de recherches sur ces symboles*, dans *Mém. de la Comm. des antiq. de la Côte-d'Or*, 1838-1841, t. III, p. 155-168; A. Digot, *Note sur une ancienne représentation des symboles des quatre évangélistes*, dans *Mém. de l'Acad. Stanislas*, 1850, t. XVIII, p. 334-338; C. Cahier, *Nouveaux mélanges*, p. 110-113; *Bulletin monumental*, 1850, t. XVI, p. 595; De Lamothe, *Le Christ et les tétramorphes. Église de Lugon et église de Loupiac*, dans *Comptes rendus des travaux de la Commission des monuments historiques*, Bordeaux, 1848-1849, p. 29, planche.

Sur l'évangéliaire de Rabbula, nous voyons l'ascension du Christ dans le ciel sur un char composé de ces symboles désormais si fréquemment représentés qu'on ne peut songer à les mentionner tous (voir fig. hors-texte, t. I, col. 2932), et rappelons encore les heures de Louis le Pieux et l'évangéliaire de Saint-Médard de Soissons (fig. 4228) et le sacramentaire de Gellone (fig. 4229).

On trouve sur quelques croix anciennes les quatre symboles évangéliques timbrant les extrémités des branches. La croix de Velletri, qui est d'époque byzantine, porte, au revers, quatre médaillons, sur lesquels l'ange et l'aigle sont seuls nimbés [1]; on peut en rapprocher une croix de bronze conservée à Florence et décrite par J. Lami [2]. Paciaudi a publié une médaille d'or tirée du cabinet d'Ant. Savorniano et qu'il



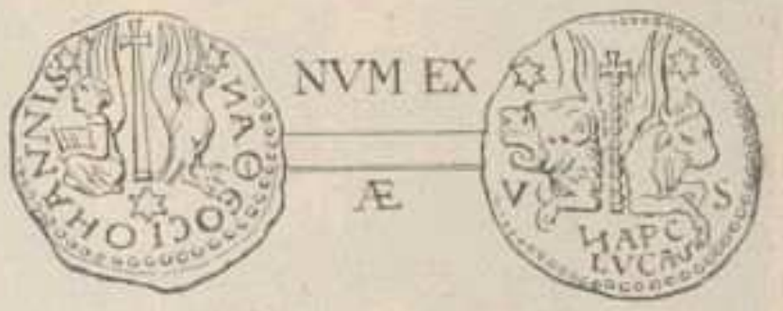
4229. — Saint Jean à tête d'aigle.
Sacramentaire de Gellone.
D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 314, fig. 159.

croit du VI^e^ siècle. Chaque face porte deux symboles séparés par une croix : ange et aigle, lion et veau; chacun de ces symboles est surmonté d'une étoile et accompagné de ces mots [3] (fig. 4230) :

ΝΑΘΕΟC	et	ΝΑΡC
IOHANNIS		LVCAS

Enfin, il se rencontre des monuments sur lesquels les symboles sont remplacés par des bustes ou des personnages en pied. Nous avons déjà vu sur l'évangéliaire du trésor de Milan les quatre bustes des évangélistes; nous les retrouvons sur une croix pectorale grecque en bronze doré que Borgia a fait connaître et qui était conservée dans le trésor de Saint-Alexis sur l'Aventin. Au droit, le crucifié vêtu, entre sa mère et saint Jean; au revers, la Vierge debout en orante entre quatre médaillons contenant chacun un buste d'évangéliste (fig. 4231) [4]. Ce petit monument peut être utilement rapproché de celui que nous avons publié, *Dictionn.*, t. III, col. 3088-3089, fig. 3384.

Nous avons déjà fait connaître un sarcophage d'Apt dont la partie antérieure représente le Christ entre les saints Sixte et Hippolyte, tandis que les faces latérales représentent les quatre évangélistes (fig. 859, 860, t. I, col. 2644). Un sarcophage d'Arles représente, sous un riche portique soutenu par des colonnes, le Christ barbu, assis sur un siège élevé, les pieds posés sur l'escabeau qui marque la place d'honneur. Entre ses mains, un livre sur lequel on lit DOMINUS LEGEM DAT. A ses côtés, mais plus bas, sont assis les douze apôtres, tenant des livres ou des rouleaux. A droite, saint Matthieu et saint Marc tiennent ouverts leurs évangiles, sur lesquels on lit MATTEVS, MARCVS; à gauche, saint Luc et saint Jean, avec ces mots LVCANVS, IOANNIS. Derrière, dix têtes de personnages, dont l'un fait, de la main droite, le geste de l'acclamation. Aux deux extrémités du portique,



4230. — Monnaie d'or.
D'après Paciaudi, *De cultu S. Johannis Baptistæ*, Romæ, 1755, p. 163.

deux groupes : l'un composé d'un homme qui présente un adolescent les mains voilées, l'autre composé d'une femme qui en présente une autre et plus jeune qu'elle. Ce sont sans doute un père et une mère avec leurs deux enfants qu'ils « offrent » au maître de la vie et de la mort [5] (fig. 4232).

Le sculpteur a placé les évangélistes suivant l'ordre admis dès les premiers siècles et accepté par saint Jérôme, contrairement au système de la *Vetus Itala*.

Une maison chrétienne ou un couvent à Bordj-Djedid, terrain des Ouled-Agha (Algérie), présente un pavement en mosaïque; aux quatre angles, quatre personnages identiques, uniformément vêtus, représentent peut-être les quatre évangélistes. Ils soutiennent une couronne radiée renfermant une croix latine, accostée de deux colombes affrontées au-dessus du croisillon et, au-dessous, deux agneaux. Des palmiers et des calices occupent le milieu de chaque face [6].

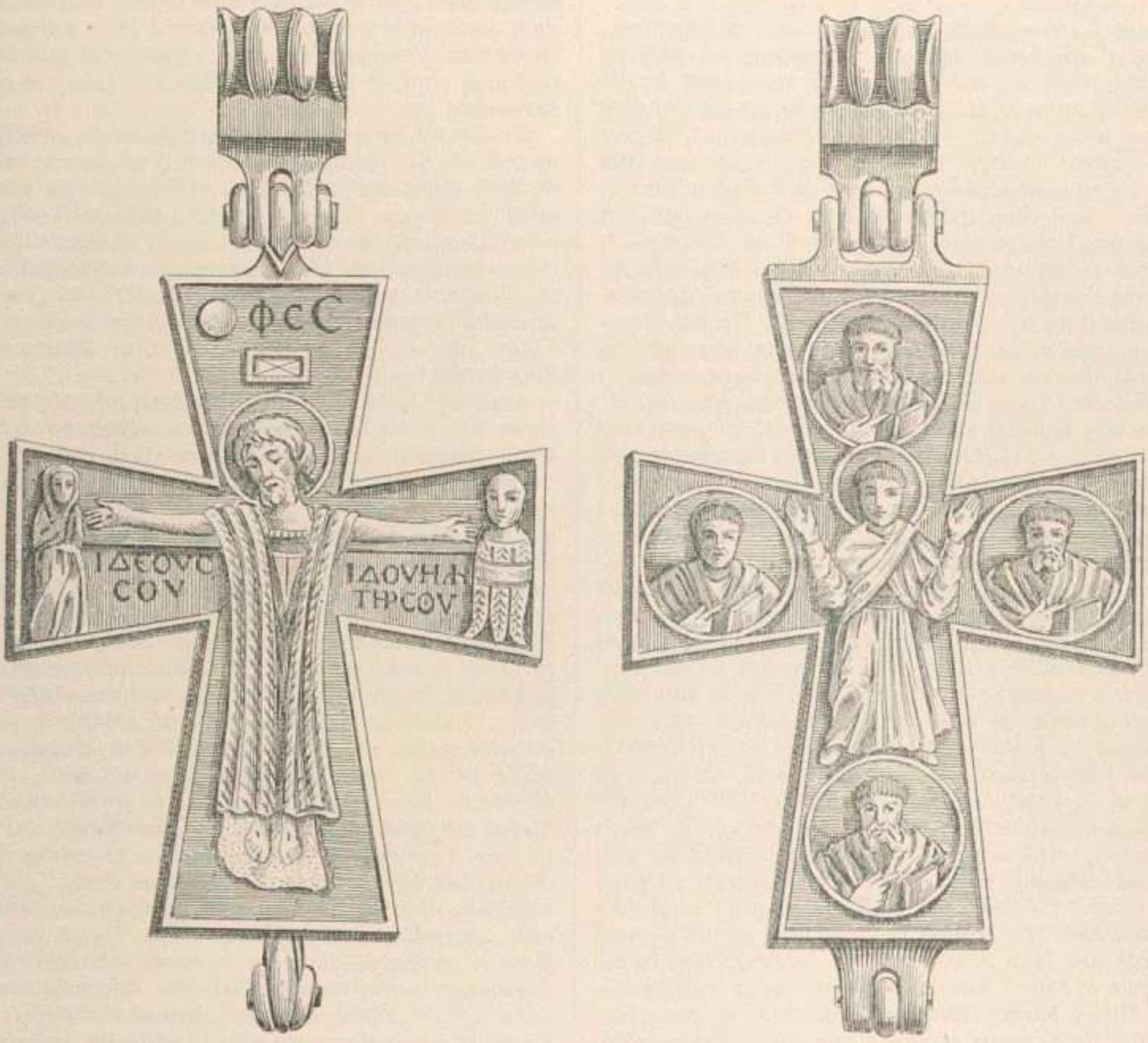
H. LECLERCQ.

ÉVANGILES. — I. Cérémonial. II. Les séries ou systèmes : 1° Espagne ; 2° France ; 3° Milan ; 4° Haute Italie ; 5° Naples ; 6° Rome : 1. type italien, 2. type anglo-saxon, 3. type franc. III. Remarques sur le système romain.

Le présent article a été composé, comme l'article ÉPITRES, avec le seul souci de classer et de présenter brièvement les représentants les plus anciens des divers systèmes de lectures liturgiques. Pour en réduire le plus possible la longueur, il a fallu se borner à donner un seul type de chaque famille, même pour le système romain, le plus riche, où des tableaux comparatifs, quelque peu complets, eussent atteint des dimensions excessives. D'ailleurs, les péricopes évangéliques ont été étudiées de plus près que les

[1] E. Borgia, *De cruce Veliterna commentarius*, in-4°, Romæ, 1780, frontispice et p. CIX-CXXV. — [2] J. Lami, *Novelle letterarie di Firenze*, 1767, t. XXVIII, col. 818, 819. — [3] P. M. Paciaudi, *De cultu S. Johannis Baptistæ antiquitates christianæ*, Romæ, 1755, p. 163. — [4] E. Borgia, *op. cit.*, p. CXXXIII. — [5] E. Le Blant, *Etude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1878, p. 7, n. VI, pl. IV. — [6] P. Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui, Supplément*, 1910, p. 12, n. 223; cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1901, p. 696 sq.

péricopes épistolaires, notamment par le P. S. Beissel [1], dans l'ouvrage duquel on trouvera les documents les plus connus, que l'on s'est donc dispensé de reproduire ici, accompagnés d'une série de tableaux



4231. — Croix de Saint-Alexis sur l'Aventin. D'après E. Borgia, *De cruce Veliterna*, 1720, pl. CXXXIII.

comparatifs qu'il faudrait compléter à l'aide des pièces récemment publiées.

I. Cérémonial. — L'*Ordo romanus I* de Mabillon représente très probablement le cérémonial d'une



4232. — Sarcophage d'Arles. D'après Le Blant, *Étude sur les Sarcophages... d'Arles*, 1878, pl. IV.

messe stationnale à l'époque même de saint Grégoire le Grand. Voici les prescriptions relatives à la lecture de l'évangile : après l'exécution des chants qui suivent la lecture de l'épître, *deinde diaconus osculans pedes pontificis tacite, dicit ei pontifex : « Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis. » Deinde venit ante altare, et osculatis Evangeliis levat in manus suas codicem; et procedunt ante ipsum duo subdiaconi regionarii, levantes thymiamaterium de manu subdiaconi sequentis, mittentes incensum. Et ante se habent duos acolythos portantes duo cereostata. Venientes ad ambonem, dividuntur ipsi acolythi ante ambonem et transeunt subdiaconi et diaconus cum Evangelio per medium eorum. Ille qui absque thymiamaterio est, vertens se ad diaconem, porrigit ei brachium suum sinistrum, in quo ponit Evangelium, ut manu subdiaconi aperiatur ei locus in quo signum lectionis positum fuerit. Et*

[1] *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, Fribourg-en-B., 1907.

interposito digito suo diaconus in loco lectionis ascendit ad legendum et illi duo subdiaconi redeunt stare ante gradum descensionis ambonis. Finito Evangelio, dicit pontifex : « Pax tibi. » Deinde dicit : « Dominus vobiscum. » Respondetur : « Et cum spiritu tuo, » et dicit : « Oremus. » Descendente autem diacono, subdiaconus, qui prius aperuerat, recipit Evangelium et porrigit eum subdiacono sequenti, qui in filo stat; quod tenens ante pectus suum super planetam, porrigit osculandum omnibus per ordinem graduum qui steterint. Et post hoc præparato acolytho in pogio juxta ambonem cum capsa, in qua subdiaconus idem ponit Evangelium ut sigilletur. Acolythus autem regionis ejusdem cujus et subdiaconus est, revocat Evangelium ad Lateranis [1].

L'*Ordo romanus II*, qui représente les usages du début du IXe siècle, contient un cérémonial notablement plus développé que le précédent : *Deinde diaconus osculans pedes pontificis, petitaque benedictione, venit ante altare et osculans Evangelium, levat in manus suas codicem in quo lecturus est et partem ejus in dextero humero ponens, vadit ad ambonem. Et procedunt ante ipsum duo subdiaconi cum duobus thuribulis, sive uno, levantes thymiamaterium de manu subdiaconi sequentis, mittentes incensum. Et duo acolythi portantes duo cereostata, venientes ante ambonem, dividuntur a se, et transeunt subdiaconi et diaconi cum Evangelio per medium eorum. Subdiaconi autem duo cum thuribulis ante Evangelium in ambonem ex una parte ascendentes, et ex altera parte statim descendentes, redeunt stare ante gradum descensionis ambonis. Ille autem absque thymiamaterio vertens se ad diaconum, porrigit ei brachium suum sinistrum, in quo ponit Evangelium, ut manu subdiaconi aperiatur ei locus in quo signum lectionis positum fuerit; inventoque loco lectionis, ascendit in ambonem in superiorem gradum, et dicit : « Dominus vobiscum. » Respondent omnes : « Et cum spiritu tuo. » Quo audito, vertit se pontifex et omnis sacerdotalis gradus, sive omnis populus fidelis ad Orientem. Et postquam dixerit : « Sequentia sancti Evangelii secundum Lucam », sive Marcum, et reliqua, facit crucis signum in fronte sua idem diaconus et in pectore; similiterque episcopus et omnis populus; et revertuntur ad Evangelium. Sed et baculi omnium deponuntur de manibus, et in ipsa hora, neque corona neque aliud operimentum super capita eorum habetur. Ipse vero diaconus stat versus ad meridiem, ad quam partem viri solent confluere, alias autem ad septentrionem. Sed et candelæ in pavimento, prædicante eo Evangelium, de manibus acolythorum juxta ambonem deponuntur usque finitum tempus Evangelii. Perlecto Evangelio, iterum se signo sanctæ crucis populus munire festinat, et descendente diacono de ambone, subdiaconus qui in filo stat, recipit Evangelium; quod tenens ante pectus suum super planetam, porrigit osculandum primum episcopo, deinde omnibus per ordinem graduum qui steterint, et universo clero, nec non et populo; deinde conditur in loco suo* [2].

L'*Ordo* de Saint-Amand, du VIIIe-IXe siècle environ, publié par Mgr Duchesne, présente le même cérémonial, mais sous une forme plus brève : *Hoc expleto* (responsorium et alleluia), *inclinat se diaconus ad pontificem, et jubet pontifex ut legatur evangelium; et vadit ad altare, et osculat ævangelium et accipit eum. Deinde surgit pontifex a sede* [*sua*] *et omnes sacerdotes stantes. Et antecedunt eum duo subdiaconi, unus dextra parte, alius de sinistra, et duo acolithi portantes ante ipsum dua cæreostata. Et dum venerit sublus ambone, porrigit ei subdiaconus qui est dextra parte brachio sinistro et recumbit super eum diaconus ævangelium usque dum custodit signum. Deinde psallit in ambone, et revertunt cereostata ante ambonem et legitur ævangelium. Et suscipit ævangelium subdiaconus et tenens eum contra pectus suum subtus ambone, usque dum osculantur omnes ævangelium. Inde retrudit eum capsa sua. Et revertit diaconus ad altare et ipsa cæreostata ante eum, et ponunt ea retro altare, seu et reliqua cæreostata* [3].

De ces cérémoniaux, les liturgistes du moyen âge ont écrit des commentaires qui précisent certains détails. L'auteur du *Liber de divinis officiis* explique ainsi les usages de son époque : *Defertur evangelium ad analogium, præcedentibus cereis, ut ostendatur gratia ipsius mundum illuminatum. Verba evangelii levita pronuntiaturus contra septentrionem faciem vertit, ut ostendat Verbum Dei et annuntiationem Spiritus Sancti contra eum dirigi qui semper Spiritui Sancto contrarius existit* [4].

Amalaire note que : *additur unum ministerium diacono, id est ut legat evangelium... Diacono evangelii lectio convenit quia minister est* [5]; il consacre tout un chapitre de son ouvrage à la lecture de l'évangile, *de diaconi ascensione in tribunal* [6] : *modo surgendum est ad verba Evangelii... Deinde ponit episcopus thymiama in thuribulum super prunas... Post hoc diaconus petit a sacerdote benedictionem. Sacerdos ei dicit : Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis... Signo crucis facto manu sacerdotis super caput ipsius, munitur. Deinde vadit ad altare, ut inde sumat evangelium ad legendum. Diaconus... portat evangelium sinistro brachio... Salutante diacono, congruit ut omnis populus ad eum versus sit. Post hoc sacerdos et omnis populus vertit se ad orientem, usquedum diaconus incipiat Dominum loqui et faciunt crucem in frontibus eorum... Usque ad istud officium baculis sustentabamur; modo, ut oportet servos ante Dominum stare, humiliter stamus, deponentes baculos e manibus... Duo cerei... portantur ante evangelium... Ipsum thuribulum in tribunal ascendit ante evangelium... Excellentior locus in quo evangelium legitur, eminentissimam doctrinam evangelicæ prædicationis atque manifestissimam auctoritatem judicandi signat. Status cereorum monstrat inferiorem esse legem et prophetas evangelio. Evangelio reposito post lectionem in loco suo, cerei extinguuntur.*

Durand de Mende, dans son *Rationale* (l. IV, c. 24) commente longuement, dans tous ses détails, le cérémonial de la lecture évangélique. C'est, dans l'ensemble, le cérémonial encore actuellement en vigueur et il est inutile de s'y arrêter ici.

II. Les séries ou systèmes. — *Note sur saint Augustin.* — A l'époque de saint Augustin, l'Église d'Afrique possédait-elle déjà un système organisé de lectures évangéliques, plus précisément, un système de péricopes déterminées, attribuées à des jours fixes? Pour la période de Pâques, avec sa préparation et son complément, l'existence d'une série de lectures spéciales paraît certaine; mais pour le reste de l'année, il ne semble pas possible de répondre avec quelque assurance. Parmi les textes de saint Augustin que l'on peut alléguer [7], celui-ci est particulièrement clair : *Meminit sanctitas vestra evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet in ecclesia recitari, quæ ita sunt annuæ ut aliæ esse non possint, ordo ille quem susceperamus, necessitate paululum intermissus est, non omissus* [8].

[1] *Ordo romanus I*, n. 11; Mabillon, *Museum Italicum*, Paris, 1689, t. II, p. 9-10; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 942-943. — [2] *Ordo romanus II*, n. 8; Mabillon, *loc. cit.*, p. 45-46; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 971-972. — [3] Duchesne, *Origines*, 5e éd. anglaise, 1919, p. 458-459. — [4] Caput XL, *P. L.*, t. CI, col. 1250. — [5] *De ecclesiast. officiis*, l. II, c. XII. — [6] *Ibid.*, l. III, c. XVIII. — [7] Cf. Beissel, *op. cit.*, p. 41, n. 2. — [8] *Tract. in epist. Joann., prolog.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1977.

En se basant sur les renseignements fournis par les sermons de saint Augustin, on peut dresser avec quelque certitude la liste suivante des lectures liturgiques en usage dans l'Église d'Hippone [1]. Un astérisque marque celles de ces lectures qui se trouvent encore aujourd'hui dans le missel romain.

In natale Dni (*Serm.*, CXCIII, CXCIV).
Luc., II, 14 * : Pastores.

Fer. VI mai. hebd. (*Serm.*, CCXVIII, CCXXXII, c. 1).
Matth., XXVI : Passio.

Sabbato sancto nocte (*Serm.*, CCXXXII, c. 1 ; CCXXXV).
Matth., XXVIII, 1 * : Vespere autem sabbati.

Dom. Paschæ (*Serm.*, CCXXXIV).
Marc., XVI, 1 * : Maria M... emerunt aromata.

Dom. Paschæ pro baptizatis (*Serm.* CCXXV, CCXXVI).
Joa., I, 1 : In principio.

Fer. II post Pascha (*Serm.*, CCXXXII, CCXXXIV-CCXXXVI, CCXXXIX)
Luc., XXIV, 1* : Una sabbati valde diluculo.

Fer. III (*Serm.*, CCXXXI, CCXXXIII).
Marc, XVI, 12 : Discipuli Emmaus.

Fer. IV (*Serm.*, CCXLIII-CCXLVI).
Joa., XX, 1 : Una sabbati Maria M. ad monum.

Fer. V (*Serm.*, CCXLVII).
Joa., XX, 19 : Venit Jesus et stetit in medio.

Tempore paschali.
Joa., XXI, 1 : Manifestavit se ad mare Tiberiadis. (*Serm.*, CCXLVIII-CCLII).
Joa., XXI, 15 : Simon Joan. diligis me plus his? (*Serm.*, CCLIII).
Luc., XXIV, 36 : Stetit J. in medio. (*Serm.*, CCXXXVII, CCXXXVIII).

Dom. post Pascha.
Joa., XX, 21-31 * : Pax vobis.

Pentecostes (*Serm.*, CCLXVII, CCLXIX).
Joa., VII, 39 : Hoc dixit de Spiritu quem accepturi erant.

Nat. S. Joan. Bapt. (*Serm.*, CCLXXXVII, CCXCIX, CCXCI, CCXCIII).
Luc., I, 1-23, 57 * : Zacharias.

Nat. Petri et Pauli (*Serm.*, CCXCVI, CCXCVII).
Joa., XXI, 15 : Simon Joan. diligis me plus his?

Nat. S. Laurentii (*Serm.*, CCCII, CCCIII).
Matth., V, 1-12 : Beati pauperes spiritu.

Decollatio S. Joan. Bapt. (*Serm.*, CCCVII, CCCVIII).
Marc., VI, 17 * : Herodes tenuit Joan. propter Herodiadem.

In nat. Martyrum (*Serm.*, CCCXXIX, CCCXXXI).
Joa., XII, 24 : Nisi granum frumenti.

I° *LE SYSTÈME MOZARABE.* — Type : le *Liber comicus* de Silos. Sur ce document, voir ci-dessus, col. 261.

1. *Legendum in I° dominico de Adventum Dni.*
Matth., III, 1-11 : Venit Johanes B. predicans.
2. *Legendum in II° dominico.*
Matth., XI, 2-15 : Johan. quum audisset in vinculis.
3. *Legendum in III° dominico.*
Matth., XXI, 1-9 : Dns misit duos de discip. suis.
4. *Legendum in IIII° dominico.*
Marc., I, 1-8 : Initium evang. J. X... Ecce mitto.
5. *Legendum in V° dominico.*
Luc., III, 1-18 : Anno 15° imperii Tiberii.
6. *Legendum in Sci Andre apostoli.*
Matth., XVI, 24-25 : Si quis vult post me venire.
7. *Legendum in sancte Eulaliæ.*
Luc., X, 38-42 : Dns intrabit in quodd. castellum.
8. *Legendum in sancte Marie.*
Luc., I, 26-38 : Missus est angelus Gabrihel.
46-55 : Et ait Maria : Magnificat.
9. *Legendum in Nativitas Domini.*
Luc., II, 1-20 : Exiit edictum.
11. *Legendum in diem sancti Stefani levite.*
Matth., XXIII, 34-39 : Ecce ego mitto ad vos prophetas.
12. *Legendum in diem sancti Johannis apostoli.*
Joa., XXI, 20-24 : Vidit Petrus discip. quem diligebat.
13. *Legendum in diem Circumcisionis Dni.*
Luc., II, 21-40 : Postq. consumati s. dies octo.
14. *Legendum in caput anni.*
Matth., X, 5-8 : In vias gentium ne abieritis.
15. *Legendum in apparitione Dni.*
Matth., II, 1-15 : Cum natus esset J., ecce magi.
16. *Legendum yn allisione infantum.*
Matth., II, 16-23 : Videns Herodes quon. inlusus esset.
17. *Legendum in diem sancti Fructuosi episcopi.*
Matth., XVIII, 18-20 : Quæquumque alligaberitis.
18. *Legendum in diem sancti Vincenti.*
Joa., XII, 24-26 : Nisi granum frumenti.
19. *Legendum in catedra sancti Petri apostoli.*
Matth., XVI, 13-19 : Quem dicunt homines esse F.
20. *Legendum in dom. ante carnes tollendas.*
Matth., XVII, 1-20 : Dns assumpsit... et transfiguratus est.
21. *Legendum de carnes tollendas.*
Matth., IV, 1-11 : Dns ductus est in deserto.

Lectiones de Quadragesime in prima ebdomada.

22. *Secunda feria ad nona.*
Joa., I, 1-14 : In principio erat Verbum.
23. *Legendum die IIIIª feria ad VIIIIª.*
Joa., I, 15-29 : Johan. testimonium peribuit.
24. *Legendum VIª feria ad VIIIIª.*
Joa., I, 29-34 : Vidit Joh. X venientem ad se.
25. *Legendum die sabbato ad IIIª.*
Joa. I, 35-51 : Stabat Joh. et discip. ejus duo.
26. *Legendum in I° dom. ad matutinum.*
Joa., VI, 28-35 : Quid faciemus ut operemur.
27. *Legendum in I° dom. ad missam.*
Joa., IV, 5-42. (mulier Samaritana).

Lectiones de secunda ebdom. de XLª.

28. [*Secunda feria.*]
Joa., II, 12-23 (ejecit vendentes de templo).
29. *Legendum IIIIª feria ad nona.*
Joa., III, 22-36 (quæstio ex discip. Johan.).
30. *Legendum VIª feria ad nonam.*
Joa., V, 31-37 : Si ego testim. peribeo de me.
31. *Legendum sabbato ad IIIª.*
Joa., V, 39-VI, 2 : Scrutamini scripturas.
32. [*In II dominico ad matutinum*].
Joa., IX, 39-X, 9 : In judicium ego veni.
33. *Legendum secundo dom. ad missam.*
Joa., IX, 1-38 : Dns vidit cæcum a nativitate.

Lectiones in tertia ebdomada.

34. *IIª feria ad VIIIIª.*
Joa., VI, 5-14 : Unde ememus panes.
35. *Legendum IIIIª feria ad VIIIIª.*
Joa. VI, 15-23 : Cum cognovisset ut facerent eum regem (ambulat super mare).
36. *Legendum VIª feria ad VIIIIª.*
Joa., VI, 24-29 : Rabbi, quando huc venisti ?
37. *Legendum sabbato ad IIIª.*
Joa. VI, 30-35 : Patres nri manna manducaverunt.
38. *Legendum in vicesima ad matutinum.*
Joa., VIII, 15-20 : Vos secund. carnem judicatis.
39. *Legendum mediante die festo.*
Joa., VII, 14-30 : Médiante die festo.

[1] Beissel, p. 44. A ce tableau, il faudrait ajouter maintenant les renseignements fournis par la nouvelle série de sermons de saint Augustin découverts et publiés par dom G. Morin, *S. Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti e codice Guelferbytano, 4096*, Turici, 1918. [Publication dédiée au chancelier allemand von Hertling (H. L.)]

Lectiones de tradicione Domini.

40. *In I[a] s. ebdom., II[a] feria, ad nonam.*
Joa., VI, 35-39 : Ego sum panis vite.
41. *Legendum III[a] feria post vicesima ad nonam.*
Joa., VI, 41-47 : Murmurabant Judæi.
42. *Legendum IIII[a] feria ad VIIII[am].*
Joa., VI, 47-55 : Qui credit in me habet vitam æt.
43. *Legendum V[a] feria ad VIIII[am].*
Joa., VI, 59-64 : Hic est panis qui de cælo descendit.
44. *Legendum VI[a] feria ad VIIII[am].*
Joa., X, 24-28 : Quousq. animam nram tollis.
45. *Legendum sabbato ad III[a].*
Joa., VII, 33-38 : Aduc modicum tempus vobiscum
46. *Legendum de Lazaro ad matutinum.*
Joa., V, 28-29 : Venit hora quando mortui. VIII, 51-53 : Si quis sermonem meum servaverit. 58-59 : Antequam Abraham fieret, ego sum.
47. *Legendum in dom. de Lazaro ad missam.*
Joa., XI, 1-52 : Erat quidam languens Lazarus.
48. *Legendum II[a] feria ad nonam post Lazaro.*
Joa., X, 27-31 : Oves meæ vocem meam audiunt.
49. *Legendum III[a] feria post Lazaro.*
Joa., X, 32-38 : Multa opera bona ostendi.
50. *Legendum IIII[a] feria post Lazaro.*
Joa., XV, 1-5 : Ego sum vitis vera.
51. *Legendum V[a] feria in ebd. post Lazaro.*
Joa., XV, 12-16 : Hoc est præceptum meum.
52. *Legendum VI[a] feria post Lazaro.*
Joa., XII, 44, 46-50 : Qui credit in me, credit in eum.
53. *Legendum sabbato ad III[a].*
Joa., VII, 1-10, 30 : Dixerunt fratres eius : vade in Judeam.
54. *Legendum in Ramos Palmarum ad matut.*
Marc., VII, 31-37 (Surdus et mutus).
55. *Legendum in Ramos Palmarum ad missam.*
Joa., XI, 55-XII, 13 (Maria unguit pedes Jesu).

Lectiones in ebdomada maiore.

56. *Secunda feria ad nona.*
Joa., VII, 43-VIII, 2 : Quidam volebant apprehendere eum.
57. *Legendum III[a] feria.*
Joa., VIII, 46-51 : Quis ex vobis arguet me de peccato.
58. *Legendum IIII[a] feria.*
Matth., XXVI, 2-5 : Scitis quia post biduum Pascha.
Marc., XIV, 3-11 : Venit mulier habens alabastrum.
59. *Legendum in Cena Domini ad matut.*
Matth., XX, 20-28 : Mater filiorum Zebedæi.
60. *Legendum ad III[a] in Cena Domini.*
Joa., XII, 27-36 : Pater clarifica (Tonitruum).
61. *Legendum in Cena Dni ad missam.*
Passio Dni sec. omnes Evangel.
62. *Legendum in Cena Dni per titulos.*
Joa., XVI, 29-32 : Ecce nunc palam loqueris.
63. *Legendum in Parascephen.*
Passio continuatur ex 4 evangel.
64. *Legendum die sabbato per titulos.*
Matth , XXVIII, 10-19 : Nuntiate fratrib. ut eant in Galil.
65. *In Vigilia Pasce.*
Matth., XXVIII, 1-7 : Vespere sabbati quæ lucescit.
66. *Legendum in Hilaria Pasche ad missam.*
Matth., XXVIII, 8-20 : Nuntiate fratrib. ut eant in Galil.
67. *Legendum II[a] feria Pasce.*
Marc., XVI, 1-7 : Maria M... emerunt aromata.
68. *Legendum III[a] feria Pasce.*
Luc., XXIV, 13-35 (Discipuli in Emmaus).
69. *Lectio IIII[a] feria Pasce.*
Luc., XXIV, 1-12 : Venerunt mulieres ad monum.
70. *Legendum in diem V[a] feria Pasce.*
Joa., XX, 1-9 : Una sabb. Mar. Magd. venit ad mon.
71. *Legendum die VI[a] feria Pasce.*
Joa., XX, 11-18 : Stabat Maria ad monum. foris.
72. *Legendum die sabbato.*
Joa., XXI, 1-14 : Manif. se Dns ad mare Tiberiadis.
73. *Legendum in dominico de octabas Pasce.*
Joa., XX, 19-31 (Thomas incredulus).
74. *Legendum in primo dom. post oct. Pasce.*
Joa., V, 1-18 (Probatica piscina).
75. *Legendum secundo dom. post octabas.*
Joa., XIII, 33-XIV, 13 : Aduc pusillum sum vobiscum.
76. *Legendum in tertio dom. post oct. Pasce.*
Joa., XV, 1-15 : Ego sum vitis vera.
77. *Legendum in IIII[o] dom. post octabas.*
Joa., XVI, 16-33 : Modicum et non videbitis me.
78. *Legendum in diem sci Torquati vel soc. ejus.*
Matth., V, 1-12 : Beati pauperes spiritu.
79. *Legendum in diem sanctæ Crucis.*
Joa., III, 1-17 : Nicodemus.
80. *Legendum in Ascensione Dni.*
Luc., XXIV, 36-53 : Stetit Jhesus in medio discipul.
81. *Legendum in dominico post Ascens. Dni.*
Marc., XVI, 15-20 : Euntes in universum mundum.
82. *Legendum die sabbato ad tertia ante Pentec.*
Joa., XIV, 23-31 : Si quis diligit me.
83. *Legendum in diem sanctum Pentecosten.*
Joa., XV, 26-27; XVI, 12-15; XVII, 1-3, 11, 21-22, 24-26 (Paraclitus; ut sint unum).
84. *Legendum in diem sancti Adriani.*
Matth., V, 1-12 : Beati pauperes spiritu.
85. *Legendum in nativitatem sci Johannis Babtiste.*
Luc., I, 5-25, 39-45, 56-80 (Zacharias).
86. *Legendum in diem Scor. apostol. Petri et Pauli.*
Matth., X, 1-8 (duodecim apostoli).
87. *Legendum in diem Scarum Juste et Rufine.*
Matth., XXV, 1-13 : Simile est... decem virginibus.
88. *Legendum in diem Scorum Justi et Pastoris.*
Marc., X, 13-16 : Offerebant parvulos Domino.
89. *Leg. in diem Scor. Sixti epi et Laurenti arcidiac.*
Matth., XVIII, 18-20 : Quæcumque alligaberitis.
90. *Legendum in diem sci Cipriani æpiscopi.*
Evang. unius Justi (Matth., X, 32-39 = n. 101).
91. *Legendum in decollationem sci Johannis.*
Matth., XIV, 1-14 : Audivit Herodes famam Jesu.
92. *Item lectiones de sanctis.*
Matth., XXV, 31-46 : Quum venerit filius hom. in majestate.
93. *Item secundus de sanctis.*
Matth., X, 16-22 : Ecce ego mitto vos sicut oves in medio.
94. *Item III de sanctis.*
Luc., XII, 35-37 : Sint lumbi vestri.
95. *Item quartas de sanctis.*
Matth., XXIV, 6-13; Marc, XIII, 8-13 : Cum audieritis prælia.
96. *Item V de sanctis.*
Matth., V, 13-16 : Vos estis sal terræ.
97. *De sanctis* (VI).
Matth., XIII, 47-50, 43 : Simile... sagenæ missæ in mare.
98. *Item lectiones unius justi.*
Matth., XXIV, 45-47 : Quis putas est fidelis servus.
99. *Legendum de uno justo.*
Matth., XXV, 14-23 : Homo quid. peregre proficiscens.
100. *Legendum de unius justi.*
Luc., XIX, 12-19 : Homo quid. nob. abiit in reg. longinquam.

101. *L. unius justi.*
Matth., x, 32-39 : Qui confitebitur me coram.
102. *Legendum de uno justo.*
Matth., xxiv, 37-44 : Sicut in diebus Noe, ita erit.
103. *Item lectiones de uno confessore.*
Matth., xi, 25-30 : Confiteor tibi Dne Pater cæli.
104. *Legendum de uno confessore.*
Matth., x, 32-39 : Qui confitebitur me (= n. 101).
105. *Item legendum de virginibus.*
Matth., xxv, 1-13 : Decem virgines (= n. 87).
106. *Item legendum de una virgine.*
Matth., xiii, 33-35, 45-46 : Simile... fermento.
106 *bis. Item alium de una virgine.*
Luc., x, 38-42 : Dns intrabit in castellum (= n. 7).
107. *De nubentibus.*
Matth., xix, 3-6: Si licet homini dimittere uxorem.
107 *bis. Alium.*
Joa., ii, 1-11 : Nuptiæ fiebant in Cana.
108. *Legendum de primitiis.*
Matth., xxi, 33-42: Homo paterf. plantavit vineam.
109. *Legendum de decimis.*
Marc., xii, 38-44 : Cavete a scribis qui volunt.
110. *Legendum in ordinatione æpiscopi.*
Joa., xxi, 15-24 : Simon Joh. diligis me plus.
111. *Legendum in ordinatione regis.*
Luc., iv, 16-22 : Dns intrav. in synag. et legit... Spiritus Dni super me.
112. *Legendum die sabbato quando sal adspargitur in templo nobo dicendus.*
Matth., vii, 24-25 : Qui audit verba mea... assimilabitur.
113. *Legendum in sacratione vaselicæ.*
Matth., vii, 24-28 (= n. 112).
114. *Legendum in restauratione baselice.*
Matth., xvi, 13-19 : Quem dicunt homines (= n. 19).

Lectiones de letanias canonicas.

117. *In primo die ad VIIII[as].*
Matth., v, 44-vi, 4 : Diligite inimicos vestros.
120. *In secundo die ad nonam.*
Matth., vi, 16-18 : Cum jejunatis nolite fieri.
123. *In tertio die ad nonam.*
Matth., xv, 32-38 : Misereor turbæ.
127. *Lectiones letaniarum pro tribulatione et clade.*
Luc., iv, 25-32: Multæ viduæ erant in dieb. Helie.
127 *bis. Alium.*
Matth., vi, 1-6 : Adtendite ne justitiam vestram.

Lectiones de dominicis quotidianos.

128. *In primo dominico.*
Matth., v, 17-26: Non veni solvere legem aut proph.
129. *Legendum in secundo dominico.*
Matth., iv, 18-23 : Dns juxta mare Galil. vidit duos fratres.
130. *III° dominico.*
Matth., viii, 1-13 (Leprosus; centurio).
131. *Legendum in IIII° dominico.*
Matth., viii, 14-26 (Socrus Petri; tempestas sedata).
132. *Item de quinto dominico.*
Matth., xxiv, 3-36 : Quod signum erit adventus tui.
133. [*Legendum sexto dominico*].
Matth., vii, 12-21 : (Angusta porta; arbor bona).
134. *VII°* [*dominico*].
Marc., i, 35-44 : Leprosus : Dne si vis, potes.
135. *VIII°* [*dominico*].
Marc., v, 21-24 (Filia Jairi; mulier in profluvio sanguinis).
136. *Lectio nonam* (= *nono dominico*).
Marc., x, 17-31 : Magister bone quid faciam.
136 *bis. Alium.*
Marc., x, 46-52 (Bartimeus cæcus).
137. *Decimus.*
Luc., iv, 31-v, 11 (Dæmoniacus; socrus Petri: captura piscium magna).
138. *XI°* [*dominico*].
Luc., v, 12-26 (Leprosus paralyticus per tectum submissus).
139. *XII°* [*dominico*].
Luc., v, 27-vi, 10 (vocatio Levi; manus arida).
140. *Tertiodecimus.*
Luc., vi, 37-48 : Nolite judicare et non judicabimini.
141. *Quarto decimo dominico.*
Luc., vii, 1-16 (Servus centurionis; filius viduæ Naïm).
142. *XV° dominico.*
Luc., xv, 11-32 (Filius prodigus).
143. *Legendum sexto X° dominico.*
Luc., xvi, 19-xvii, 4 (Homo dives et Lazarus).
144. *XVII°* [*dominico*].
Luc., xvi, 1-10 : Homo dives habebat villicum.
145. *Legendum octabo decimo* [*dominico*].
Luc., xviii, 10-14 (Phariseus et publicanus in templo).
146. *Legendum nono decimo* [*dominico*].
Luc., xiv, 1, 12-14 : Cum facis prandium.
147. *Legendum vicesimum* [*dominicum*].
Luc., vii, 11-16 (Filius viduæ Naïm).
148. *Legendum vicesimum primum* [*dom.*].
Marc., x, 35-45 : Filii Zebedei : volumus ut.
149. *XXII°* [*dominico*].
Luc., xvii, 11-19 : Decem viri leprosi.
150. *Legendum vicesimo tertio* [*dominico*].
Matth., v, 43-48 : Audistis q. dictum est antiquis.
151. *Legendum vicesimo quarto* [*dominico*].
Matth., xviii, 23-xix, 2 : Simile... regi qui voluit rationem ponere.
151 *bis. Alium.*
Matth., vi, 19-29 : Nolite thesaurizare... in terra.

Voici quelques remarques sur ce document (Beissel, p. 75-78). Le récit de la Passion lu le jeudi et le samedi de la Semaine sainte (n. 61 et 63), et la péricope *quarta de sanctis* (n. 95) font supposer l'existence d'une harmonie évangélique, dans le genre du *Diatessaron* de Tatien. Ce récit, harmonisé de la passion, diffère de celui que l'on trouve dans le missel de Bobbio (n. 22) et dans le lectionnaire de Luxeuil (n. 36-40).

Le samedi saint et le jour de Pâques (n. 65-66), on lit le récit de la résurrection d'après saint Matthieu; le lundi de Pâques (n. 67), d'après saint Marc; le mardi et le mercredi (n. 68-69), d'après saint Luc; le jeudi, le vendredi, le samedi et le dimanche (n. 70-73), d'après saint Jean. Or, cette série coïncide à peu près exactement avec celle que saint Augustin devait suivre, telle du moins que nous la connaissons par les essais de reconstitution d'après les données des sermons.

En plusieurs endroits du *Comicus*, on relève des traces de *lectio continua* du texte évangélique. Ainsi, du samedi saint au samedi *in albis* (n. 64-73), les péricopes se succèdent dans l'ordre suivant :

Matth., xxviii, 10-19, 1-7, 8-20;
Luc., xxiv, 13-35, 1-12;
Joa., xx, 1-9, 11-18, xxi, 1-14; xx, 19-31.

Au début du carême, le cas est bien plus nettement apparent :

N. 22-25 : Joa., i, 1-14, 15-29, 29-34, 35-51;
N. 30-31, 34-37 : Joa., v, 31-37, 39-vi, 2, 5-14, 15-23, 24-29, 30-35;
N. 40-43 : 35-39, 41-47, 47-55, 59-64.

Les péricopes des dimanches de carême se présentent aussi dans l'ordre des chapitres :

1er dimanche : n. 27 : Joa., iv, 5-42, la Samaritaine;
2e — n. 33 : Joa., ix, 1-38, l'aveugle-né;
4e — n. 47 : Joa., xi, 1-52, résurrection de Lazare;
Rameaux, n. 55 : Joa., xi, 55-xii, 13 : Marie oint les pieds de Jésus.

Les péricopes de la série intitulée *de dominicis quotidianos* (n. 128-151 *bis*) sont rangées manifestement dans l'ordre normal des évangiles : 6 de saint Matthieu, puis 4 de saint Marc, puis 11 de saint Luc. Dans l'intérieur de chacun de ces groupes, les péricopes se succèdent, au moins pour Marc et Luc, selon l'ordre des chapitres : Marc, I, V, X; Luc, IV, V, VI, VII, XV, XVI, XVII, XVIII.

II° *SYSTÈME GALLICAN.*— Les types de ce système sont, comme pour la série épistolaire, le lectionnaire de Luxeuil et le missel de Bobbio.

Le lectionnaire de Luxeuil (voir col. 273) présente des lacunes considérables que dom Morin a pu combler, du moins en partie, grâce à un manuscrit des Évangiles datant du VII^e^ siècle, que l'on croit pouvoir rattacher à l'Église de Paris, et qui, au XV^e^ siècle, appartenait encore à l'abbaye de Saint-Denis[1]. C'est actuellement le ms. *lat. 256* de la Bibl. Nat. de Paris. Les indications fournies par ce ms. sont insérées ci-dessous à la suite du texte du lectionnaire de Luxeuil; les numéros renvoient aux lacunes du ms. de Luxeuil et permettent de le compléter, en admettant toutefois que les séries de l'un et de l'autre fussent identiques.

Sur le missel de Bobbio, voir ci-dessus (col. 273).

D'une étude nouvelle de la partie palimpseste de ce manuscrit se dégagent les conclusions suivantes : « Le missel de Bobbio est... un ouvrage ou, si l'on aime mieux, la copie d'un ouvrage composé, compilé par et pour des Irlandais... Il renferme peu d'éléments proprement insulaires, il en renferme une proportion sensiblement moindre que d'éléments gallicans et mozarabes; mais l'assemblage est tout juste ce que nous pouvons attendre d'Irlandais vivant sur le continent, puisant à toutes les sources[2]. »

A ces deux témoins de l'ancien usage gallican, dom D. de Bruyne vient d'en ajouter un troisième : c'est le ms. *134* de la bibliothèque capitulaire de Trèves[3]. Il paraît dater du VIII^e^ siècle et contient le texte des quatre Évangiles accompagné d'un grand nombre d'annotations liturgiques qui permettent de reconstituer la série des péricopes dans l'ordre de l'année liturgique. « Bien que la distribution des péricopes ne soit pas entièrement identique à celles du lectionnaire de Luxeuil ou du missel de Bobbio, elle présente cependant avec celles-là des ressemblances assez caractéristiques pour nous permettre d'y retrouver un fonds commun diversifié par des particularités locales. Nous croyons donc que ces annotations se rattachent à la liturgie gallicane[4]. »

Ce ms. est mutilé au début, puis après le ch. VI de saint Luc et après le ch. IV de saint Jean. Les 119 indications qui restent, une fois rangées dans l'ordre de l'année liturgique, donnent le tableau que l'on trouvera ci-dessous, après le missel de Bobbio (L = lectionnaire de Luxeuil; B = missel de Bobbio; SD = évangéliaire de Saint-Denis)[5].

Lectionnaire de Luxeuil.

P. L., t. LXXII, col. 171-216.

7. [*In vigiliis natalis domini*].
   Joa., I, 1-15 : In principio erat Verbum.
8. *Leg. in die sanct. Nativitatis Dni ad missam.*
   Luc., II, 1-20 : Exiit edictum a Cæsare.
10. *In natale Sci Stephani ad missam.*
   Matth., XVII, 23-XVIII, 11 : Accesserunt qui didrachma accipiebant ad Petrum.
11. *In festo Sci Johannis ad missam.*
   Marc., X, 35-? Filii Zebedæi.
13. *In natali Infantium ad missam.*
   Matth., II, 1-23 : Cum natus esset J. in Bethleem.
15. *In circumcisione Domini ad missam.*
   Luc., II, 21-40 : Postq. consumm. sunt dies octo.
16. *In festo Scæ Genovevæ virginis.*
   Matth., XXV, 1-14 : Simile... decem virginibus.
17. *In dominico post circumcis. Dni.*
   Matth., IX, 32-35 : Mutum dæmonium.
18. *In vigiliis Epiphaniæ.*
   Matth., II, 1-? : Cum natus esset J. in Bethl.
19. *In Epiphania ad missam.*
   Matth., III, 13-17 : Venit J..., ut baptizaretur.
   Luc., III, 23-38 : Christi genealogia.
   Joa., II, 1-11 : Nuptiæ factae sunt in Cana.
20. *Die dominico post Epiphania.*
   Luc., IV, 16-22 : Venit J. Nazareth ubi erat nutritus.
21. *Secunda dominica post Epiphania.*
   Matth., XXII, 36-XXIII, 12 : Quod est mandatum magnum.
22. *In festivitate sanctæ Mariæ.*
   Luc., I, 39-56 : Exsurgens Maria abiit in montana.
23. *In cathedra sancti Petri.*
   Matth., XVI, 13-19 : Quem dicunt homines esse Filium.
   Joa., XXI, 15-19 : Simon Joh. diligis me plus his?
24. *Die dominico post cathedram Sci Petri.*
   Matth., XVII, 1-9 : Adsumpsit... et transfiguratus est.
25. *Secunda dominica post cathedr. Sci Petri.*
   Luc., X, 25-37 : Legisperitus surrexit temptans.
26. *Tertia dominica post cathedr. Sci. Petri.*
   Luc., XIV, 1-15 : Hydropicus; si licet sabbato curare.
27. *In inicium quadraginsimæ.*
   (Octo folia desunt in codice).

. . . . . .

32. *In dominica Palmarum.*
   Joa., XII, 1-24 : Maria unguit pedes Jesu.
   — — Turba multa... acceperunt ramos.
   In autentica hebdomada.
34. *In Cena Domini ad matutinos.*
   Matth., XXVI, 2-5 : Scitis q. post biduum Pascha fiet.

. . . . . .

36-40. [*In Parasceven*].
   Passio Domini legitur per omnes horas.
41. *In sabbato sancto.*
   Matth., XXVIII, 1-20 : Vespere sabbati quæ lucescit.
42. *In die sancto Paschæ ad missam.*
   Luc., XXIV, 1-3 : Venerunt mulieres ad monum.
43. *Feria II^a^ Paschæ.*
   Marc., XV, 47-XVI, 11 : Maria M... emerunt aromata.
44. *Feria III^a^ Paschæ.*
   Marc., XVI, 12-20 : Apparet Dns : Euntes in mundum.
45. *Feria IV^a^ Paschæ.*
   Joa., XI, 1-45 : Erat quidam languens Lazarus.
46. *Feria V^a^ Paschæ.*
   Joa., XX, 1-9 : Una sabbati Maria M. venit ad mon.
47. *Feria VI^a^ Paschæ.*
   Joa., XX, 11-18 : Stabat Maria ad monum foris.

[1] *Revue bénéd.*, 1893, t. X, p. 438-441. — [2] Dom A. Wilmart, *Le palimpseste du missel de Bobbio* dans la *Rev. bénéd.*, 1921, t. XXXIII, p. 17. — [3] *Les notes liturgiques du ms. 134 de la cathédrale de Trèves*, dans la *Rev. bénéd.*, 1921, t. XXXIII, p. 46-52. — [4] De Bruyne, *loc. cit.*, p. 46. — [5] Rappelons ici, pour mémoire, que M. E. Chatelain a publié quelques fragments palimpsestes d'un lectionnaire analogue à celui de Luxeuil et datant de la fin du VI^e^ ou du début du VII^e^ siècle, dans la *Rev. d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 193-199.

48. *Die sabbati Paschæ.*
Joa., XXI, 1-14; Manif. se Dns ad mare Tiberiad.
49. *Clausum Paschæ.*
Joa., XX, 19-31 : Thomas incredulus.
. . . . . .
53. *Dominica IV post clausum Paschæ.*
Luc., XVI, 19-31 : Homo dives et Lazarus.
54. *Dominica V post clausum Paschæ.*
Marc., VII, 31-37 : Surdus et mutus.
55. *Lectiones quæ legendæ sunt in Rogationis.*
b) prima die ad tertia.
Matth., V, 17-26 : Nolite putare q. veni solvere.
c) eadem die ad sexta.
Matth., VII, 1-12 : Nolite judicare ut non.
d) ad nona eodem die.
Matth., VI, 1-13 : Adtendite ne justitiam vestram.
56 *b) die II ad tertia.*
Matth., XIII, 2-23 : Exiit qui seminat.
c) eodem die ad sexta.
Luc., XII, 15-31 : Cavete ab avaritia.
d) ad nona eodem die.
Matth., V, 31-48. Quicumq. dimiserit uxorem.
57 *b) die III ad tertia.*
Matth., IV, 13-17 : Pœnitentiam agite.
Matth., XI, 28-30 : Venite ad me omnes.
c) eodem die ad sexta.
Matth., XXI, 28-32 : Homo quid. habebat duos filios.
d) ad nona eodem die.
Matth., VI, 14-33 : Si dimiseritis hominibus peccata.
58. *In Ascensione Dni nri J. C.*
Joa., XIII, 33-35 : Adhuc modicum vobiscum sum.
Joa., XIV, 1-14 : Non turbetur cor vestrum.
Luc., XXIV, 49-53 : Mitto promissum Patris in vos.
59. *Die dominico post Ascensionem.*
Joa., XVII, 1-26 : Pater venit hora, clarifica.
60. *In sancto Pentecosten.*
Joa., XV, 16-29 : Si diligitis me, mandata.
61. *Proxima dominica post Pentecosten.*
Matth., XVI, 24-27 : Si quis vult post me venire.
62. *In festivitate sancti Johannis Baptistæ.*
Luc., I, 5-25, 39-47, 56-67 : Zacharias.
63. *In festo sanctorum Petri et Pauli.*
Matth., V, 1-16 : Beati pauperes spiritu.
64. *In passione sancti Johannis Baptistæ.*
Matth., XIV, 1-14 : Audivit Herodes famam Jesu.
65. *Ad missam de novos fructus.*
Matth., XII, 1-8 : Abiit Jesus sabbato per sata.
Joa., IV, 35-38; VI, 49-52.
66. *In festo unius martyris.*
Joa., XV, 17-XVI, 4 : Hæc mando vob. ut dilig. invicem.
67. *De plures martyres.*
Luc., XXI, 9-19 : Cum audieritis prælia.
68. *De uno confessore.*
Matth., XXV, 14-23 : Homo quid. peregre proficiscens.
69. *De plures confessores.*
Joa., XV, 1-16 : Ego sum vitis vera.
70. *In depositione cui volueris.*
Joa., V, 19-30. Non potest filius a se facere quicquam.
71. *In natale episcopi.*
Joa., X, 1-16 : Qui non intrat per ostium in ovile.
72. *In natale episcoporum.*
Matth., V, 13-19 : Vos estis sal terræ.
73. *In depositione episcopi.*
Joa., VI, 49-59 : Ego sum panis vitæ.
74. *In dedicatione.*
Joa., X, 22-28 : Factæ sunt encænia in Jerusalem.
Luc., XIX, 1-10 : Zachæus.
75. *In natale ecclesiæ.*
Matth., XXI, 10-17 : Cum introisset J. Jerosol., commota est.
76. *In velatione virginum.*
Matth., XXV, 1-14 : Simile... decem virginibus.
vel Luc., I, 39-56 : Maria abiit in montana (=n. 16 et 22).
77. *De decimis.*
Luc., XX, 45-XXI, 4 : Attendite a scribis.
Matth., VI, 2-4 : Cum facis eleemosynam.
78. *Quando diaconus ordinatur.*
Luc., IX, 57-62 : Sequar te quocumque ieris.
79. *Quando presbyter benedicitur.*
Luc., XII, 42-44 : Quis putas est fidelis dispensator.
80. *In profectione itineris.*
Luc., IX, 51-56 : Cum compler. dies assumptionis ejus.
— XII, 35-37 : Sint lumbi vestri.
81. *De redeundo itinere.*
Joa., IV, 45-54 : Cum venisset J. in Galileam.
82. *Incipiunt lectiones cotidianas.*
Joa., IX, 1-38 : Vidit J. hom. cæcum a nativitate.

Notes marginales liturgiques de l'évangéliaire de Saint-Denis.

1. *De primo Advento.*
Joa., I, 35-51 : Ecce Agnus Dei. Cephas et Phil. vocantur.
2. *Secunda Dnica in Adventum.*
Matth., XXIV, 15 : Cum videritis abominationem.
3. *Tercia Dnica in Adventum.*
Matth., XI, 2 : Tu es qui venturus es?
4. *Quarta Dnica in Adventum.*
Luc., III, 2 : Verbum Dni super Joan., Zach. fil.
5. *Quinta dom. in Adventum.*
Matth., III, 1 : Joa. B. prædicans : Pœnitentiam agite.
6. *Sexta Dnica in Adventum.*
Matth., XXI, 1 : ...invenietis asinam allig. et pullum.
8. *Legenda diem natalis Dni.*
Luc., II, 1-20 : Exiit edictum a Cæsare.
22 *bis. V° domi. post Adsumcio Sce Marie.*
Matth., XIV, 22 : Venit ambulans super mare.
29. *De media Quadragim.*
Joa., VII, 14-30 : Die festo mediante.
30. *Post media Quad.*
Joa., VII, 37 : Si quis sitit, veniat ad me.
50. *Secunda dom. post Pasca.*
Matth., VIII, 1 : Leprosus : Si vis, potes me.
51. *Tertia dom. post Pasca.*
Matth., XIV, 15 : Quinque panes et duo pisces.
52. *Quarta dom. post Pasca.*
Luc., XV, 11 : Filius prodigus.
53. *Quinta dom. post Pasca.*
Luc., XVI, 19-31 : Homo dives et Lazarus.
67. *De plures martires.*
Matth., X, 16 : Mitto vos sicut oves in medio.
66. *De martyre.*
Matth., X, 26 : Nihil est opertum quod non.
Dominicalis.
Matth., XVII, 1-17 : ...transfiguratus est (= n. 24).
Matth., XXII, 2-14 : Simile regi... nuptias filio.
Matth., XXIII, 2-12 : Super cathedram Moysi.
Marc., IX, 13-28 : Filius habens spiritum mutum.
Luc., VI, 39-? Num potest cæcus cæcum ducere.
Luc., X, 1-? Designavit Dns 72 et misit illos.
Luc., XII, 54-? Cum videritis nubem orientem ob occasu.
Luc., XIII, 19-? Simile... grano sinapis.
Luc., XVI, 1-? : Homo... qui habebat villicum.
Luc., XVIII, 1-14 : Judex et vidua; phariseus et publicanus in templo.

Missel de Bobbio [1].

1. *Missa romensis collidiana.*
Luc., XXI, 34-38 : Attendite ne graventur corda.
Incipiunt lectiones de adventu Domini.
2. *Missa in adventum Domini.*
Matth., XI, 2-15 : Johan. cum audisset in vinculis.
3. *Item missa in adventum Domini.*
Matth., III, 1-12 : Johan. prædicans : Penitent. agite.
4. *Item missa in adventum Domini.*
Matth., XXIV, 27-44 : Sicut fulgur exit ab Oriente.
5. *Missa in vigilia natalis Domini.*
Luc., XII, 35-37 : Sint lumbi vestri.
6. *Missa in natale Domini.*
Matth., I, 1, 2, 16, 18-25 : Liber generationis.
Matth., II, 1-6 : Cum natus e. J... ecce magi.
7. *Missa sancti Stefani.*
Matth., XVII, 23-26 : Accesserunt qui dracma.
8. *Missa sanctorum Infantum.*
Matth., II, 13-23 : Surge et accipe puerum et matrem.
9. *Missa Jacobi et Johannis.*
Matth., XX, 20-23 : Accessit mater filiorum Zebedei.
10. *Missa die circumcisionis Domini.*
Luc., II, 21-23 : Postq. consumm. s. dies octo.
11. *Missa in Ephyfania.*
Matth., III, 13-17 et Joa., II, 1-11 : Jesus baptizatur; nuptiæ in Cana.
12. *Missa in cathedra sancti Petri.*
Matth., XVI, 13-19 : Quem dicunt hom. esse Filium.
13. *Missa in sanctæ Mariæ solemnitate.*
Luc., II, 41-49 : Jesus puer in templo docens.
14. *Missa in adsumptione sanctæ Mariæ.*
Luc., X, 38-42 : Martha et Maria.
15. *Missa quadraginsimalis.*
Matth., VI, 1-8 : Adtendite ne justitiam vestram.
16. *Item missa jejunii.*
Matth., VI, 16-18 : Cum jejunatis, nolite fieri sicut
17. *Item missa jejunii.*
Matth., XX, 1-16 : Simile... operarii in vineam.
18. *Item missa jejunii.*
Luc., XVIII, 1-14 : Judex et vidua; phariseus et publicanus.
19. *Item missa jejunii.*
Joa., XII, 24-26 : Nisi granum frumenti.
b) Lectio quæ legitur initio quadraginsimæ.
Matth., IV, 1-11 : Jesus in desertum temtatur a diabolo.
c) Lectio quando historia de Joseph legitur.
Luc., XV, 11-24 : Filius prodigus.
d) Lectio quæ legitur tertia dominica.
Joa., VI, 28-54 : Quid faciemus ut operemur opera.
20. *Missa in symboli traditione.*
Joa., XII, 1-8, 12-16 : Maria unguit pedes Jesu.
21. *Missa in Cæna Domini.*
Matth., XXVI, 20-35 : Eucharistiæ institutio.
22. *Lectiones in Parasceve.*
a) ad tertia.
Joa., XIX, 16, 17, 19-22; Matth., XXVII, 27-32; Luc., XXIII, 27-30; Matth., XXVII, 33, 34 (passio Dni).
b) ad sexta.
Luc., XXIII, 34; Joa., XIX, 23, 24; Matth., XXVII, 36-38; Marc, XV, 28; Matth., XXVII, 39-43; Luc., XXIII, 39-43 (passio Domini).
c) ad nona.
Matth., XXVII, 45-54; Luc., XXIII, 48, 49; Matth., XXVII, 55, 56; Joa., XIX, 31-37; Matth., XXVII, 57-58; Joa., XIX, 39-41; Matth., XXVII, 60, 61 (passio Dni).
23. *Die sabbato, mane.*
Matth., XXVII, 62-66 : Altera die quæ est post Parasceven.
24. *Missa in vigiliis Paschæ.*
Matth., XXVIII, 1-20 : Vespere sabbati quæ lucescit.
25. *Missa prima die Paschæ.*
Luc., XXIV, 1-12 : Venerunt mulieres ad monum.
26. *Item missa paschalis.*
Marc., XVI, 1-7 : Maria M... emerunt aromata.
27. *Item missa paschalis.*
Joa., XX, 19-31 : Thomas incredulus.
28. *Missa in inventione sanctæ Crucis.*
Matth., XIII, 44-50 : Simile... thesauro abscondito.
29. *Missa in letanias dicenda.*
a) Matth., V, 43-48 : Diligite inimicos vestros.
b) Item alia lectio.
Matth., XV, 32-38 : Misereor turbæ.
c) Item alia lectio.
Matth., XIV, 15-21 : Quinque panes et duo pisces.
30. *Missa in Ascensione Domini.*
Luc., XXIV, 36-53 : Stetit J. in medio discipul.
31. *Missa in Quinquaginsimo (= Pentecosten).*
Joa., XIV, 12, 13, 15-21 : Qui credit in me, opera.
Incipiunt lectiones collidianas.
32. *Missa sancti Johannis Baptistæ.*
Luc., I, 5-25, 57-68, 80 : Zacharias.
b) Lectio quæ legitur post S. Johannis missam.
Matth., XXI, 23-32 : In qua potestate hæc facis?
33. *Missa in sancti Johannis passione.*
Matth., XIV, 1-12 : Audivit Herodes famam Jesu.
34. *Missa in natale Petri et Pauli.*
Matth., IV, 18-19 : Vocatio Petri et Andreæ.
Joa., XXI, 15-19 : Simon Joh. diligis me plus his.
35. *Missa sancti Sigismundi regis.*
Matth., IV, 23-24 : Circuibat Dns totam Galilæam.
36. *Missa in sanctorum martyrum.*
Matth., V, 1-12 : Beati pauperes spiritu.
37. *Missa unius martyris.*
Matth., X, 32, 33, 37, 39-42 : Qui confitebitur me coram.
38. *Missa de uno confessore.*
Matth., XXIV, 45-47 : Qui putas est fidelis servus.
39. *Missa sancti Martini episcopi.*
Matth., XXV, 14-21 : Homo quid. proficisc., talenta.
40. *Missa unius virginis.*
Matth., XXV, 1-13 : Simile... decem virginibus.
41. *Missa pro ægrotis.*
Luc., IV, 38-40 : Socrus Petri tenebatur febribus.
42. *Missa in dedicatione.*
Joa., X, 22-38 : Facta sunt encænia in Jerusalem.
43. *Missa in honore sancti Michael.*
Matth., XVII, 1-9 : Adsumpsit Dns... et transfiguratus est.
44. *Missa pro iter agentibus.*
Matth., X, 11-15 : In quamcumq. civitat. intraveritis.
45. *Missa quomodo sacerdos pro se orare debet.*
Luc., XV, 4-7 : Quis ex vobis habet centum oves?
46. *Missa omnimoda.*
Matth., IX, 9-12 *vel* Marc, II, 15-17 : Vocatio Levi.
47. *Missa votiva.*
Luc., XIX, 1-10 : Zacchæus.
48. *Missa votiva.*
Luc., XI, 5-10 : Quis vestrum habet amicum?
49. *Item missa votiva.*
Luc., XVIII, 35-43 : Cæcus Jericho.
50. *Missa pro vivis et pro defunctis.*
« Evangelium superius dicitur. »

[1] *P. L.*, t. LXXII, col. 451-568; nouvelle édition E. A. Lowe, pour la Henry Bradshaw Society, London, 1920, vol. LVIII.

51. *Missa in domo cujuslibet.*
Luc., XII, 16-24 : Similit. hominis cujusd. divitis.
Lectiones dominicales.
52. *Missa dominicalis.*
Matth., XIX, 16-30 : Quid boni faciam ut habeam vitam?
53. *Missa dominicalis.*
Matth., XV, 10-28 : Non quod intrat in os, coinquinat.
54. *Missa dominicalis.*
Matth., XIII, 24-30 : Bonum semen et zizania.
— 34-43 : Explanatio parabolæ.
55. *Item missa dominicalis.*
Matth., XXV, 31-46 : Cum venerit Fil. in majest. sua.
56. *Missa dominicalis.*
Matth., VII, 12-21 : Angusta porta; arbor bona
57. *Legendis cottidianis.*
Luc., V, 17-26 : paralyticus per tectum submissus.
58. *Item alia* (*missa cottidiana dominicalis*).
Matth., XXII, 35-46 : Quod est mandatum magnum?
59. *Item alias lectiones cottidianas.*
Luc., VII, 11-16 : Filius viduæ Naïm.
60. *Item lectiones cottidianas.*
Luc., VIII, 40-41; Marc., V, 22-24, 35-43 : Resuscitat Jesus mortuam.
61. *Item lectiones cottidianas.*
Joa., III, 16-21 : Sic dilexit Deus mundum ut filium.
b) *Item alia.*
Joa., XIV, 12, 13, 15, 21 : Qui credit in me, opera.
62. *Legenda in depositione sacerdotis.*
Joa., V, 24-29 : Qui verbum meum audit, et credit.
63. *Lectiones pro defunctis.*
Joa., VI, 39-40 : Haec est voluntas ejus qui misit me.

Manuscrit de Trèves, 134.

1. *Ante una ebdom. de natale Domini.*
Matth., XX, 29-? = S D 6 (?)
2. *Ante una dominica de natale Domini.*
Luc., III, 1 = S D 4.
3. *Ante natale Domini.*
Marc., XI, 1... invenietis pullum ligatum = cf. S D 6.
4. *Ante nativitate Domini.*
Luc XIX, 29-38 : invenietis pullum asinæ; cf. SD 6
5. *In natale Domini.*
Luc., I, 26 : In mense 6°, missus est angelus Gabriel.
6. *Istud in natale Domini junge.*
Luc., II, 1-15 = L 8, S D 8.
7. *In natale S. Stephani.*
Matth., XVII, 23 = L 10, B 7.
8. *In natale Jacobi et Johannis.*
Matth., XX, 17. Ecce ascendimus Jeros. et fil. hom. tradetur.
9 Matth., XX, 20 = B 9.
10. Marc., X, 33 = L 11.
11. *In Infantum.*
Matth., II, 1 = L 13, B 8.
12. *In Circumcisione Domini.*
Luc., II, 21 = L 15, B 10.
13. *Post Circumcisione prima dominica*
Luc., II, 42-52 = B 13.
14. *In Epyfania.*
Matth., II, 1 = L 18.
15. *In Epyfania ad missa.*
Matth., III, 13 = L 19, B 11.
16. *In Epyphania subjungis.*
Joa., II, 1 = L 19, B 11.
17. *Et istud in Epyphania jungendum est.*
Joa., VI, 5 : Quinque panes et duo pisces.
18. *Dominica post Epyphania.*
Joa., IV, 45 : Filius reguli Capharnaum.
19. *Dominica ante quadragensima.*
Matth., VI, 1 = B 15.
20. *Secunda feria initium quadragensime.*
Matth., IV, 3 = B 19 *b*.
21. *In quadrag. quando de Joseph* (*Dom. II*ª).
Luc., XV, 11-32 = B 19 *c*.
22. *Die dominica quando de manna legitur in quadrag.* (*Dom. III*ª).
Joa., VI, 30 = B 19 *d*.
23. *Media quadragisima quando de Balaam.*
Joa., VI, 71 : Scenopegia.
24. *Ante duas dominicas de Pascha.*
Joa., XI, 47 : Quid facimus, q. hic homc signa facit?
25. *In simbuli traditione missa prima.*
Joa., XII, 1-50 = L 32, B 20.
26. *In simbuli traditione.*
Joa., XVII, 1-26 : Pater, venit hora, clarifica
27. *Ante una die de Cena Domini.*
Luc., XIII, 31 : Exi et vade hinc, q. Herodes.
28. *In Cena Domini.*
Joa., XIII, 1-33 : Ante diem festum P., sciens J
29. *In Cena Domini ad missa secunda*
Matth., XXVI, 1-36 = L 34, B 21.
30. *In parascive ad lucem.*
Matth., XXVII, 1 = L 36, B 22
31. *In parascive ad nona.*
Matth., XXVII, 43 = L 36, B 22.
32. *In vigilia Paschæ.*
Matth., XXVIII, 1 = L 41, B 24.
33. *Prima Pascha.*
Luc., XXIV, 1-35 = L 42, B 25.
34. *Sexta feria in Pascha.*
Joa., I, 29 : Ecce Agnus Dei.
35. *Sabbato in Pascha.*
Joa., III, 1-15 : Nicodemus.
36. *Secunda dominica post Pascha.*
Joa., III, 16 : Sic Deus dilexit mundum.
37. *Tertia dominica post Pascha.*
Joa., IV, 5-42 : Mulier Samaritana
38. *In media Pascha.*
Luc., XXIV, 36-43 : Pax vobis, ego sum
39. *Quarta dominica post Pascha.*
Joa., IX, 1 : Cæcus a nativitate.
40. Joa., XI, 1 : Lazarus; cf. L 45.
41. *In Ascensione Domini.*
Luc., XXIV, 44 = L 58, B 30.
42. *In Pentecosten.*
Joa., XIV, 15 = L 60, B 31.
43. *Lege et istud in Pentecosten.*
Joa., XV, 26-XVI, 15 : Cum venerit Paraclitus; cf. L 66.
Dominica legenda.
44. Matth., IV, 17 : Pænitentiam agite, vocatio Petri et Andreæ.
45. — XI, 1 = S D 3.
46. — XV, 1 : Quare discip. tui transgrediuntur tradit.
47. — XV, 21 : Mulier chananea.
48. — XXII, 23 : Mulier uxor septem virorum.
49. — XXIV, 1 : Egressus J. de templo, ibat.
50. Marc., IV, 24 : In qua mensura mensi fueritis?
51. — IV, 36 : (*dominica die legenda in letania*) : J. in navi dormit; tempestas sedata.
52. — V, 1 : Dæmoniacus Gerasa.
53. — VI, 2 : Nonne hic est faber, filius Mariæ?
54. — VIII, 11 : Quærebant ab illo signum de cælo.
55. — VIII, 27 (*domin. legenda vel in sanctorum*) : Cæsaræ Philippi : Quem me dic.

56. Marc., IX, 1-12 (*lectio in dominica legenda sed proprie in basilica S. Petri*). Transfiguratus est.
57. — IX, 13. = S D *dominicalis.*
58. — X, 1 (*dominica legenda aut propter persona huiusmodi*) : Si licet viro uxorem dimittere.
59. — X, 17-31 : Magister bone, quid faciam?
60. — X, 45: Fil. hom. non venit ut ministraretur.
61. — X, 46 : Bartimæus cæcus Jericho.
62. — XI, 12 (*domin. leg. et in letaniis*) : Cum vidisset ficum habentem folia.
63. — XI, 27 : In qua potestate hæc facis?
64. — XII, 28 : Quod est primum mandatum?
65. — XIII, 14 : Cum videritis abominationem?
66. Luc., V, 12-26 (*domin. leg. in letaniis*) : Dom. si vis, potes me mundare?
67. — V, 27 : Vocatio Levi-Matthæi.
68. — VI, 6-19 : Manus arida; nomina 12 Apostol.
69. — IX, 57 = L 78.
70. — X, 25-37 = L 25.
71. — X, 38 : Martha et Maria.
72. — XI, 14 : Iæmonium mutum.
73. — XI, 27 : Beatus venter qui te portavit.
74. — XII, 2 : cf. L 56 c (?).
75. — XII, 32 : Nolite timere pusillus grex.
76. — XII, 54-XIII, 17 (*dom. lectio et in lætaniis legenda*) = S D *dominicalis*
77. — XIII, 19 (*domin. leg. in lætaniis*) = S D *dominicalis* (?).
78. — XIV, 1 (*lectio domin. leg. in lætaniias*) : = L 26.
79. — XIV, 16-35 (*domin. leg. et in lætaniis*) : Homo quid. fecit cœnam magnam.
80. — XVI, 1 = S D *dominicalis.*
81. — XVI, 19-31 = L 53, S D 53.
82. — XVII, 12-19 (*leg. domin. et in lætaniis*) : decem viri leprosi.
83. — XVII, 20 : Quando venit regnum Dei?
84. — XVIII, 1-14 (*domin. leg. et in lætaniis*) = S D *dominicalis.*
85 — XVIII, 15-30 : Sinite pueros...; Mag. bone quid faciens.
86. — XVIII, 35 (*domin. leg. et in lætaniis*) : Cum approp. Jericho, cæcus quidam.
87. — XX, 9-19 : Homo plantavit vineam.
88. — XX, 20-40 : Licet tributum dare Cæsari?
89. — XX, 41 (*domin. leg. et in lætaniis*) = L 77 (?)
90. — XXI, 20-36 (*domin. leg. et in lætaniis*) : Signa consummationis sæculi.

In lætaniis legenda.

91. Matth., VII, 1 = L 55 *c.*
92. — IX, 27 : Duo cæci.
93. — XV, 32 (*in lætaniis ad tertia*) : Misereor turbæ, quia triduo.
94. — XVIII, 23 : Sim... hom. regi qui voluit ration. ponere.
95. — XIX, 16 : Mag. bone, quid boni faciam?
96. — XX, 1 : operarii in vineam.
97. — XXI, 18-32 = L 57 *c.*
98. — XXII, 2 = S D *dominicalis.*

Marc., IV, 36 = n. 51.

99. Marc., VIII, 1 (*die tertio legenda in lætaniis*) : Misereor super turbam.

Marc., XI, 12 = n. 62.
Luc.,V, 12-26 = n. 66.
— XII, 54-XIII, 17 = n. 76.
— XIII, 19 = n. 77.
— XIV, 1 = n. 78.
— XIV, 16-35 = n. 79.
— XVII, 12-19 = n. 82.
— XVIII, 1-14 = n. 84.
— XVIII, 35 = n. 86.
— XX, 41 = n. 89.
— XXI, 20-36 = n. 90.

100. *In natale sancti Matthei.*
Matth., IX, 9 : Vocatio Matthaei.
In passione sancti Johannis (Baptistæ).
101. Matth., XIV, 1 : Audivit Herodes famam Jesu.
102. Marc., VI, 14 : Dicebat Herod. : Jo. B. resurrexit.
103. *In natale sancti Zachariæ.*
Matth., XXIII, 1 : Sup. cathedr. Moysi sederunt scrib.

In sanctorum legenda.

104. Matth., X, 16 : Ecce ego mitto vos sicut oves.
105. — XXIV, 3 : Dic nobis quando hæc erunt?
106. — XXIV, 4 : Videte ne quis vos seducat.
107. Marc., VIII, 27 : *dominica leg. vel in sanctorum.* = n. 55 Cæsareæ Philippi : Quem me dicunt.
108. — XIII, 1 : Aspice quales lapides et structuræ.
109. Luc., VI, 20 : Beati pauperes.
110. — X, 3-20 : Messis quidem multa.
111. — XXI, 5-19 : Signa consumm. sæculi.
112. Joa., XV, 1-16 : Ego sum vitis vera.
113. — XV, 17 : Hæc mando vobis ut diligatis invicem.
114. *In dedicatione legenda.*
Joa., X, 22-42 = L 74, B 42.
115. *In dedicatione legenda in baptisterio.*
Luc., XIX, 45 : cœpit ejicere vendentes in templo.
116. *In dedicatione episcopi.*
Luc., XIX, 12 : Homo quid. nobilis dedit mnas servis.
117. *In depositione episcoporum.*
Matth., XXV, 14 = B 39.
118. *Dominica legenda in inpositione manum infantibus.*
Matth., XIX, 13 : Sinite parvulos.
119. *Dominica et quando infantes ad oleum veniunt legenda.*

Marc., VII, 24 : Filia dæmon. mulieris Syrophœn.

Pour ne pas multiplier outre mesure les remarques de détail, nous nous bornerons à observer ici que les deux premiers documents nous présentent le cycle liturgique sous une forme encore peu développée. Les périodes principales, Pâques accompagné du carême et de la Pentecôte, puis l'avent, sont pourvues de péricopes dont le choix s'explique généralement par le sens des fêtes commémorées. En dehors de ces sections, la série des dimanches ordinaires est à peu près inexistante, sans parler des féries.

Dans le ms. de Trèves, au contraire, on remarque un nombre considérable (n. 44-90) de lectures pour des dimanches indéterminés sous ce titre à peu près constant : *dominica legenda* (chaque fois que ce titre est modifié, nous avons reproduit la formule exacte, par exemple : *dom. leg. vel in letaniis*, etc.); puis un nombre également très élevé (n. 91-99) de lectures réservées aux « litanies » ou communes aux dimanches et aux litanies (11 péricopes). Il est impossible de préciser la répartition de ces péricopes au cours de l'année. Une remarque s'impose, qui vaut également pour les deux documents précédents : le quatrième évangile ne fournit aucune péricope pour les dimanches ordinaires, il est réservé exclusivement au temps de Pâques, comme dans les systèmes mozarabe et romain. Mais au cours de la semaine de Pâques, le récit de la résurrection est donné d'après les quatre évangiles successivement.

III. SYSTÈME AMBROSIEN. — Comme spécimen du système ambrosien, on trouvera ci-dessous la liste des péricopes du sacramentaire de Bergame, auquel nous avons déjà emprunté la liste des épîtres. Cf. ci-dessus, col. 284.

S. Beissel a donné la série des péricopes évangéliques de deux autres manuscrits milanais : *Ambros n. 28 Part. inf.*, du début du IX^e^ siècle, et *Ambros. A n. 24 bis inf.*, du X^e^ siècle [1].

[1] *Entstehung*, p. 91-95.

1. *Depositio S. Martini episcopi.*
Joa., x, 11-18 : Ego sum pastor bonus.
2. *Natale S. Romani.*
Luc., ix, 44-50 : Ponite in cordibus vest. sermones.
3. *Natale Scae Cæciliæ.*
Matth., xxv, 1-13 : Simile... decem virginibus.
4. *Natale Sci Clementis.*
Matth., xiv, 22-33 : Ambulat Jesus supra mare.
5. *Natale Sci Andreæ, missa in vigiliis.*
Matth., x, 1-8 : Missio et nomina 12 Apostolorum.
5 *bis. Mane ad missam.*
Matth., iv, 18-25 : Vocatio Simonis et Andreæ.
7. *Ordinatio beati Ambrosii, mis. in vigiliis.*
Joa., vi, 14-21 : Cum vidissent turbæ signum.
7 *bis. Mane ad missam.*
Joa., x, 11-18 : Ego sum pastor bonus.
8. *Dominica prima de Adventu.*
Matth., xxiv, 1-42 : Signa consummationis sæculi.
9. *Dom. II de Adventu.*
Luc., iii, 1-18 : Anno quinto dec. imperii Tiberii.
10. *Dom. III de Adventu.*
Matth., xi, 2-15 : Johan. cum audisset in vinculis.
11. *Dom. IIII de Adventu.*
Matth., xxi, 1-9 : Cum... venisset Bethfage, misit 2 discipul.
12. *Dom. V de Adventu.*
Joa., i, 15-28 : Johan. testimonium perhibet.
13. *Dom. VI de Adventu, in eccles. hyemali.*
Luc., i, 39-45 : Exsurgens Maria.
14. *Item ad sanctam Mariam.*
Luc., i, 26-38 : Missus est angelus Gabriel.
16. *In vigilia natalis Domini.*
Matth., i, 18-25 : Cum esset desponsata mater ejus.
16 *bis. In natale Dni, in nocte sancta.*
Joa., i, 9-14 : Erat lux vera quæ illuminat.
16 *ter. Mane ad missam.*
Luc., ii, 1-14 : Exiit edictum a Cæsare.
18. *Natale sancti Stephani.*
Matth., xvii, 24-27 : Accesserunt qui didrachm. accip.
20. *Natale Sci Johannis evangelistæ.*
Joa., xxi, 19-24 : Dixit Dns Petro : Sequere me. Conversus.
21. *Nat. Innocentum.*
Matth., ii, 13-23 : Surge et accipe puerum et matrem.
22. *Nat. sancti Jacobi.*
Matth., xx, 20-28 : Accessit mater filiorum Zebedei.
24. *Dom. post natal. Domini.*
Luc., iv, 14-22 : Venit J. Nazareth ubi erat nutritus.
25. *Octava Domini.*
Luc., ii, 21-32 : Postq. consummati s. dies octo.
26. *Vigilia Epiphaniæ.*
Matth., iii, 13-17 : Venit J. ut baptizaretur.
26 *bis. Mane ad missam.*
Matth., ii, 1-12 : Cum natus esset Dns,... ecce magi.
27. *Dom. I post Epiphan.*
Luc., ii, 42-52 : Cum esset J. annorum 12.
28. *Dom. II post Epiphan.*
Joa., ii, 1-11 : Nuptiæ factæ sunt in Cana.
29. *Dom. III post Epiphan.*
Joa., iv, 46-54 : Regulus Capharnaum.
30. *Dom. IV post Epiphan.*
Joa., iii, 16-21 : Sic Deus dilexit mundum.
31. *Dom. V post Epiphan.*
Matth., xvii, 14-21 : Filius lunaticus,
32. *Natal. Sci Sebastiani.*
Luc., vi, 17-23 : Beati pauperes.
33. *Natal. sanctæ Agnes.*
Matth., xxv, 1-13 = n. 222.
34. *Natal. sancti Vincentii.*
Luc., vi, 20-36 : Beati pauperes.
35. *Nat. Scor. Babylæ et trium parvulorum.*
Matth., xviii, 1-11 : Quis putas major est.
36. *Sancti Julii.*
Matth., x, 32-42 : Qui confitebitur me coram.
37. *Sancti Severi.*
Luc., xii, 8-12 : Qui confessus fuerit me coram.
38. *Purificatio sanctæ Mariæ.*
Luc., ii, 22-40: Postq. impleti sunt dies purgationis.
39. *Natal. sanctæ Agathæ.*
Luc., vii, 36-50 : Maria unguit pedes Jesu.
40. *Sanctorum Fausti et Jobittæ.*
Joa., xvii, 1-26 = n. 113.
41. *Dominica in Septuagesima.*
Matth., xx, 1-16 : Sim..., operarios in vineam.
42. *Dominica in Sexagesima*
Matth., xiii, 4-23 : Exiit qui seminat.
43. *Dominica in Quinquagesima.*
Matth., xiii, 24-43 : Seminavit bonum semen... zizania.
44. *Dom. in caput Quadragesimæ.*
Matth., iv, 1-11 : Ductus est Dns J. in desertum.
45. *Fer. II in Quadrag. hebdom. I.*
Matth., v, 1-12 : Beati pauperes spiritu.
46. *Fer. III hebdom. I.*
Matth., v, 13-16 : Vos estis sal terræ.
47. *Fer. IIII hebdom. I.*
Matth., v, 17-19 : Non veni solvere legem.
48. *Fer. V hebdom. I.*
Matth., v, 20-24 : Nisi abundaverit justitia vestra.
49. *Fer. VI hebdom. I.*
Joa., v, 1-15 : Probatica piscina.
50. *Sabbato hebdom. I.*
Matth., xii, 1-8 : Discip. cœperunt evellere spicas.
51. *Dom. I. de Quadragesima.*
Joa., iv, 5-42 : mulier Samaritana.
52. *Fer. II hebdom. II.*
Matth., v, 25-29 : Esto consentiens adversario tuo.
53. *Fer. III hebdom. II.*
Matth., v, 31-42 : Quic. dimiserit exorem suam.
54. *Fer. IIII hebdom. II.*
Matth., v, 43-48 : Diligite inimicos vestros.
55. *Fer. V hebdom. II.*
Matth., vi, 1-6 : Attendite ne justitiam vestram.
56. *Fer VI hebdom. II.*
Matth., xxi, 33-46 : Homo... plantavit vineam.
57. *Sabbato II hebdom. II.*
Marc., vi, 1-5 : Nonne faber, filius Mariæ?
59. *Dominica II de Abraham.*
Joa., viii, 31-59 : Semen Abrahæ sumus.
60. *Fer. II hebdom. III.*
Matth., vi, 7-15 : Orantes nolite multum loqui.
61. *Fer. III hebdom. III.*
Matth., vi, 16-18 : Cum jejunatis nolite fieri sicut.
62. *Fer IIII hebdom. III.*
Matth., vi, 19-21 : Nolite thesaur. in terra ubi ærugo.
63. *Fer. V hebdom. III.*
Matth., vi, 22-26 : Lucerna corporis tui.
64. *Fer. VI hebdom. III.*
Luc., xi, 14-28 : Dæmonium mutum.
65. *Sabbato III hebdom. III.*
Marc., vi, 7-13 : Cœpit mittere binos discip.
66. *Dominica de cæco.*
Joa., ix, 1-38 : Cæcus a nativitate, Siloe.
67. *Fer. II hebdom. IIII.*
Matth., vi, 27-33 : Quis... adicere ad staturam.
68. *Fer III hebdom. IIII.*
Matth., vi, 34-vii, 5 : Nol. solliciti esse in crastinum.

69. *Fer. IIII hebdom. IIII.*
Matth., VII, 6-12 : Nol. dare sanctum canibus.
70. *Fer V hebdom. IIII.*
Matth., VII, 13-21 : Intrate per angustam portam.
71. *Fer. VI hebdom. IIII.*
[Marc., I, 40-45 : Venit ad J. leprosus?]
72. [*Sabbato IIII.*]
Matth., XIX, 13-15 : Oblati sunt parvuli.
73. *Dominica de Lazaro.*
Joa., XI, 1-45 : Erat quidam languens Lazarus.
74. *Fer. II hebdom. V.*
Marc., VIII, 27-33 : Cæsar. Philippi :. Quem me dicunt.
75. *Fer. III hebdom. V.*
Joa., VI, 63-71 : Verba quæ locutus sum vobis.
76. *Fer IIII hebdom. V.*
Luc., XVIII, 31-34 : Ascendimus Jerosol.
77. *Fer. V hebdom. V*
Joa., VII, 43-53 : Quidam voleb. apprehend. eum.
78. *Fer. VI hebdom. V.*
Joa., XI, 47-52 : Quid faciemus, q. hic homo signa facit.
79. *Sabbato in traditione symboli.*
Matth., XI, 25-30 : Confiteor tibi Pater.
80. *Dom. in Ramis oliv., ad Sem Laurentium.*
Joa., XII, 12-13 : Turba multa... acceperunt ramos olivarum.
81. *Item missa postquam veniunt ad ecclesiam.*
Joa., XI, 55-XII, 11 : Maria unguit pedes Jesu.
82. *Fer. II in autentica.*
Luc., XXI, 34-38 : Ne graventur corda v. in crapula.
83. *Fer. III.*
Joa., XI, 47-54 = n. 78.
84. *Fer. IIII in autentica.*
Matth., XXVI, 1-5... Scitis quia post biduum Pascha.
85. *Fer. V in autentica.*
Matth., XXVI, 17-75 : Ubi vis paremus tibi comedere Pascha.
88. *In vigiliis Paschæ, in ecclesia minori.*
Joa., III, 1-13 : Nicodemus.
89. *Item alia missa in ecclesia majori.*
Matth., XXVIII, 1-7 : Vespere sabbati quæ lucescit.
90. *Mane die Sco Paschæ, in eccl. min. pro baptiz.*
Joa., VII, 37-39 : Si quis sitit, veniat ad me.
91. *Item alia missa in ecclesia majori.*
Joa., XX, 11-18 : Maria stabat ad mon. foris.
92. *Feria II in albis, missa pro baptizatis.*
Matth., V, 1-12 = n. 45.
93. *Item missa in ecclesia majori.*
Luc., XXIV, 1-12 : Valde diluc., venerunt mulier. ad mon.
95. *Feria III in albis, missa in eccles. majori.*
Matth., XXVIII, 8-15 : Maria Magd. et altera Maria.
97. *Fer. IIII in albis, missa in eccles. majori.*
Luc., XXIV, 13-35 : Discipuli Emmaus.
99. *Fer. V in albis, missa in eccles. majori.*
Matth., XXVIII, 16-20 : Undecim in Galileam.
101. *Fer. VI in albis, missa in ecclesia majori.*
Marc., XVI, 1-7... Maria M... emerunt aromata.
103. *Die sabbati in albis depositis, m. in. eccl. mai.*
Joa., XXI, 1-14 : Manif. se iter. Dns ad mare Tiberiadis.
104. *Dominica in albis depositis.*
Joa., XX, 19-31 : Thomas incredulus.
105. *Dominica II post Pascha.*
Joa., I, 29-34 : Ecce Agnus Dei.
106. *Dominica III post Pascha.*
Joa., XVI, 16-22 : Modicum et iam n. videbitis me.
107. *Missa in mediante die festo.*
Joa., VII, 14-30 : Mediante die festo.
108. *Dom. IIII post Pascha.*
Joa., XVI, 5-14 : Vado ad eum qui misit me.
109. *Dom. V post Pascha.*
Joa., XVI, 23-30 : Si quid petieritis Patrem in nom.
112. *In Ascensione Domini, mane ad missam.*
Luc., XXIV, 36-53 : Stetit Dns J. in medio discipul.
113. *Dominica post Ascensionem Dni.*
Joa., XVII, 1-26 : Pater venit hora, clarifica.
115. *In letaniis, die primo, ad missam.*
Matth., V, 1-12 : Beati pauperes spiritu (= n. 45).
117. *Die secundo, ad missam.*
Matth., XV, 29-31 : Secus mare Galil. curat infirmos.
119. *Die tertio, ad missam.*
Matth., XV, 32-38 : Misereor turbæ quia triduo.
121. *Missa in vigil. Pentecostes.*
Joa., XV, 26-XVI, 14 : Cum venerit Paraclitus.
122. *Die sco Pentecost., missa pro baptizatis.*
Joa., VII, 37-40 : Si quis sitit, veniat ad me.
123. *Item, in ecclesia majori.*
Joa., XIV, 15-27 : Si diligitis me, mandata mea.
124. *Dom. I post Pentecost.*
Marc., XVI, 14-20 : Recumbent. 11 apparuit J.
125. *Dom. II post Pentecost.*
Matth., IX, 10-15 : Discumbente J. in domo Levi.
126. *Dom. III post Pentecost.*
Luc., VI, 37-42 : Estote misericordes.
127. *Dom. IIII post Pentecost.*
Luc., XVI, 19-31 : Homo dives et Lazarus mendicus.
129. *Missa canonica.*
Luc., XVII, 3-10 : Si peccaverit frater tuus.
134. *Dom. V post Pentecost.*
Luc., XVII, 11-19 : Decem viri leprosi.
135. *Dom. VI post Pentecost.*
Luc., XIV, 16-24 : Homo quid. fecit cænam magnam.
136. *Dom. VII post Pentecost.*
Matth., XX, 29-34 : Duo cæci Jericho.
137. *Dom. VIII post Pentecost.*
Luc., XV, 1-10 : Ovis perdita; drachma perdita.
138. *Dom. VIIII post Pentecost.*
Luc., V, 1-11 : Captura piscium magna.
139. *Dom. X post Pentecost.*
Luc., XII, 13-21 : Dic fratri meo ut dividat mecum.
140. *Dom. XI post Pentecost.*
Luc., XVIII, 9-14 : Phariseus et publicanus in templo.
141. *Dom. XII post Pentecost.*
Matth., V, 20-24 : Nisi abundaverit justitia vestra.
142. *Dom. XIII post Pentecost.*
Marc., VIII, 1-9 : Misereor super turbam.
143. *Dom. XIIII post Pentecost.*
Marc., VII, 31-37 : Surdus et mutus.
144. *Dom. XV post Pentecost.*
Luc., VII, 11-16 : Filius viduæ Naïm.
145. *Dom. XVI post Pentecost.*
Luc., XIX, 41-46 : Videns Jerus., flevit super illam.
145 *bis. Dom. post decollat. Sci Johannis Baptist.*
Luc., IX, 7-11 : Audivit Herod... quæ fiebant a J.
146. *Dom. XVII post Pentecost.*
Matth., VII, 15-21 : Attendite a falsis proph... arbor bona.
147. *Dom. XVIII post Pentecost.*
Luc., X, 25-37 : Samaritanus.
148. *Dom. XVIIII post Pentecost.*
Matth., XXI, 19-22 : Videns arborem fici secus viam.
149. *Dom. XX post Pentecost.*
Matth., XXI, 33-46 : Homo plantavit vineam.
150. *Dom. XXI post Pentecost.*
Luc., XIII, 6-17 : Ficus; mulier inclinata.
151. *Dom. XXII post Pentecost.*
Luc., XIV, 1-11 : Hydropicus sanatur sabbato; invitatus ad nuptias, non discumbas in 1° loco.

151 *bis. Dom. ante dedicationem Ecclesiæ.*
Joa., VIII, 1-11 : Mulier adultera.
152. *Dom. I post dedic. Ecclesiæ.*
Matth., XVIII, 23-35 : Simile... hom. regi qui voluit rationem.
153. *Dom. II post dedic. Ecclesiæ.*
Matth., XXII, 15-21 : Licet censum dari Cæsari?
154. *Dom. III post dedic. Ecclesiæ.*
Matth., XXII, 2-14 : Simile... regi qui fecit nuptias.
155. *Depositio Sci Gregorii papæ.*
Evang. de confessorum.
157. *Depositio Sci Ambrosii episcopi.*
Joa., X, 11-18 : Ego sum pastor bonus (= n. 1).
159. *Natal. Sci Georgii martyris.*
Matth., XVI, 24-28 : Qui vult post me (= n. 215).
160. *Nat. apost. Philyppi et Jacobi.*
Joa., XIV, 1-14 : Non turbetur cor vestrum.
161. *Inventio sanctæ Crucis.*
Luc., XI, 27-33 : Beatus venter qui te port., signum Jonæ.
162. *Nat. Sci Victoris mart.*
Matth., X, 16-23 : Ego mitto vos sicut oves.
163. *Translatio Sci Nazarii.*
Matth., XIII, 44-52 : Simile... thesauro abscondito.
164. *Translatio Sci Victoris et natal. Scorum Felicis et Fortunati.*
Evang. de plur. mart.
165. *Depositio Sci Dionisii.*
Matth., X, 32-42 : Qui confitebitur me coram hom.
166. *Natal. Scorum Sisinnii Martirii et Alexandri.*
Matth., XVIII, 12-22 : Si fuerint alic. 100 oves, et erraverit 1.
167. *Natal. Sci Viti.*
Marc., X, 13-16 : Offerebant turbæ Dno. J. parvulos.
168. *In vigilia Scorum Protasii et Gervasii.*
Evang. de plur. martyr. (n. 218, 219).
169. *Mane ad missam.*
Luc., XII, 1-8 : Attendite a fermento phariseorum.
170. *Natal. Sci Juliani martyris.*
Luc., XIII, 18-30 : Simile... grano synapis.
171. *Nativ. Sci Johannis Bapt., in vigilia.*
Luc., I, 5-25 : Zacharias.
173. *Mane ad missam.*
Luc., I, 57-68 : Elisab. implet. est temp. pariendi.
174. *Nat. Scor. Johannis et Pauli.*
Omnia de plurim. martyr. (n. 218, 219).
175. *Vigil. nat. apost. Petri et Pauli.*
Matth., XVI, 13-19 : Cæsareæ Philip. : Quem dicunt.
177. *Mane ad missam.*
Joa., XXI, 15-19 : Simon Joan. diligis me?
178. *Translatio Sci Thomæ apostoli.*
Joa., XX, 19-31 : Thomas incredulus (= n. 104).
179. *Nat. Scor. Naboris et Felicis.*
Luc., IX, 28-36 : Transfiguratio.
180. *Nat. Sci Quirici.*
Matth., XVIII, 1-11 : Quis putas major est in regno?
181. *Sancti Materni, episcopi.*
Omnia de uno confessore (= n. 220, 221).
182. *Nat. Sci Apollinaris.*
Joa., X, 11-18 : Ego sum pastor bonus (= n. 1).
183. *Sanctæ Christinæ.*
Omnia de virgin. (= n. 222).
184. *Scor. Jacobi et Johannis evangelistæ.*
Omnia de apostol. (= n. 213).
185. *Nat. Scor. Nazari et Celsi, in vigilia.*
Luc., XXII, 24-32 : Facta est contentio.
186. *Mane ad missam.*
Joa., I, 43-51 : Nathanael.
187. *Nat. Scor. Machabeor. et depos. Sci Eusebii.*
Matth., XII, 46-50 : Mater ejus et frat. stabant foris.
188. *Natale Syxti.*
Joa., X, 11-18 : Ego sum pastor bonus (= n. 1).
189. *Nat. Scor. Donati et Carpofori.*
Evang. de plurim. sanct. (= n. 218, 219).
190. *Nat. Sci Laurentii, in vigil.*
Joa., XIV, 10-14 : Verba quæ ego loquor vobis.
191. *Mane ad missam.*
Joa., XII, 24-33 : Nisi granum frumenti.
192. *Nat. Scor. Ypoliti et Cassiani.*
Luc., XVIII, 31-43 : Ecce ascendimus Jerosol.
193. *Depositio Sci Simpliciani episc. et translat. Scor. Sisinnii, Martirii et Alexandri.*
Luc., XII, 32-44 : Nolite timere pusillus grex.
194. *Assumptio beatæ Mariæ.*
Luc., X, 38-42 : Martha et Maria.
195. *Sanctorum Momes et Agapiti.*
Matth., XXII, 15-22. = n. 153.
196. *Nat. Sci Genesii.*
Matth., XVII, 1-9 : Transfiguratio.
197. *Sancti Alexandri.*
Joa., XV, 9-16 : Sicut dilexit me Pater, et ego.
198. *Depositio Sci Augustini.*
Joa., X, 11-18 : Ego sum pastor bonus (= n. 1).
199. *Decollatio Sci Johannis Baptistæ.*
Marc., VI, 17-29 : Misit Herod. ac tenuit Johann.
200. *Dedicatio basilicæ B. arch. Michahel.*
Luc., XIX, 1-10 : Zaccheus.
201. *Nat. Scor. Cornelii et Cypriani.*
Luc., V, 27-38 : Vocatio Levi-Matthaei.
203. *Nat. sanctæ Eufymiæ.*
Matth., XIII, 44-52 : Simile... thesauro absc. (= n. 16).
204. *Depositio Sci Eustorgii.*
Evang. de confess. (= n. 220, 221).
205. *Sancti Mathei apostoli.*
Evang. apostol. (= n. 212).
206. *Scor. Mauricii et commilitonum.*
Evang. de martyr. (= n. 218, 219).
207. *Nat. Scæ Teclæ.*
Luc., X, 38-42 : Martha et Maria (= n. 194).
208. *Nat. Scor. Cosmæ et Damiani.*
Luc., XI, 23-38. Qui non est mecum, adversum.
209. *Nat. apostol. Symonis et Judæ.*
Evang. Apostol. (= n. 213).
210. *Nat. Sci Saturnini martyris.*
Luc., XIV, 25-35 : Si quis venit ad me et non odit patrem.
211. *Nat. Scor. Vitalis et Agricolæ.*
Joa., XV, 1-8 : Ego sum vitis vera et Pater meus.
212. *In nat. unius apostoli.*
Matth., X, 1-8 : Missio et nomina 12 apostolorum.
213. *Item in nat. plurimorum apostolorum.*
Matth., XIX, 27-30 : Ecce nos reliquimus omnia.
215. *Item in nat. unius martyris.*
Matth., XVI, 24-28 : Qui vult post me venire.
216. *Item alia missa.*
Matth., X, 34-42 : Non veni pacem mittere.
218. *Item in nat. plurimorum sanctorum.*
Joa., XV, 9-16 : Sicut dilexit me Pater, et ego.
b) Item aliud evangelium.
Luc., XXI, 14-19 : Ponite in cordib. vest. non præmeditari.
219. *Item alia missa.*
Luc., X, 1-9 : Designavit Dnus 72 discip.
220. *In nat. confessor.*
Matth., XXV, 14-23 : Homo quid. peregre proficiscens.
221. *Item alia missa.*
Matth., XXIV, 42-47 : Vigilate quia nescitis qua hora.
222. *In nat. virgin.*
Matth., XXV, 1-13 : Simile... decem virginibus.
223. *Item alia missa.*
= supra n. 222.

224. *In dedicatione ecclesiæ.*
Joa., x, 22-30 : Facta s. encenia in Jerosol.
b) *Item aliud evangelium.*
Luc., xix, 1-10 : Zaccheus.
226. *Missa in eccl. cujusl. confess. vel martyris.*
Evang. de uno martyre vel confessore.
227. *Missa in cotidianis diebus plurim. Scor.*
Joa., xvi, 20-22 : Plorabitis et flebitis, mundus autem.
229. *Die dominica, missa de Sca Trinitate.*
Joa., xv, 26-xvi, 4 : Cum venerit Paraclitus.
230. *Feria II, missa pro peccatis.*
Luc., xi, 9-13 : Petite et dabitur vobis.
231. *Feria III, missa ad poscenda angelica suffragia.*
Joa., v, 1-4 : Probatica piscina.
232. *Feria IIII, missa de sapientia.*
Joa., xvii, 1-3 : Pater venit hora, clarifica Filium.
233. [*Feria V, missa ad postulandam charitatem.*]
Joa., xiii, 33-35 : Filioli adhuc vobisc. sum, mandatum novum do vobis.
234. [*Feria VI, missa in honore sanctæ Crucis.*]
Matth., xx, 17-19 : Ecce ascendimus Jerosolymam.
235. *Sabbato, missa sanctæ Mariæ.*
Luc., x, 38-42 : Martha et Maria.
236. *Missa in ordinat. presbyteri sive annivers.*
Matth., xi, 27-30 : Omnia mihi tradita sunt.
237. *Item alia missa sacerdotis propria.*
Matth., xii, 35-37 : Bonus homo de bono thesauro.
240. *Missa sacerd. in temptatione carnis.*
Luc., xi, 9-13 : Petite et dabitur vobis (= n. 230).
241. *Missa votiva.*
Joa., iii, 16-17 : Sic dilexit Deus mundum.
242. *Item alia missa.*
Marc., xii, 41-44 : Sedens Jes. contra gazophilatium.
249. *Missa pro iter agentibus.*
Matth., x, 7-15 : Euntes prædicate.
251. *Missa ad pluviam postulandam.*
Joa., xiv, 12-14 : Qui credit in me, opera quæ ego.
252. *Missa ad poscendam serenitatem.*
Matth., xv, 32-38 : Misereor turbæ (= n. 119).
254. *Missa pro infirmo.*
Luc., iv, 38-40 : Socrus Petri.
255. *Missa pro episcopo defuncto.*
Joa., vi, 37-40 : Omne quod dat mihi Pater.
256. *Missa pro sacerdote vel abbate defunct.*
Ut supra, n. 255.
257. *Missa unius defuncti.*
Joa., xi, 21-27 : Dixit Martha : Dne si fuisses hic.
259. *Item alia missa plurimorum defunctorum.*
Joa., v, 21-24 : Sicut Pater suscitat mortuos.
262. *Missa pro defunct. anniversar.*
Joa., vi, 51-54 : Ego sum panis vivus.
265. *Missa in tempore jejunii.*
Matth., vi, 16-21 : Cum jejunatis, nolite fieri.
267. *Missa qui a demonio vexatur.*
Marc., ix, 14-29 : Attuli filium meum habentem spiritum mutum.

Dans cette longue série, on peut distinguer aisément des restes de *lectio continua*, surtout au cours du carême. Pendant les féries des quatre premières semaines (n. 45-48, 52-55, 60-63, 67-70), les chapitres v, vi, et vii de saint Matthieu se déroulent intégralement. Les trois dimanches : septuagésime, sexagésime et quinquagésime, présentent aussi trois passages du même évangile, dont deux se suivent exactement (n. 41-42-43).

Les dimanches de carême (n. 51, 59, 66, 73, 80) sont dotés de péricopes de saint Jean dans l'ordre des chapitres iv, viii, ix, xi, xii.

Pendant la semaine sainte et la semaine *in albis*, le récit des événements et, en particulier, de la résurrection, est emprunté aux quatre évangélistes, comme dans tous les autres systèmes.

Puis la lecture de saint Jean reprend depuis le samedi *in albis* jusqu'à la Pentecôte (n. 103-123), avec des interversions qu'une étude approfondie arriverait peut-être à expliquer : on trouve ainsi la succession suivante : Joa., xvi, 16-22, 5-14, 23-30; xvii, 1-26. La lecture du quatrième évangile cesse à ce moment.

Au cours des dimanches après la Pentecôte, en effet, n'apparaissent que les trois synoptiques, surtout le troisième, saint Luc, qui fournit 15 péricopes sur 27, extraites des chapitres v à xix, mais dans un ordre extrêmement dispersé, comme il est facile de s'en rendre compte par un simple coup d'œil sur le tableau qui précède.

Les lectures des dimanches de l'avent sont empruntées à Matth., Luc., Joa.; leur choix s'explique par les circonstances.

A la fin de la semaine sainte et au cours de la semaine *in albis*, on note un assemblage curieux. Le mercredi et le jeudi saints (n. 84-85), on trouve le début du récit de la passion selon saint Matthieu, puis, la veille de Pâques, le récit du même évangéliste sur la résurrection (nº 88). A partir du samedi saint un double office est prévu, l'un *in ecclesia majori* pour les fidèles, l'autre *in ecclesia minori* pour les nouveaux baptisés; or, la série des péricopes se présente ainsi :

In ecclesia minori :
Joa., iii, 1-13.
Joa., vii, 37-39.
Matth., v, 1-12.
In ecclesia majori :
Matth., xxviii, 1-7.
Joa., xx, 11-18.
Luc., xxiv, 1-12.
Matth., xxviii, 8-15.
Luc., xxiv, 13-35.
Matth., xxviii, 16-20.
Marc., xvi, 1-7.
Joa., xxi, 1-14.
Joa., xx, 19-31.

où l'on suit facilement la *lectio continua* de plusieurs évangiles entremêlés.

A noter encore que les dimanches de carême tirent leurs noms du sujet de leurs péricopes : *de Abraham* (3e), *de cæco* (4e), *de Lazaro* (5e), *in Palmis* (6e), et que le récit de la résurrection de Lazare est placé ici à la même date que dans le *Comicus* de Silos (n. 47), au dimanche précédant les Rameaux, alors qu'il est assigné au vendredi avant le dimanche de la Passion dans d'autres systèmes.

IV. SYSTÈMES DE LA HAUTE ITALIE. — Sous ce titre, nous allons réunir quatre manuscrits qui représentent, à travers des divergences nombreuses, un fonds commun, qui est la liturgie en usage dans les Églises du nord de l'Italie avant l'expansion et la suprématie définitive du système liturgique romain.

1. Le *codex Rehdigeranus* appartenant à la Bibliothèque de la ville de Breslau, sous la cote *R. 169*.

Ce ms de la fin du viie siècle contient les quatre évangiles en latin. Son texte est l'un des témoins les plus importants des versions latines des évangiles avant la correction opérée par saint Jérôme. Il a été édité par H. F. Haase, à Breslau, en 1865-1868. Une nouvelle édition, beaucoup plus exacte, a été donnée en 1913 par H. J. Vogels, dans la collection de textes publiée par la commission chargée de la revision de la Vulgate [1].

Au point de vue liturgique, le seul qui importe ici,

[1] H. J. Vogels, *Codex Reldigeranus*, dans les *Collectanea biblica latina*, Rome 1913, vol. II.

ce ms a conservé des indications de grande valeur. « Au folio 92, à la suite du sommaire de Marc, un feuillet blanc a été utilisé par une main lombarde du VIIIe siècle pour y transcrire, non sans maints indices de barbarie, un vrai *Capitulare evangeliorum*, c'est-à-dire la table, mois par mois, des différentes réunions liturgiques, avec l'indication exacte du *capitulum* et même les premiers mots de la lecture assignée à chaque réunion [1]. »

Ce *capitulare* n'est pas complet : il s'arrête vers la fin de juin. Il a été édité séparément et commenté par dom G. Morin [2] et S. Beissel en a donné un tableau succinct [3]. On le trouvera ci-dessous, sous forme aussi concise que possible, d'après l'édition de H. J. Vogels; les numéros d'ordre sont ceux de l'édition de dom Morin.

Le premier éditeur, Haase, a affirmé que ce ms provenait d'Aquilée, mais il n'a point donné les preuves de son affirmation. Dom Morin estime que cette provenance est en effet probable et il a fait valoir quelques observations qui appuient cette probabilité. Mais on ne peut assigner avec certitude Aquilée comme la patrie d'origine du *Rehdigeranus*. En tout cas, la parenté entre la liste liturgique de ce ms. et les documents milanais est certaine; et comme, d'autre part, cette liste est antérieure d'un siècle au moins aux témoins les plus anciens de la liturgie de Milan, qui ont déjà subi des influences étrangères, on en conclut avec vraisemblance que nous atteignons dans le *Rehdigeranus* une forme ancienne du système de lectures en usage dans les Églises du nord de l'Italie, peut-être spécialement à Aquilée, vers le VIe-VIIe siècle.

2. Le *codex Forojuliensis*, appartenant à la bibliothèque de Cividale, en Frioul, est aussi l'un des plus anciens manuscrits des évangiles : il date du VIe ou peut-être du commencement du VIIe siècle.

Ce ms contient une centaine de notes liturgiques qui ont été publiées et commentées avec tout le soin désirable par dom D. de Bruyne [4]. « Dans le *Forojuliensis* on ne trouve pas, comme dans tant d'autres manuscrits, de ces lectures intitulées simplement *cottidiana*, mais toutes sont assignées à des jours déterminés, ce qui permet de reconstituer dans tous ses détails le cadre presque complet de l'année liturgique. Les dimanches y sont divisés par mois, exactement comme dans le *Rehdigeranus*. C'est pourquoi j'ai pu reconstituer un vrai *capitulare evangeliorum*, c'est-à-dire la table, mois par mois, des différentes réunions liturgiques, semblable à celle qu'on trouve dans le manuscrit de Breslau. Évidemment l'annotateur a eu sous les yeux une liste de ce genre [5]. »

La provenance de ce ms est inconnue et les notes liturgiques ne suffisent pas pour résoudre la question de façon précise. Cependant, la liste de péricopes du *Forojuliensis* est en rapport étroit avec celle du *Rehdigeranus*, et cette parenté certaine permet de conclure que le ms de Cividale est, lui aussi, un témoin des usages liturgiques du nord de l'Italie. « Écrits pour deux Églises différentes, d'après des modèles différents, ils (ces deux mss) viennent de la même province, ils sont les deux seuls témoins de l'année liturgique dans cette vénérable Église aquiléienne avant les envahissements de l'influence romaine. Mais les annotations du *Forojuliensis* ont, sur celles du *Rehdigeranus* le double avantage de nous présenter le cycle complet de l'année liturgique et d'être en grande partie, me semble-t-il, plus anciennes [6]. »

On trouvera ci-dessous la reproduction de l'édition de D. de Bruyne. Les numéros d'ordre ont été ajoutés par nous pour faciliter les comparaisons.

3. Le *codex C. 39 Inf.* de la bibliothèque Ambrosienne de Milan, manuscrit des évangiles en onciales du VIe siècle. Il porte dans les marges des notes nombreuses relatives aux lectures liturgiques, qui ont été publiées pour la première fois et commentées par dom. G. Morin [7]. Ces notes, inscrites le long du texte des Évangiles à l'endroit où commence chaque péricope, ont été numérotées de 1 à 134 par dom Morin. En les plaçant dans l'ordre de l'année liturgique, on obtient le tableau que l'on trouvera ci-dessous : les numéros d'ordre sont donc ceux de l'édition Morin dans l'ordre normal des quatre évangiles : Matth., Marc., Luc., Joa.

Mais ces annotations liturgiques ne sont pas contemporaines de la transcription du texte évangélique. « Elles datent presque toutes d'une même époque, le VIIe-VIIIe siècle, bien que l'écriture ne soit point partout la même... Les additions postérieures sont rares et faciles à distinguer [8]. » Ces additions sont placées dans le tableau ci-dessous entre crochets [ ].

A quelle Église a appartenu la liturgie représentée par ce système de péricopes? Il est impossible de le dire avec précision. Le type est certainement milanais, mais il ne provient pas de l'Église même de Milan : il faut songer simplement à l'Italie du nord, sans pouvoir déterminer davantage. « Contentons-nous de savoir que le type liturgique reconstitué à l'aide des annotations marginales des évangiles *Ambros. C. 39 Inf.*, quoique apparenté à l'usage milanais, n'a jamais cependant été suivi à Milan même, mais dans quelque autre Église indéterminée du ressort de cette métropole [9]. »

4. Le *codex Clm. 6224*, appelé aussi le *Valerianus*, appartenant à la Bibliothèque royale de Munich, contenant les quatre Évangiles en onciales du VIIe siècle environ. Il a été édité par H. J. White, en 1888, dans la collection des *Old latin biblical texts*, à Oxford. Il contient, comme les précédents, des indications liturgiques qui ont été disposées selon l'ordre de l'année liturgique et publiées par dom Morin [10]. S. Beissel a reproduit le travail de dom Morin [11]. On en trouvera le tableau ci-dessous. Les numéros d'ordre ont été ajoutés par nous.

La provenance de ce ms est indéterminée. On sait seulement qu'avant d'arriver à Munich, il appartenait au chapitre de Frisingue. Par son texte biblique, il se rattache à la Haute Italie. Quant aux notes liturgiques, deux seulement sont contemporaines de la transcription du manuscrit : n. 4, *in nativitate Domini*, Matth., II, 1; n. 11, *in apparitionem Domini*, Matth., III, 13-17. Toutes les autres ont été ajoutées à la marge par différentes mains en écriture cursive qui peut dater du VIIIe ou IXe siècle. Cette liste de péricopes ne se rattache à aucun système de façon bien nette. Mais elle présente des analogies avec les usages de la Haute Italie, de même que le texte biblique du ms se rattache certainement aux familles de mss de cette région. Dom Morin estime que cette liturgie doit être celle d'une Église du sud-est de l'Europe, plus précisément, de la région danubienne [12].

Les sigles conventionnels de ces quatre manuscrits reproduits dans les tableaux suivants sont : *Rehdigeranus : l ; Forojuliensis :* J ; *Ambros. C. 39 :* M; *Clm. 6224 : q.*

[1] Dom Morin, dans *Rev. bénéd.*, 1902, t. XIX, p. 2. — [2] *Ibid.*, p. 1-12. — [3] *Entstehung*, p. 95-100. — [4] Dans la *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 208-218. — [5] D. de Bruyne, *loc., cit.*, p. 210. — [6] *Ibid.*, p. 210. — [7] *Rev. bénéd.*, 1903, t. XX, p. 375-388. — [8] Dom Morin, *loc. cit.*, p. 376. — [9] *Ibid.*, p. 386. — [10] *Rev. bénéd.*, 1893, t. X, p. 246-256. — [11] *Entstehung*, p. 100-102. — [12] Dom Morin, dans *Revue bénédictine*, 1902, t. XIX, p. 12.

Nos D'ORDRE				TITRE DU JOUR ET SUJET DE LA PÉRICOPE	REHDIGERANUS	FOROJULIENSIS	AMBR. C. 39 INF.	CLM. 6224
l	J	M	*q*		*l*	J	M	*q*
				MENSE DECEMBRIO				
1	...	...	...	*Dom. I Adv. :* Cum videritis abomination.....	Matth., XXIV, 15	...	...	...
...	1	...	...	— Samaritana	...	Joa., IV, 5	...	...
2	...	...	...	*Dom. II Adv. :* Samaritana.....	Joa., IV, 5	...	...	
3	...	...	...	*Dom. III Adv.:* Joan. cum audis. in vincul.....	Matth., XI, 2	...	...	...
4	2	...	...	*Dom. IV Adv. :* Anno quinto decimo.....	Luc., III, 1	*l*		
5	3		...	*Dom. V Adv. :* Missus est angel. Gabriel.....	Luc., I, 26	*l*		
...	...	104		*In annuntiatione Adv. :* Fuit homo missus.....	...	...	Joa., I, 6-17	...
...	...	...	1	*De Adventu :* Missus est ang. Gabriel.....	...	...	...	Luc., I, 26-38
...	...	...	2	*De Adventu :* Genimina viperarum.....	...	...	...	Luc., III, 7
6	4	1	3	*Vigil. Nat. Dni :* Christi generatio.....	Matth., I, 18		*l*	*l* (18-21)
7	5	73	5	*Natal. Dni :* Exiit edictum.....	Luc., II, 1	*l*	*l* (1-20)	*l* (1-20)
...	...	...	4	*(Lectio genuina erasa) :* Ecce magi ab Oriente	...	...	...	Matth., II, 1
...	...	...	6	*Secunda natales :* Surge, accipe puerum, et fuge in Ægyptum	...	...	...	Matth., II, 13-15
...	6	...	...	*In crastina post nat. Dni :* Væ vobis Scribæ.....	...	Matth., XXIII, 29	...	...
8	...	...	...	*Nat. Infant. :* Accipe puer., et vade in terr. Israel.....	Matth., II, 19	...	...	...
	8	...	...	— Accipe puer., fuge in Aegyptum.....	...	Matth., II, 13	...	...
...	...	...	7	— Herodes iratus occidit pueros.....	...	...	...	Matth., II, 16-23
9	...	...	...	*Nat. S. Stephani :* Mitto prophetas.....	Matth., XXIII, 34	...	...	...
...	7	...	...	— [didracma?].....	...	Matth., XVII, 23		...
10	...	134	...	*Nat. S. Joan. evang. :* Sic eum volo manere.....	Joa., XXI, 20	...	Joa., XXI, 15	...
11	...	...	...	*Nat. S. Jacobi :* Circuibat J. civitates.....	Matth., IX, 35	...		
...	...	45	8	— Mater filiorum Zebed.....	...	...	Matth., XX, 20-28	M
				MENSE JANUARIO				
12	...	74	9	*Octava Nat. Dni :* Postq. consumm. s. dies 8°	Luc., II, 21		*l*	*l*
...	9	...	...	*In Circumcisione Dni*.....	...	*l*		
13	...	...	...	*Dom. post oct. Dni :* In principio.....	Joa., I, 1			
14	...	...	...	*Vigil. Theoph. (ad matut.?) :* Venit J. ut baptizaretur	Matth., III, 13			
14	11	...	...	*Vigil. Theoph. :* Sic Deus dilexit mundum.....	Joa., III, 16	*l*	...	...
...	16	...	...	— Accipe puerum et vade in terram	...	Matth., II, 19	...	...
...	...	106	...	— Nuptiae in Cana.....	...		Joa., II, 1-11	
15	12	...	10	*In Theophania :* Ecce magi venerunt.....	Matth., II, 1	*l*	...	*l* (1ª lect.)
...	...	3	11	*In apparitionem (q)* Venit J. ut baptizaretur.....	...	...	Matth., III, 13-17	M (2ª lect.)
...	...	...	12	*In Theophania :* Nuptiae in Cana.....	...	...		Joa., II, 1 (3ª lect.)

18	14	...	...	*Dom. III post Theoph. :* Jesus annorum 12[im].....	Luc., II, 42	*l*		
...	...	111	...	— Regulus Capharnaum.....	...	...	Joa., IV, 46-54	...
19	15	...	...	*Dom. IV post Theoph. :* Deum nemo vidit.....	Joa., I, 18	*l*		...
...	...	109	...	[— Sic D. dilexit mundum].....	...	...	[Joa., III, 16-21]	...
20	...	...	...	*Dom. V post Theoph. :* Ecce Agnus Dei.....	Joa., I, 35	...		...
...	...	39	...	[— Filius lunaticus].....	...	...	[Matth., XVII, 14-20]	...
				MENSE FEBRUARIO				
21	16	...	...	*Dom. I :* Joannes baptizans.....	Joa., III, 22	*l*		
22	...	...	...	*Dom. II :* Cæna magna.....	Luc., XIV, 16			
...	17	...	...	— Operarii in vineam	...	Matth. XX, 1		
23	...	...	...	*Dom. III :* Operarii in vineam	Matth., XX, 1			
24	18	...	...	*Dom. IV :* Talenta.....	Matth., XVIII, 23	*l*		
				MENSE MARCIO				
25	...	...	...	*In caput Serag. :* Filius prodigus	Luc., XV, 11			
...	...	28	...	— Exiit qui seminat, seminare.....	...	...	Matth., XIII, 3-23	...
...	19	...	...	*Dom. I[a] mensis mart*.....	...	*l*		
26	...	...	...	*In Quinquag.:* Si dimiseritis hominibus.....	Matth., VI, 14			
...	...	29	...	*In caput Quinquag.:* Bonum semen et zizania.....	...	...	Matth., XIII, 24-43	...
...	20	...	...	*Dom. II mensis mart*.....	...	*l*		
27	...	...	...	*In Quadrag.:* Ductus est J. in deserto.....	Matth., IV, 1			
...	21	4	...	*In caput Quadrag. dom. III*.....	...	*l*	*l*	...
...	22	...	...	*In caput Quadrag.* (= fer. 2[a]?) : J. in deserto.....	...	Luc., IV, 1		
...	...	...	13	*Dom. in caput Quadrag.:* Jesus in deserto	...	...	...	J
...	...	...	14	*In caput Quadrag.* (= fer. 2[a]?) : Angusta porta	...	...	...	Matth., VII, 13
28	23	...	...	*In Quadrag.* (= *Triges.?*) : Pusillus grex.....	Luc., XII, 32	*l*	...	...
...	...	110	...	*Dom. de Samaritana*.....	...	...	Joa., IV, 4	...
...	...	...	15	*II Dom. post XL.:* Filius prodigus.....	...	...	...	Luc., XV, 11
29	...	...	...	*In Vigesima :* Ego sum lux.....	Joa., VIII, 12			
...	...	118	...	*Dom. de Abraham*.....	...	...	Joa., VIII, 21-59	...
...	24	...	...	*Dom. III de Quadrag.:* Samaritana.....	...	Joa., IV, 5		
30	...	...	...	*Item sequenti Dom. :* Cæcus a nativitate.....	Joa., IX, 1			
...	...	119	...	*Dom. de Cæco*.....	...	...	*l*	...
31	...	...	...	*Dom. ante simbolo :* Lazarus.....	Joa., XI, 1			
...	...	124	...	*Dom. de Lazaro*.....	...	...	*l*	...
32	...	...	...	*In 1° scrutinio :* Oblati sunt parvuli	Matth., XIX, 13			
33	...	...	...	— 2° — Quis major in regno.....	Matth., XVIII, 1			
...	...	49	...	— 2° — Mandatum magnum in lege?	...	...	Matth., XXII, 34-46	...
34	...	...	...	— 3° — Mater filiorum Zebed.....	Matth., XX, 20			
35	...	...	...	*Fer. 2[a] ad matut. :* Nicodemus...	Joa., III, 1			
36	...	...	...	— 3[a] ——— Operarii in vineam.....	Matth., XX, 1			

Nos D'ORDRE				TITRE DU JOUR ET SUJET DE LA PÉRICOPE	REHDIGERANUS	FOROJULIENSIS	AMBR C. 39 INF.	CLM. 6224
l	J	M	*q*		*l*	J	M	*q*
37	...	...	...	*Fer. 4ª ad matut. :* Vendentes in templo.....	Luc., XIX, 45			
38	...	...	...	— 5ª — Homo plantavit vineam.....	Luc., XX, 9			
39	...	...	...	— 6ª — Maria ung. pedes J.....	Luc., VII, 36			
40	...	...	...	— 7ª — Tributum Cæsari.....	Luc., XX, 20			
...	25	...	...	*In scrutinio :* Oblati sunt parvuli.....	...	Matth., XIX, 13	...	...
...	26	...	...	*Fer. 2ª in scrut. :* Mater filiorum Zebed.....	...	Matth., XX, 20	...	...
...	27	...	...	*Ad matut. ante simbolo :* Cæcus cæcum ducere?.....	...	Luc., VI, 39	...	...
...	28	...	...	— — Operarii in vineam.....	...	Matth., XX, 1	...	...
...	29	...	...	— *IV* Tributum Cæsari.....	...	Luc., XX, 20	...	...
...	30	...	...	*Fer. Vª ad matut. :* Invitati ad nuptias.....	...	Matth., XXII, 1	...	...
...	31	...	...	*Ad matut. ante simbolo :* Maria ung. pedes J.....	...	Luc., VII, 37	...	
41	32	...	...	*In Simbolo :* Invenietis asinam et pullum.....	Matth., XXI, 1	*l*	...	...
...	...	26	...	*In tradit. Simboli :* Confiteor tibi Pater.....	...	...	Matth., XI, 25-29	...
...	...	...	16	— Surdus et mutus.....	...	...	...	Marc., VII, 31
43	...	...	...	*In simbolo super olivo :* Hosanna.....	Joa., XII, 12	...	...	...
...	33	...	...	*Parabula Iª de autentica :* Non credebant in eum.....	...	Joa., XII, 37	...	...
...	...	67	...	*In ramos olivarum :* Invenietis pullum.....	...	...	Marc., XI, 1-10	...
...	...	125	...	—	...	...	*l*	...
...	...	...	17	*Dom. in olivo :* Duo cæci Jericho.....	...	...	...	Matth., XX, 29-34
..	...	...	18	—	...	...	...	M (Marc., XI)
42	...	...	...	*Feria 2ª :* Quid facim., q. hic homo signa facit.....	Joa., XI, 47	...	...	...
...	34	...	...	*Parabula 2ª de autentica*.....	...	*l*	...	...
44	...	...	...	*Feria 3ª :* Post biduum Pascha fiet.....	Matth., XXVI, 2	...	...	...
...	35	...	...	*De autentica 3ª filia (= feria)*.....	...	*l*	...	...
45	...	...	...	*Feria 4ª :* Anima mea turbata.....	Joa., XII, 27	...	...	...
...	36	...	...	*Parabula 4ª filia de autent.:* Ante diem festum Paschæ....	...	Joa., XIII, 1	...	...
...	...	...	19	*Quadrasima :* Videns fici arborem secus.....	...	...	...	Matth., XXI, 17
46	...	...	...	*Cœna Dni ad matut.:* Cœpit lavare pedes.....	Joa., XIII, 4	...	...	...
47	...	...	20	*Cœna Dni :* Facio Pascha cum discip.....	Matth., XXVI, 17	...	...	*l*
...	37	...	...	*De autent. filia 5ª :* Tradiderunt Pilato.....	...	Matth., XXVII, 1	...	...
...	...	70	...	*Iobis in parasceven :* Maria ung. pedes J.....	...	...	Marc., XIV, 3-11	...
...	...	127	...	*In Cœna Dni mane :*	...	...	*l*(Joa., XIII, 1)	...
...	...	53	...	— *ad missa :*	...	...	*l* (Matth., XXVI)	...
48	...	...	...	*Feria 6ª :* Tradiderunt Pilato.....	Matth., XXVII, 1	...	...	...
...	38	...	...	*Ad pannus æclesiæ lavando :* Pilatus lavit manus.....	...	Matth., XXVII, 24	...	...
...	...	54	...	*Veneres mane*.....	...	...	*l*	...
...	...	55	...	*Veneres ad vesp. :* Tu es rex Judæorum?.....	...	...	Matth., XXVII, 10	...
...	...	130	...	*Veneres ad crucem adorand.:* Pater juste, mundus te non cognovit.....	...	...	Joa., XVII, 25	...
49	...	...	...	*In nocte magna :* Vespere aut. sabbati.....	Matth., XXVIII, 1-6	...	...	...

...	...	...	21	*Lectio 1ª ad fontes in vigil. Pasc. :* Nicodemus.....	...	...	...	Joa., III, 5
...	...	...	22	— 2ª — — Qui bibit... non sitiet in æternum.....	...	...	...	Joa., IV, 13-14
...	...	...	23	— 3ª — — — Data est mihi omnis potestas	...	...	...	Matth., XXVIII, 18
...	...	...	24	— *in vigil. Pasc. per altare*.....	...	...	...	*l*
				MENSE APRILE				
50	...	...	...	*In Pasca :* Undecim abierunt in Galilæam.....	Matth., XXVIII, 16-20	...	...	...
...	...	131	...	*In Pasca ad missa :* Una sabb., M. M. ad monum.....	...	...	Joa., XX, 1-18	...
...	...	...	25	*In dom. in prima Pascha*	...	...	...	M
51	39	...	...	*Feria 2ª (+ in albas, J) :* Maria Magd.....	Joa., XX, 1	*l*	...	...
...	...	...	27	*Fer. 2ª in albas :* In principio.....	...	...	...	Joa., I, 1-14
52	40	...	...	*Feria 3ª (+ in albas, J) :* Discipuli Emmaus.....	Luc., XXIV, 13	*l*	...	...
...	...	102	...	*Martis die in albis*.....	...	...	*l*	...
53	...	...	...	*Feria 4ª :* Una sabbati, mulier. ad mon.....	Luc., XXIV, 1	...	...	...
...	...	...	28	(? *Sans titre :* Undecim abier. in Galil.).....	...	...	...	Matth., XXVIII, 16
54	...	133	...	*Feria 5ª (+ in albas, M) :* Manif. se J. ad marc.....	Joa., XXI, 1	...	*l*	...
...	41	...	...	*Fer. 5ª in albas :* Una sabb., mul. ad mon.....	...	Luc., XXIV, 1	...	...
...	...	...	29	*Feria 5ª :* Prima sabb., apparuit Mariæ Magd.....	...	...	...	Marc., XVI, 9
55	42	...	...	*Feria 6ª (+ in albas, J) :* Stetit J. in medio.....	Luc., XXIV, 36	*l*	...	...
56	43	...	...	*Sabbato post Pasc. (+ in alb., J) :* Appar. M. Magd.....	Marc., XVI, 9	*l*	...	...
...	...	...	30	*In albas die sabbatorum :* Probatica piscina.....	...	...	...	Joa., V, 1-14
57	...	...	...	*Octabas Pasce :* Thomas.....	Joa., XX, 19	...	...	...
...	44	...	...	*De albas in dominica*.....	...	*l*	...	...
...	...	132	...	*Dom. albis depositis*.....	...	...	*l*	...
...	...	...	26	*Impleta Pasca die dominicarum (?)*	...	...	...	*l*
58	...	...	...	*In lunes (? feria 2ª) post oct. Dni ad fontes :* Euntes in mundum	Marc., XVI, 15	...	...	...
59	45	...	...	*Dom. I post oct. Dni :* Vendentes in templo.....	Joa., II, 12	*l*	...	...
...	...	...	31	*Dom. I (post Pascha) :* Ecce Agnus Dei.....	...	...	...	Joa., I, 35
60	46	...	...	*Dom. II (post oct. Dni) :* Ego in mundum veni.....	Joa., IX, 39	*l*	...	...
...	...	...	32	*Dom. II (post Pascha) :* Veni J. in Judæam	...	...	...	Joa., III, 22
...	...	117	...	*Dom. III post Pascha :* Mulier adultera.....	...	...	Joa., VIII, 3-11	...
61	47	...	...	*In inventione Crucis :* Quis vult post me venire.....	Matth., XVI, 24	*l*	...	...
62	48	...	...	*In medio Pentecost :* Mediante die festo.....	Joa., VII, 15	*l*	...	...
...	...	115	...	*In mediante die festo*.....	...	...	*l*	...
...	...	...	34	*Mediantem Pentecoste*.....	...	...	...	*l*
63	...	...	...	*Dom. III post oct. Dni :* Non turbetur cor.....	Joa., XIV, 1	...	...	...
...	...	...	33	*Dom. III post Pascha :* Samaritana.....	...	...	...	Joa., IV, 1-27
...	...	128	...	*Dom. IV post Pascha :* Adhuc modicum vobiscum sum...	...	...	Joa., XIII, 33-XIV, 14	...
				MENSE MAIO				
64	...	...	...	*Dom. IV (post oct. Pasc.) :* Modicum et jam.....	Joa., XVI, 16	...	...	...

Nos D'ORDRE				TITRE DU JOUR ET SUJET DE LA PÉRICOPE	REHDIGERANUS	FOROJULIENSIS	AMBR. C. 39 INF.	CLM. 6224
l	J	M	*q*		*l*	J	M	*q*
...	...	...	35	*Post mediant. Pent. dom. :* Cæcus a nativitate	...	...	...	Joa., IX, 1-38
...	...	116	...	*Dom. V post Pascha :* Si quis sitit	...	...	Joa., VII, 37-VIII, 2	...
65	49	103	36	*In Ascens. Dni :* Hæc sunt verba	Luc., XXIV, 44	*l*	*l* (XXIV, 36)	*l*
66	53	...	...	*Dom. V (post oct. Pasc.) :* Cum venerit Paracl	Joa., XV, 26	*l*	...	...
...	...	...	37	*Dom. post Ascens.:* Turba quae stabat trans mare	...	...	...	Joa., VI, 22
...	50	...	...	*In triduanas* 1a *:* 5 panes et 2 pisces	...	Matth., XIV, 15	...	...
...	51	...	...	— 2a *:* 5 panes et 2 pisces	...	Joa., VI, 4	...	...
...	52	...	...	— 3a *:* 7 panes et pisciculi	...	Matth., XV, 32	...	...
...	...	7	...	*In letanias majores, die* 1a *:* Beati pauperes	...	...	Matth., V, 1	...
...	...	32	...	— —	...	...	J (1a)	...
...	...	11	...	*In secunda letan. :* Orantes, nol. multum loqui	...	...	Matth., VI, 7	...
...	...	113	...	*In letan. die* 2a	...	...	J (2a)	...
...	...	35	...	*In letan. tertia*	...	...	J (3a)	...
...	...	90	...	*In letan.* 3a *aut ubi volueris :* Herod. vult te occidere	...	...	Luc., XIII, 31-35	...
67	...	...	...	*In vigil. Pentec. :* In novissimo die	Joa., VII, 37	...	...	...
68	54	129	...	*In Pentec. :* Si diligitis me	Joa., XIV, 15	*l*	*l*	...
...	...	...	38	— Qui me odit	...	...	...	Joa., XV, 23
69	55	...	...	*Dom. I post Pentec. :* Sublev. oculis	Joa., XVII, 1	*l*	...	...
70	...	...	...	*Dom. II post Pentec. :* Duob. dom. servire	Luc., XVI, 13	...	...	...
...	56	...	...	— Lazarus	...	Joa., XI, 1	...	...
				MENSE JUNIO				
71	...	...	...	*Dom. I (ante nat. Joan.?) :* Cæcus a nativitate	Joa., IX, 1	...	...	...
...	57	...	...	*Mense junio dom. I*	...	*l*	...	...
72	58	...	...	*Dom. II :* Chananea	Matth., XV, 21	*l*	...	...
73	...	...	...	*Dom. III :* Seminavit bonum semen	Matth., XIII, 24	...	...	...
...	59	...	...	— ; Ibat J. in desertum locum	...	Luc., IV, 42	...	...
74	60	...	...	*Dom. IIII :* Zacharias	Luc., I, 5	*l*	...	...
75	61	25	...	*In vigil. S. Joann. :* Quid existis videre	Matth., XI, 2	*l*	*l*	...
...	62	71	...	*In nativ. S. Joann. B. :* Zacharias	...	Luc., I, 57	Luc., I, 5-80	...
...	63	...	...	— — —	...	Luc., I, 8	...	...
...	...	...	41	(Titulus mutilatus?)	...	...	...	Luc., I, 5-66
...	64	...	...	*Dom. V :* Seminavit bonum semen	...	Matth., XIII, 24	...	...
				MENSE JULIO				
...	65	...	...	*Dom. I :* Intrus	...	Luc., VIII, 10	...	...

...	69	...	...	*Dom. V*.....	...	? XVI, 1	...	...
				MENSE AUGUSTO				
...	70	...	...	*Maccabeorum :* Simile decem virginibus.....	...	Matth., XXV, 1	...	...
...	...	...	42	*In passione SS. Maccab. :* Mater filiorum Zebedæi.....	...	...	...	Matth., XX, 20
...	71	...	...	*Dom. I :* Pusillus grex.....	...	Luc., XII, 31	...	...
...	72	...	...	*Dom. II :* Dives et Lazarus mendicus.....	...	Luc., XVI, 19	...	...
...	73	...	...	*Dom. IIII :* Exiit qui seminat, seminare.....	...	Luc., VIII, 5	...	...
...	74	...	...	*Dom. V :* Scandala : væ illi per quem.....	...	Luc., XVII, 1	...	...
				MENSE SEPTEMBRIUM				
...	75	...	...	*Dom. I :*	...	? XVIII, 1	...	...
...	76	...	...	*Dom. II :* Si q. venit ad me et non odit patrem	...	Luc., XIV, 25	...	...
...	77	...	...	*Dom. III :* Beati oculi qui vident quæ vos.....	...	Luc., X, 23	...	...
...	78	...	...	*Dom. IIII :* Arborem fici habebat quidam in vinea	...	Luc., XIII, 6	...	...
				MENSE OCTOBRIUM				
...	79	...	...	*Dom. II :* Paralyticus per tectum.....	...	Luc., V, 17	...	...
...	80	...	...	*Dom. IIII :* Dæmoniacus Gerasenorum.....	...	Marc., V, 1	...	...
				(vel : Cæcus et mutus).....	...	(Matth., XII, 22)	...	...
				MENSE NOVEMBRIUM				
...	81	...	...	*(Dom. I ?) :* Bartimæus cæcus Jericho.....	...	Marc., X, 46	...	...
...	82	...	...	*Dom. II :* Quid faciendo vitam æt. possidebo.....	...	Luc., X, 25	...	...
...	...	...	...	*(vel* Mandatum magnum in lege?)	...	Matth., XXII, 34	...	...
...	83	...	...	*Dom. IIII :* Quare discip. tui transgred.....	...	Matth., XV, 1	...	...
...	84	...	...	*In ordinat. episcopi :* Cæsareæ Philippi.....	...	Matth., XVI, 13	...	...
...	85	...	...	*In natalicia pontificis:* Regressus est J. in Galilæam...	...	Luc., IV, 14	...	...
...	86	...	...	*In dedicatione :* Transfiguratio	...	Matth., XVII, 1	...	...
...	...	...	45	— Transfiguratio	...	...	...	Marc., IX, 2
...	...	...	39	*In Timothei et Ju. :* Oportet eum pati.....	...	...	...	Matth., XVI, 21
...	...	83	40	*In nat. Sce Marie :* Martha et Maria.....	...	...	Luc., X, 38-42	Luc., X, 38
...	...	85	...	*In Scæ Mariæ in jebruario :* Beatus venter; nemo lucernam accendit.....	...	...	Luc., XI, 27-36	...
...	...	72	...	*In processione Scæ Mariæ :* Missus est angel.....	...	...	Luc., I, 26	...
...	...	...	43	*Passio Ioan. B. :* Propter Herodiadem	...	...	...	Matth., XIV, 1-14
...	...	...	44	*In Sanctorum :* Quid dabit homo commutationis.....	...	...	...	Marc., VIII, 35
...	...	...	46	*In letania :* 7 panes et pisciculi.....	...	...	...	Matth., XV, 32-39
...	...	9	...	— Non mœchaberis.....	...	...	Matth., V, 27-42	...
...	...	10	...	— Diligite inimicos vestros.....	...	...	Matth., V, 43-VI, 15	...
...	...	12	...	— Cum ieiunatis, nolite fieri	...	...	Matth., VI, 16-23	...
...	...	27	...	*In lætanias ad Sca Maria :* Mater et fratres eius stabant foris	...	...	Matth., XII, 46-50	...

Le ms de Milan contient enfin un certain nombre d'autres péricopes qui lui sont propres, et dont voici la liste, sous forme aussi abrégée que possible. (Les numéros renvoient, comme dans le tableau qui précède, à l'édition de dom Morin, *Rev.. bénédictine*, 1903, t. xx, p. 383-384).

36. *In Sci Petri*, Matth., xvi, 13-19.
5. *In Sci Andreæ*, Matth., iv, 18.
121. *In Sci Martini*, Joa., x , 11.
101. *In Sci Georgii*, Luc., xxi, 9-19.
24. *In Sci Pancrati aut ubi volueris*, Matth., x, 37-42.
105. *In Sci Nazari*, Joa., i, 43.
31. *In decollat. S. Joann.*, Matth., xiv, 3-12.
21. *In Sci Victoris*, Matth., x, 16-22.
22. *In Sci Eleutheri*, Matth., x, 23-31.
6. *In sanctorum*, Matth., v, 1-12.
37, 92. *In sanctorum*, Matth., xvi, 24-28; Luc., xiv, 26.
40. *In Scor. martirum*, Matth., xviii, 1-11.
63. — Marc., viii, 34-39.
23. *In confessorum*, Matth., x, 32-36.
88, 100. — Luc., xii, 42-48; xix, 12-27.
114, 120. — Joa., vi, 37-59; x, 11-?
16. *In dedicatione*, Matth., vii, 21-27.
38, 46. — Matth., xvii, 1-5; xxi, 10-17.
77, 99. — Luc., vi, 41-49; xix, 1-10.
107. — *ubi volueris*, Joa., ii, 12-25.
112, 123. — Joa., v, 1-23; x, 22-30.

Cottidiana.

8, 15. Matth., v, 17-26; vii, 13-20.
17, 19. — viii, 5-13; viii, 23-27.
20, 33. — ix, 1-8; xiv, 21-33.
34, 41. — xv, 21-28; xviii, 23-35.
43, 44. — xix, 16-30; xx, 1-16.
47, 48. — xxi, 33-46; xxii, 1-14.
50, 51. — xxiii, 1-12; xxiii, 13-?
13, 14. — vi, 24-33; vi, 34-vii, 11.
18. — viii, 14, 17.
58, 59. Marc., iv, 36-40; v, 1-20.
60, 61. — v, 21-34; v, 35-vi, 1.
62, 64. — viii, 22-26; ix, 13-28.
65, 66. — x, 17-31; x, 46-52.
68, 69. — xii, 18-34; xii, 41-44.
75, 76. Luc., v, 18-26; vi, 37-40.
78, 79. — vii, 2-10; vii, 36-40.
80, 82. — ix, 1-11; x, 25-37.
84, 87. — xi, 1-13; xii, 13-31.
91, 93. — xiv, 1-11; xv, 1-10.
94, 95. — xv, 11-32; xvi, 1-11.
96, 97. — xvi, 19-31; xviii, 10-14.
98. — xviii, 18-30.

En outre, la translation de saint Nazaire, les fêtes des saints Nabor et Félix, Protais et Gervais, Sixte, Laurent, ont été ajoutées après coup, au ix^e^ siècle. Enfin un titre *Dom. II post sancti Cipriani*, Luc., xiii, 22-27, semble être aussi une addition un peu postérieure.

V. SYSTÈME NAPOLITAIN. — En 668, le Grec Théodore et l'Africain Hadrien, abbé d'un monastère de l'île de Nisita, près de Naples, furent envoyés en Angleterre par le pape Vitalien, avec l'Anglo-Saxon Benoît Biscop, afin de travailler à l'organisation définitive de l'Église dans ce pays. L'abbé Hadrien dut apporter avec lui les livres liturgiques qu'il estimait nécessaires à l'Église insulaire naissante. Parmi ces livres se trouvait un évangéliaire muni d'une liste de *capitula*, ou lectures liturgiques selon l'usage napolitain. Les scribes anglo-saxons en exécutèrent des copies, dont deux au moins subsistent encore. Telle est l'origine très vraisemblable des deux listes de péricopes napolitaines conservées dans deux manuscrits du British Museum : le ms *Cotton Nero D. IV*, du viii^e^-viii^e^ siècle, célèbre sous le nom de *Book of Lindisfarne*, et le ms *Reg. I. B. VII*, qui date aussi du vii^e^-viii^e^ siècle.

La provenance de ces listes a été reconnue, et l'explication ci-dessus proposée par le savant anglais Edmund Bishop, qui communiqua sa remarquable découverte à dom Morin et le chargea de la publier. Dom Morin a édité et commenté ces *capitula* d'abord dans la *Revue bénédictine* [1], puis dans ses *Anecdota Maredsolana* [2]. Le P. Beissel a reproduit la liste de dom Morin [3], et plus récemment dom J. Chapman a longuement étudié ce document [4]. Il explique d'une autre façon la provenance des listes napolitaines en Grande-Bretagne : les manuscrits italiens, recopiés à Lindisfarne et ailleurs, auraient été apportés par Ceolfrid, avant l'année 558, de l'abbaye de Lucullanum (à Naples). Le lieu d'origine serait donc toujours Naples, mais la date serait notablement plus reculée. De fait, le très petit nombre de fêtes de saints indique plutôt une époque antérieure à saint Grégoire, et il semble que, dans la seconde moitié du vii^e^ siècle, la liturgie de Naples ne devait pas être aussi en retard sur celle de Rome.

Les deux manuscrits anglais fournissent des indications liturgiques assez vagues : la liste des jours ou réunions liturgiques et le nom de l'évangéliste qu'on lisait dans chacune de ces réunions; la reconstitution des péricopes laissait donc place à d'assez nombreux points d'interrogation. Mais un nouveau document découvert par dom Morin a permis de substituer à ces conjectures des indications certaines : c'est « l'évangéliaire de Burchard, » manuscrit *Mp. Th. f. 68* de la bibliothèque de l'Université de Wurzbourg, du vii^e^ siècle environ. On y trouve des indications liturgiques qui correspondent exactement à celles des deux manuscrits anglais, mais en plus un appoint considérable d'éléments d'origine purement romaine. Les deux séries, napolitaine et romaine, mélangées et se déroulant dans le cadre de l'année liturgique, ont été publiées par dom Morin [5], puis par dom J. Chapman [6] et S. Beissel [7].

Cette liste de péricopes sera reproduite dans le *Dictionnaire* au mot Lindisfarne.

VI. SYSTÈME ROMAIN. — Pour mettre quelque clarté dans l'exposé de ce système, nous diviserons ses représentants en trois groupes : groupe italien, groupe anglo-saxon, groupe franc.

1. Au *groupe italien* appartiennent : l'homéliaire de saint Grégoire, les fragments du missel du Mont-Cassin, l'homéliaire de Paul Diacre, le *capitulare* du Mont-Cassin.

a) Homéliaire de saint Grégoire. — Dans la préface à son recueil de quarante homélies sur l'Évangile, saint Grégoire dit ceci : *Inter sacra missarum solemnia, ex his quæ diebus certis in hac Ecclesia legi ex more solent sancti Evangelii quadraginta lectiones expossui* [8]. Il est donc possible d'établir d'après cette série d'homélies une liste de péricopes fixes. Cependant cette liste ne peut être établie et ne doit être acceptée que sous réserves, car, en dehors des cas où l'orateur cite explicitement le jour liturgique auquel telle péricope est lue, il est toujours à craindre que les titres placés en tête de chaque homélie aient été introduits arbitrairement, ou simplement altérés par les copistes jugeant par vraisemblance, d'après le système de lectures en usage de leur temps. Et de fait,

[1] *Rev. bénéd.*, 1891, t. viii, p. 481-493, 529-537. — [2] *Anecd. Mared.*, t. i, p. 426-435. — [3] *Entstehung*, p. 111-116. — [4] *History of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 44 sq., 51 sq. — [5] *Rev. bénéd.*, 1893, t. x, p. 113-126. — [6] *History of the Vulgate Gospels*, p. 52-63. — [7] *Entstehung*, p. 119-127. — [8] *P. L.*, t. lxxvi, col. 1075.

les manuscrits ne sont pas toujours d'accord sur les circonstances de temps et de lieu où fut prêchée chaque homélie.

Sous bénéfice de cette précaution, on peut utiliser le tableau dressé par le P. S. Beissel d'après les renseignements fournis par l'homéliaire et aussi d'après les quelques indices que l'on peut relever dans le Sacramentaire grégorien (*Entstehung der Perikopen des romischen Messbuches*, 1907, p. 61-65).

DATE	N° DE L'HOMÉLIE	STATION	PÉRICOPE
Vigilia Natalis Dni	...	...	
Natalis Dni, nocte	8	S. Mariæ.	Luc., II 1-14 : Exiit edictum a Caesare.
— mane	...	S. Anastasia.	
	...	S. Petrus.	
Octava	...	...	
Dominica	...	...	
Vigilia Theophaniæ	...	...	
Epiphania	10	S. Petrus.	Matth., II, 1-12 : Ecce magi venerunt.
Dom. I.	...	...	Luc., II, 41-52 : Cum esset J. annorum 12.
Octava Theoph.	...	...	
Dom. II post Theoph.	...	...	Joa, II, 1 : Nuptiæ in Cana.
Dom. III —	...	...	Matth., VIII, 1 : Leprosus. Centurio Capharn.
Dom. IV —	...	...	Matth., VIII, 23 : Tempestas sedata.
Dom. V —	...	...	Matth., XIII, 24 : Bonum semen et zizania.
Dom. VI —	...	...	Marc., VI, 47 : Ambulat supra mare.
Septuagesima	19	S. Laurentius.	Matth., XX, 1-16 : Operarii in vinea.
Sexagesima	15	S. Paulus.	Luc., VIII, 4-15 : Exiit qui seminat.
Quinquagesima	2	S. Petrus.	Luc., XVIII : Ascendimus Jerosol.
Dom. I Quadrag.	16	S. Joa. in Lat.	Matth., IV, 1-11 : Ductus est J. in desertum.
Dom. IV Quadrag.	...	...	Joa., VI, 1 : 5 panes et 2 pisces.
— V Passionis	18	S. Petrus	Joa., VIII, 45-59 : Abraham
Dom. in Ramis	...	...	[Matth., XXVI, 1 : Passio].
Fer. III.	...	...	[Marc., XIV, 1 : Passio].
Fer. IV.	...	...	Luc, XXII, 1 : Judas proditor (Passio).
Cœna Domini	...	...	Joa., XIII, 1 : J. lavat pedes discip.
Parasceve.	...	...	Joa., XVIII, 1 : Passio.
Sabbato.	...	...	
Pascha.	21	S. Maria.	Marc., XVI, 1-7 : Maria M..., emerunt aromata.
Fer. II	23	S. Petrus.	Luc., XXIV, 13-35 : Discipuli Emmaus.
Fer. III.	...	S. Paulus.	
Fer. IV.	24	S. Laur. for. mur.	Joa., XXI, 1-14 : Manif. se I. ad mare Tiber.
Fer. V	25	Phil. et Jac. (?)	Joa., XX, 11-18 : Maria foris monum. plorans.
Sabbato (?)	22	S. Joannis (?)	Joa., XX, 1-9 : Petrus et Joann. ad monum.
Octava Paschæ (?)	26	S. Joa. in Lat.	Joa., XX, 19-31 : Thomas incredulus.
Dom. II p. oct. Pasc. (?)	14	S. Petrus.	Joa., X, 11-16 : Ego sum pastor bonus.
Ascensio Dni	29	S. Petrus.	Marc., XVI, 14-20 : Assumptus est.
Pentecostes	30	S. Petrus.	Joa., XIV, 23-31 : Si quis diligit me.
Fer. II	...	...	Joa., III, 16 : Sic Deus dilexit mundum.
Dom. oct. Pentec.	...	...	
Hebd. II post Pentec.	36	S. Phil. et Jac.	Luc., XIV, 16-24 : Homo fecit cœnam magnam.
—	40	S. Laurent.	Luc., XVI, 19-31 : Dives et Lazarus.
(= Hebd. Ia?)	...	...	
Hebd. III p. Pentec.	34	S. Joa. et Paul.	Luc., XV, 1-10 : Centum oves.
Q. T. Sept. fer. VI	33	S. Clemens.	Luc., VII, 36-50 : Peccatrix unguit pedes J.
— Sabb	31	S. Laurent.	Luc., XIII, 6-13 : Arborem fici.
Dom. IV (?III) ante nat. Dni	1	S. Petrus.	Luc., XXI, 25-32 : Erunt signa.
Dom. III (?II) —	6	S. Marc et Petr.	Matth., XI, 2-10 : Joan. cum audisset in vinculis.
Dom. II (?I) —	7	S. Petrus.	Joa., I, 19-28 : Non sum ego Christus.
Sabb. mensis decimi	20	S. Joan. Bapt.	Luc., III, 1-11 : Anno 15° imp. Tiberii.
S. Agnetis.	12	S. Agnetis.	Matth., XXV, 1-13 : Decem virginibus.
—	11	...	Matth., XIII, 44-52 : Sim. thesauro abscondito.
S. Sebastiani	37	S. Sebastiani.	Luc., XIV, 25-33 : Si quis venit ad me non odit.
S. Pancratii	27	S. Pancratii.	Joa., XV, 12-16 : Hoc est præceptum meum.
S. Nerei et Achillei	28	S. Ner. et Achil.	Joa., IV, 46-53 : Filius reguli Capharn.
S. Processi et Martiniani	32	S. Proc. et Mart.	Luc., IX, 23-27 : Si quis vult post me venire.
S. Felicis.	13	S. Felicis.	Luc., XII, 35-40 : Sint lumbi vestri.
S. Mennae	35	S. Mennæ.	Luc., XXI, 9-19 : Cum audieritis prælia.
S. Felicitatis.	3	S. Felicitatis.	Matth., XII, 46-50 : Mater eius et fratres foris.
S. Clementis	38	S. Clementis.	Matth., XXII, 1-13 : Regi q. fec. nuptias filio.
S. Andreæ	5	S. Andreæ.	Matth., IV, 18-22 : Vocatio Sim. et Andreæ.
S. Silvestri	9	S. Silvestri.	Matth., XXV, 14-30 : Talenta.
De apostolis	4	S. Stephani.	Matth., X, 5-10 : Misit duodecim.
?	39	»	Luc., XIX, 41-47 : Videns Jerus. flevit super eam.
» habita ad episcopos »	17	in fontes Lateran.	Luc., X, 1-9 : Designavit 72 et misit binos.

b) Missel du Mont-Cassin. — Sur ces fragments palimpsestes, voir ci-dessus art. ÉPITRES, t. V, col. 311. Ils présentent l'état de la liturgie romaine vers la fin du VII^e siècle. Dans le tableau qui suit, on trouvera la liste des péricopes évangéliques conservées dans ces fragments (d'après D. A. Wilmart, dans *Revue Bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 281-300).

Fer. 4 mai. hebdom	Luc., XXII-XXIII.	Passio.
Dom. Paschæ.	Marc., XVI, 1-7.	(Maria-M... emerunt aromata).
Fer. 2 in albis.	Luc., XXIV, 13-35.	Discipuli Emmaus.
— 3 —	Luc., XXIV, 36-47.	Stetit Jesus in medio.
— 4 —	Joa., XXI, 1-14.	Ad mare Tiberiadis.
— 5 —	Joa., XX, 11-18.	Maria ad monum. foris.
— 6 —	Matth., XXVIII, 16-20.	Data est mihi omnis potestas.
Sabb. —	Joa., XX, 1-9.	
Dom. in Albis.	Joa., XX, 19-22 (31).	Thomas incredulus.
In Pascha annotina	Joa., III, 1-15.	Nicodemus.
Dom. Pentec.	Joa., XIV, 23-29 (31).	Si quis diligit me.
Dom. 2 (1) post Cyprian.	Matth., XXII, 30 (23)-33.	Uxor septem fratrum.
(vel. 7 p. Laur., vel. 19 p. Pent.).....		
Dedic. basil. Angeli	Matth., XVIII, 1-10.	Maior in regno cœlorum.
Dom. 2 post Angeli	Matth., XVIII (23), 28-33	Regi qui voluit rationem ponere.
— 4 —	Matth., XVIII, 23-35.	—
— 5 —	Matth., XXII, 15-21.	Reddite Cæsari.
— 6 —	Matth., IX, 18 (-31).	Mulier sanata a fluxu sang.
— 7 —	Luc., XIII, 8 (6)-13.	Arborem fici habebat.
Natal. unius apostoli	Joa. XV, 5-7.	Ego sum vitis, vos palmites.
— plurim. apostol.	Joa., XV, 12-16.	Hoc est præceptum meum.
— unius martyris	Matth., X, 26-32.	Nihil est opertum.
— unius confess.	Matth., XXV, 14-23.	Homo peregre proficiscens.
— plurim. confess.	Luc., XII, 35-40.	Sint lumbi vestri.
— virginum.	Matth., XIII, 44 (-52).	Simile... thesauro abscondit.
In tempore belli.	Matth., XXIV, 1-13.	Quod signum adventus tui?
In dedicatione.	Luc., XIX, -10.	Zachæus.
Ad sponsas benedicendas.	Matth., XXII, 1-14.	Nuptiæ filii regis.

c) Homéliaire de Paul Diacre. — Entre 786 et 797, sur la demande de Charlemagne, Paul Warnefrid composa au Mont-Cassin un recueil d'homélies sur l'Évangile en deux livres. Ce recueil fut bientôt défiguré par l'accroissement d'éléments étrangers dont il fut surchargé jusqu'à la fin du moyen âge. Les éditions anciennes, et celle de Migne, qui en dépend [1], sont inutilisables. En 1897, F. Wiegand a donné une reconstitution du recueil dans sa forme originale, d'après les manuscrits [2].

d) Capitulaire du Mont-Cassin. — Le codex *CLXXV* de la bibliothèque du Mont-Cassin, du début du X^e^ siècle, contient un *ordo qualiter ponendi sunt codices et legendi in sancta romana Ecclesia* : c'est la liste des lectures pour l'office de matines. Cet *ordo* est suivi d'une liste des évangiles et des homélies sur ces évangiles pour ce même office; mais cette liste vaut également comme témoin du système de lectures évangéliques de la messe, puisque la même péricope a toujours été lue à matines et à la messe. Cette série romaine a été éditée dans la *Bibl. Cassin.* t. IV, p. 27-32.

2. *Groupe anglo-saxon.* — Sous ce titre, on peut réunir trois documents qui sont peut-être les meilleurs représentants de l'usage romain ancien : ce sont le *Capitulare* de Wurzbourg, l'évangéliaire de Burchard et l'homéliaire de Bède. Nous y ajouterons les notes de deux mss de Durham.

a) Au manuscrit *Mp. th. fol. 62*, de l'Université de Wurzbourg, nous avons déjà emprunté la série des péricopes épistolaires. La série évangélique a été donnée par dom Morin, dans la *Rev. bénéd.*, 1911, t. XXVIII, p. 296-330. Ce manuscrit permet d'atteindre l'état de la liturgie romaine vers le milieu du VII^e^ siècle.

b) Evangéliaire de Burchard, Université de Wurzbourg *Mp. th. fol. 68*, du VII^e^-VIII^e^ siècle. Cet évangéliaire présente, comme nous l'avons dit ci-dessus, les notes liturgiques napolitaines du ms de Lindisfarne, mélangées avec des notes d'origine purement romaine. On en trouvera le texte dans les études de dom Morin, dom Chapman et S. Beissel.

c) Homéliaire de Bède. Bède a composé un certain nombre d'homélies sur l'Evangile. Il mentionne ce recueil dans la liste de ses œuvres et il précise qu'il était divisé en deux livres : *Omeliarum Evangelii libros II* [3]. Cette collection de cinquante pièces, défigurée comme celle de Paul Diacre, a été restituée dans sa pureté première par dom Morin, grâce à deux mss, l'un du VIII^e^-IX^e^ siècle de la bibliothèque de Boulogne-sur-Mer, l'autre du XI^e^ siècle, Paris, Bibl. nat., *nouv. acq. lat. 1450* [4]. Il en ressort que Bède s'écarte fréquemment de l'usage romain pur et se rapproche en maintes occasions, de la tradition napolitaine du manuscrit de Lindisfarne dont il a pu avoir entre les mains soit une copie, soit même l'original. Plus récemment, dom Chapman a repris la question, confirmé et renforcé les conclusions de dom Morin [5].

d) C. H. Turner a relevé et publié les notes liturgiques qui se trouvent dans deux manuscrits de la bibliothèque capitulaire de Durham : *A II 16*, du VIII^e^ siècle, et *A II 17*, du VIII^e^ siècle aussi [6].

3. *Groupe franc.* — Dans ce groupe, nous pouvons cataloguer des textes bien plus connus que les précédents, et en rapports étroits avec le système de lectures conservé dans le *Missale romanum*, système dont ils sont les ancêtres directs. Ce sont : les capitulaires carolingiens (groupe Spire-Rheinau-Aix-la-Chapelle), dont le meilleur représentant, celui duquel dérivent peut-être tous les autres, est le *Comes* du manuscrit Ada de Trèves [7]; le *Kalendarium* de Fronto [8]; l'homéliaire de Smaragde; — les *comites* de Theotinchus, de Murbach, de Corbie-Saint-Péters-

[1] *P. L.*, t. XCV, col. 1159 sq. — [2] F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig, 1897; Sur ce travail, voir dom Morin, dans la *Rev. bénéd.*, 1898, t. XV, p. 400-403. — S. Beissel a reproduit en un tableau la liste des péricopes de Paul Diacre, *Entstehung*, p. 150-153. — [3] *H. E.*, l. V, c. XXIV; *P. L.*, t. XCV, col. 289. — [4] *Rev. bénéd.*, 1892, t. IX, p. 316-326. La reconstitution de dom Morin est reproduite par S. Beissel, *Entstehung*, p. 117-119. — [5] *History of the Vulgate Gospels*, p. 65-77. — [6] C. H. Turner, *Her Dunelmense* dans le *Journal of theol. stud.*, 1909, t. X, p. 533-536. — [7] *Die Trierer Ada-Handschrift*, Leipzig, 1889; le *Comes* occupe les p. 16-27. — [8] *Kalendarium Romanum*, Paris, 1652.

bourg (dont nous avons déjà parlé ci-dessus dans l'article Epitres, col. 321) et tous les autres manuscrits du même genre et de la même époque (Chartres, *24;* Paris, *9451*, etc., etc.).

Il n'est pas possible de s'étendre sur l'analyse de chacun de ces documents. On ne peut que renvoyer aux études de Ranke, de la *Rev. bénéd.*, de Beissel.

Malgré l'intérêt que présente la comparaison de tous ces textes pour l'histoire du système romain actuellement encore en usage, il n'est pas possible de les reproduire tous ici sans donner à cet article des dimensions excessives. On se bornera à dresser la liste des péricopes du manuscrit de Wurzbourg, qui représente l'usage romain vers le milieu du VIIe siècle, donc peu après saint Grégoire, puis la liste des péricopes du manuscrit de Murbach. Une simple comparaison de ce dernier avec le missel romain actuel fera voir que c'est ce type du lectionnaire franc, adapté au sacramentaire romain du VIIIe-IXe siècle, qui a traversé tout le moyen âge et qui a servi de base à l'organisation des lectures dans le *Missale romanum* du XVIe siècle. On remarquera que ce lectionnaire possède des leçons pour les mercredis et vendredis de toute l'année et on pourra ainsi apprécier combien la tradition ancienne a été appauvrie quand on a supprimé tous ces offices de férie lors de la composition du missel romain officiel du XVIe siècle.

Lectionnaire de Wurzbourg.

1. *In nat. Domini, ad S. Mariam major.*
   Luc., II, 1-14 : Exiit edictum.
2. *Item ad S. Anastasia.*
   Luc., II, 15-20 : Pastores loquebantur.
3. *Item ad S. Petrum.*
   Joa., I, 1-14 : In principio.
4. *In nat. S. Stefani.*
   Matth., XXIII, 34-39 : Mitto ad vos prophetas.
5. *In nat. S. Johannis.*
   Joa., XXI, 19-24 : Sequere me.
6. *In nat. Innocentium.*
   Matth., II, 13-23 : Fuge in Ægyptum.
7. *In nat. S. Silvestri.*
   Matth., XXIV, 42-47 : Vigilate; fidelis servus.
8. *In octabas Dni, ad S. Maria martyra.*
   Luc., II, 21-32 : Cum consumm. s. dies octo.
9. *In vigilias de Teophania.*
   Matth., II, 19-23 : Defuncto Herode.
10. *In Teophania.*
    Matth., II, 1-12 : Ecce mag ab Oriente.
11. *Dominica post Teophania.*
    Luc., II, 42-52 : Cum fact. e. J. annorum 12.
12. *Mense jan., XIIII die, nat. S. Felicis in Pincis.*
    Luc., X, 16-20 : Qui vos audit me audit.
13. *Feria IIII post Teophania.*
    Joa., I, 29-34 : Vidit Joa., Jes. venientem.
14. *Mense suprascr., XVI die, nat. S. Marcelli.*
    Matth., XXV, 14-24 : Talenta.
15. *Ebdom. II post Teoph. die dominico,*
    Joa., II, 1-11 : Nuptiæ in Cana.
16. *Item post Teoph.*
    Luc., IV, 14-22 : Regressus J. in Galileam.
17. *Feria IIII.*
    Marc., I, 40-44 : Leprosus : si vis, potes me m.
18. *Feria VI.*
    Marc., VI, 1-5 : Abiit in patriam suam.
19. *Feria VII.*
    Luc., IV, 38-43 : Socrus Petri.
20. *Die XVIII mensis jan., nat. S. Priscæ.*
    Matth., XIII, 44-52 : Thesauro abscondito.
21. *Ebdom. tertia die domi.*
    Matth., VIII, 1-13 : Leprosus et puer centurionis.
22. *Feria IIII.*
    Marc., III. 1-5 : Manus arida.
23. *Feria VI.*
    Luc., V, 12-15 : Vir plenus lepra.
24. *Feria VII.*
    Marc., IV, 1-23 : Exiit seminans ad seminand.
25. *Die XX mensis jan. nat. S. Sebastiani.*
    Luc., VI, 17-23 : Beati pauperes.
26. *Die suprascr., nat. S. Fabiani.*
    Matth., XXIV, 42-47 = n. 7.
27. *Ebdom. IIII post Teoph. die domin.*
    Matth., VIII, 23-27 : Tempestas sedata.
28. *Die XXI mens. jan., nat. S. Agnæ de pas.*
    Matth., XXV, 1-13 : Decem virgines.
29. *Feria IIII.*
    Matth., IX, 18-26 : Filia mea modo defuncta est.
30. *Feria VI.*
    Marc., IV, 24-34 : In qua mensura : granum sinapis.
31. *Feria VII.*
    Luc., XIV, 7-15 : Cum invit. fueris ad nuptias.
32. *Ebdom. V die domin. post Teoph.*
    Matth., XIII, 24-30 : Bonum semen et zizania.
33. *Die XXII mens. jan., nat. S. Vincenti.*
    Joa., XII, 24-26 : Nisi granum frumenti.
34. *Item alia* (= nat. S. Anastasii?)
    Marc., V, 21-34 : Mulier cum sanguinis fluxu.
35. *Die XXVIII jan., S. Agnæ de nat.*
    Matth., XIII, 44-52 : Simile... thesauro = n. 20.
36. *Feria VI.*
    Marc., V, 1-19 : Dæmoniacus Gerasenorum.
37. *Feria VII.*
    Luc., VII, 11-16 : Filius viduæ Naim.
38. *Ebdom. VI post Teoph., die domin.*
    Marc., VI, 47-56 : Ambulat J. supra mare.
39. *Feria VI.*
    Luc., VII, 36-47 : Peccatrix unguit pedes J.
40. *Feria VII.*
    Marc., II, 13-17 : Manducat cum publicanis.
41. *Ebdom. VII post Teoph., die domin.*
    Matth., XII, 9-15 : Manus arida.
42. *Die V mens. febr., nat. S. Agathæ.*
    Matth., XXV, 1-13 : Decem virgines.
43. *Feria IIII.*
    Marc., VI, 34-46 : multipl. 5 panes 2 pisces.
44. *Feria VI.*
    Matth., XIV, 15-21 : 5 panes et 2 pisces.
45. *Ebdom. VIII post Teoph. die domin.*
    Luc., IX, 1-6 : Convocatis duodecim.
46. *Feria IIII.*
    Matth., XV, 1-20 : Quare discip. transgred.
47. *Die XIIII mens. feb., nat. S. Valentini.*
    Luc., IX, 23-27 : Si quis vult post me venire.
48. *Feria VI.*
    Luc., VIII, 22-39 : Tempestas sedata; dæmoniacus Gerasa.
49. *Feria VII.*
    Marc., VII, 24-30 : Abiit in fines Tyri et Sidonis.
50. *Ebdom. VIIII post Teoph. die domin.*
    Matth., XXII, 1-14 : Nuptiæ filii regis.
51. *Ebdom. X.*
    Matth., XV, 21-28 : Filia dæmoniaca Chananeæ.
52. *Die II mens. feb.*
    Luc., II, 22-32 : Postq. impl. s. dies purgationis.
53. *Die dominico.*
    Matth., XX, 1-16 : Operarii in vineam.
54. *In sexagissima ad S. Paulum.*
    Luc., VIII, 4-15 : Exiit qui seminat.
55. *In quinquagissima ad S. Petrum.*
    Luc., XVIII, 31-43 : Ecce ascendimus Jerosol.
56. *Feria IIII ad S. Sabinam.*
    Matth., VI, 16-21 : Cum jejunatis.
57. *Feria VI in Pammachi.*
    Matth., V, 43-VI, 6 : Diligite inimicos.
58. *In quadrag. ad Lateranis.*
    Matth., IV, 1-12 : Ductus est J. in desertum.

59. *Feria II ad Vincula.*
Matth., XXV, 31-46 : Cum venerit Filius hom.
60. *Feria III ad S. Anatassia.*
Matth., XXI, 10-17 : Vendentes in templo.
61. *Men. primo ad S. Maria feria IIII.*
Matth., XII, 38-50 : Signum Jonæ.
62. *Feria VI ad Apostolos.*
Joa., V, 1-15 : Probatica piscina.
63. *Feria VII in XII lect. ad S. Petrum.*
Matth., XVII, 1-9 : Transfiguratio.
64. *Ebdom. II die dominico vacat.*
65. *Feria II ad S. Clementem.*
Joa., VIII, 21-29 : Ego vado et quæretis me.
66. *Feria III.*
Matth., XXIII, 1-12 : Super cathedram Moysi.
67. *Feria IIII ad S. Cæcilia.*
Matth., XX, 17-28 : Mater filiorum Zebedæi.
68. *Feria VI ad S. Vitalem.*
Matth., XXI, 33-46 : Homo plantavit vineam.
69. *Feria VII ad S. Petrum et Marcellinum.*
Luc., XV, 11-32 : Filius prodigus.
70. *Ebdom. III die domin. ad S. Laur.*
Luc., XI, 14-28 : Dæmonium mutum.
71. *Feria II ad S. Marcum.*
Luc., IV, 23-30 : Medice cura teipsum.
72. *Feria III ad S. Potentiana.*
Matth., XVIII, 15-22 : Si peccaverit in te frater.
73. *Feria IIII ad S. Xystum.*
Matth., XV, 1-20 : Quare discip. transgrediuntur.
74. *Feria VI ad S. Laurentium.*
Joa., IV, 6-42 : Samaritana.
75. *Feria VII ad S. Susannam.*
Joa., VIII, 1-11 : Mulier adultera.
76. *Ebdom. IIII die domin. in Hierusalem.*
Joa., VI, 1-14 : Quinque panes duo pisces.
77. *Feria II ad IIII Coronatos.*
Joa., II, 13-25 : Vendentes in templo.
78. *Feria III in Damasi.*
Joa., VII, 14-31 : Die festo mediante.
79. *Feria IIII ad S. Paulum.*
Joa., IX, 1-38 : Cæcus a nativitate.
80. *Feria VI ad S. Eusebium.*
Joa., XI, 1-45 : Lazarus.
81. *Feria VII ad S. Laurentium.*
Joa., VIII, 12-20 : Ego sum lux mundi.
82. *Ebdom. V die domin. ad S. Petrum.*
Joa., VIII, 46-59 : Quis arguet me de peccato.
83. *Feria II ad S. Grisogonum.*
Joa., VII, 32-39 : Adhuc modicum vobisc. sum.
84. *Feria III ad S. Cyriacum.*
Joa., VII, 1-13 : Dies festus Scenopegia.
85. *Feria IIII ad S. Marcellum.*
Joa., X, 23-38 : Facta sunt encænia.
86. *Feria VI ad S. Stephanum.*
Joa., XI, 47-54 : Collegerunt pontif. concilium.
87. *Ebdom. VI die domin.*
Matth., XXVI-XXVII : Passio.
88. *Feria II ad S. Nereum et Achileum.*
Joa., XII, 1-36 : Ante sex dies Paschæ.
89. *Feria III ad S. Priscam.*
Joa., XIII, 1-32 : Ante diem festum Paschæ.
90. *Feria IIII ad S. Mariam.*
Luc., XXII-XXIII : Passio.
91. *Feria V ad Lateranis conficitur crisma.*
(Aucun évangile).
92. *Feria VI ad Hierusalem.*
Joa., XVIII-XIX : Passio.
93. *In Sabbato Sco.*
Matth., XXVIII, 1-7 : Vespere autem sabbati.
94. *Dominico Paschæ, ad S. Maria.*
Marc., XVI, 1-7 : Maria-M... emerunt aromata.
95. *Feria II ad S. Petrum.*
Luc., XXIV, 13-35 : Discipuli Emmaus.
96. *Feria III ad S. Paulum.*
Luc., XXIV, 36-47 : Stetit J. in medio.
97. *Feria IIII ad S. Laurentium.*
Joa., XXI, 1-14 : Ad mare Tiberiadis.
98. *Feria V ad apostolos.*
Joa., XX, 11-18 : Maria ad monumentum foris plorans.
99. *Feria VI ad martyres.*
Matth., XXVIII, 16-20 : Data est mihi omn. potest.
100. *Feria VII ad [Lateranis.]*
Joa., XX, 19-31 : Stetit J. in medio.
101. *Die dom. octabas Paschæ.*
Joa., XX, 24-31 : Thomas incredulus.
102. *Die XIIII mens. apr., nat. SS. Tiburti, Valeriani et Maximi.*
Joa., XV, 12-16 : Hoc est præceptum meum.
103. *In Pascha anotina.*
Joa., III, 1-16 : Nicodemus.
104. *In lætania majore die XXV m. apr.*
Luc., XI, 5-13 : Quis vestr. habebit amicum.
105. *Feria IIII.*
Joa., XVII, 11-15 : Pater, serva eos.
106. *Feria VI.*
Joa., IV, 46-53 : Filius reguli Capharnaum.
107. *Die XXVIII m. apr. nat. S. Vitalis.*
Joa., XV, 1-7 : Ego sum vitis vera.
108. *Feria VII.*
Joa., VI, 1-3 : Jesus abiit ad mare Tiberiadis.
109. *Ebdom. II post Pascha ad SS. Cosm. et Dam.*
Joa., X, 11-16 : Ego sum pastor bonus.
110. *Kl. mai. nat. apost. Philippi et Jacobi.*
Joa., XIV, 1-13 : Non turbetur cor vestrum.
111. *Die III mens. mai., nat. SS. Alexandri et Eventi et Teodoli.*
Joa., XV, 17-25 : Ut diligatis invicem.
112. *Feria VI.*
Joa., XII, 44-50 : Qui credit in me.
113. *Ebdom. III post Pascha.*
Joa., XVI, 16-22 : Modicum et jam non videbitis
114. *Die X mens. mai, nat. S. Gordiani.*
Matth., X, 34-42 : Non veni pacem mittere.
115. *Die XII mens. mai, nat. SS. Nerei et Achillei.*
Matth., XIX, 3-11 : Si licet dimittere uxorem.
116. *In nat. S. Panchrati.*
Joa., XV, 17-25 = n. 111.
117. *Ebdom. IIII post Pascha.*
Joa., XVI, 5-14 : Vado ad eum qui misit me.
118. *Ebdom. V, ante Ascensa Dni.*
Joa., XVI, 23-30 : Si quid petieritis Patrem.
119. *Die XVIIII nat. S. Pudentianæ.*
Matth., XIII, 44-52 = nº 20.
120. *In vigilias de Ascensa Dni.*
Joa., XVII, 1-11 : Pater clarifica filium.
121. *Feria V in Ascensa Dni.*
Marc., XVI, 14-20 : Assumptus est.
122. *Ebdom. VI die domin.*
Joa., XV, 26-XVI, 4 : Cum venerit Paraclitus.
123. *Feria IIII.*
Joa., XV, 7-11 : Si manseritis in me.
124. *Feria VII sabb. Pentecosten.*
Joa., XIV, 15-21 : Si diligitis me.
125. *Ebdom. VII die domin. Pentecosten.*
Joa., XIV, 23-31 : Si quis diligit me.
126. *Feria II ad vincula.*
Joa., III, 16-21 : Sic Deus dilexit mundum.
127. *Feria III ad S. Anastassia.*
Joa., X, 1-10 : Qui non intrat per ostium.
128. *Feria IIII ad S. Mariam.*
Joa., VI, 44-51 : Nemo potest venire ad me.
129. *Feria VI ad apostolos.*
Luc., V, 17-26 : Paralyticus.
130. *Feria VII ad S. Petrum XII lect.*
Matth., XX, 29-34 : Duo cæci Jericho.

131. *Item alia.*
Luc., VI, 36-42 : Estote misericordes.
132. *Die VIIII mens. jun., nat. SS. Primi et Feliciani.*
Joa., XV, 12-16 = n. 102.
133. *Die XII mens. jun., nat. S. Bassilidis.*
(Péricope omise).
134. *Octabas de Pentecosten.*
Joa., III, 1-16 : Nicodemus = n. 103.
135. *Die II mens jun., nat. SS. Marcellini et Petri.*
Luc., XXI, 9-19 : Cum audieritis prælia.
136. *Feria IIII.*
Luc., IX, 12-17 : Quinque panes, 2 pisces.
137. *Feria VI.*
Luc., XV, 1-10 : Ovis perdita, drachma.
138. *Feria VII.*
Luc., VIII, 41-56 : Mulier sanata; filia Jairi.
139. *Die XVIII mens. jun., SS. Marci et Marcelliani.*
Joa., XV, 12-16 = n. 102.
140. *Die XVIII Imens. jun., nat. SS. Gerbassi Protassi.*
Marc., XIII, 1-13 : Quales lapides et structuræ.
141. *Die XXIII mens. jun., vigil. Joh. Bapt.*
Luc., I, 5-17 : Zacharias.
142. *Die XXIIII mens. jun., nat. S. Joh. Bapt.*
Luc., I, 57-68 : Elisabeth impletum est.
143. *Die XXVI mens. jun., nat. SS. Joh. et Pauli.*
Luc., XII, 1-9 : Attendite a fermento.
144. *Ebdom. II post. Pentec., ante nat. apost.*
Luc., V, 1-11 : Vocatio Simonis Petri.
145. *Die XXVIII mens. jun., vigil. app. Petri et Pauli.*
Joa., XXI, 15-19 : Diligis me plus his?
146. *Die XXVIIII mens jun., nat. app. Petri et Pauli.*
Matth., XVI, 13-19 : Cæsareæ Philippi.
147. *Die XXX mens. suprascr. ad S. Paulum.*
Matth., XIX, 27-30 : Ecce nos reliquimus.
148. *Ebdom. II post nat. apost.*
Matth., V, 20-24 : Nisi abundaverit justitia.
149. *Die II mens. jul., nat. SS. Processi et Martiniani.*
Matth., XXIV, 3-13 : Signa consummat. sæculi.
150. *In octavas apost.*
Matth., XIV, 22-33 : Ambulat super mare.
151. *Feria IIII.*
Marc., X, 17-21 : Mag. bone, quid faciam ut vitam.
152. *Feria VI.*
Marc., VIII, 11-26 : Signum de cælo; cæcus.
153. *Ebdom. III.*
Marc., VIII, 1-9 : Septem panes.
154. *Die X mens. jul., nat. VII fratrum Appia Salaria.*
Matth., V, 1-12 : Beati pauperes spiritu.
155. *Prima missa ad Aquilonem secunda, ad S. Alexandrum.*
Luc., XI, 33-36 : Nemo lucernam accendit.
156. *Ad. S. Felicitatem.*
Matth., XII, 22 ?
157. *Feria VI.*
Luc., IX, 36-42 : Dæmoniacum sanat.
158. *Feria VII.*
Marc., X, 17-21 = n. 151.
159. *Ebdom. IIII.*
Matth., VII, 15-21 ; Attendite a falsis prophetis.
160. *Die XXIII mens. jul., nat. Appollinaris.*
Luc., XXII, 24-30 : Facta est contentio.
161. *Feria IIII.*
Luc., VIII, 27-39 : Dæmoniacus Gerasa.
162. *Feria VI.*
Luc., XVI, 1-31 : Villicus infidelis, Dives et Lazarus.
163. *Die XXVIII mens. jul., nat. SS. Felicis, Simplici, Faustini, Beatricis in via Portuensi.*
Luc., XII, 35-40 : Sint lumbi vestri.
164. *Die XXI mens. jul., nat. S. Praxedis.*
Matth., XIII, 44-52 : Thesauro = n. 20.
165. *Die XXX mens. jul., nat. SS. Abdon et Sennæ.*
Matth., XXIV, 4-13 : Ne quis vos seducat.
166. *Item alia.*
Joa., XV, 12-25 : Hoc est præceptum meum.
167. *Ebdom. V.*
Luc., XVI, 1-19 : Villicus iniquitatis.
168. *Feria IIII.*
Matth., XIV, 15-21 : Quinque panes.
169. *Ebdom. VI.*
Luc., X, 25-37 : Bonus Samaritanus.
170. *Die II mens. aug., nat. S. Stephani pontif.*
Luc., XIX, 12-26 : Homo quidam nobilis.
171. *Feria IIII.*
Luc., XI, 14-28 : Dæmonium mutum.
172. *Ebdom. VII.*
Luc., XVIII, 9-14 : Pharisæus et publicanus.
173. *Feria IIII.*
Sicut supra (n. 172).
174. *Die VI mens. aug., nat. SS. Xysti, Felicissimi et Agapiti.*
Matth., X, 16-22 : Mitto vos sicut oves.
175. *Die VIII mens. aug., nat. S. Cyriaci.*
Matth., X, 26-32 : Nihil est opertum.
176. *Die VIIII mens. aug., vigil. S. Laurenti.*
Matth., XVI, 24-28 : Si quis vult post me.
177. *Item alia (= nat. S. Laur.) in prima misa.*
Matth., X, 37-42 : Qui amat patrem aut matrem
178. [*Item ad missam publicam.*]
Joa., XII, 24-26 : Nisi granum frumenti.
179. *Die XI mens. aug., nat. S. Tiburti.*
Joa., XV, 12-25 = n. 166.
180. *Die XII mens. aug., nat. S. Eupli.*
Joa., XVI, 20-23 : Plorabitis et flebitis vos.
181. *Die XIII mens. aug., nat. S. Ypoliti.*
Luc., XII, 1-9 : Attendite a fermento = n. 143.
182. *Feria IIII.*
Luc., VII, 36-47 : Peccatrix unguit pedes J.
183. *Feria VI.*
Luc., IV, 38-43 : Socrus Simonis.
184. *Die XIV mens. aug., nat. S. Eusebi.*
Matth., XXIV, 42-47 : Vigilate q. nescitis.
185. *Die XV mens. aug., nat. S. Mariæ.*
Luc., X, 38-42 : Martha et Maria.
186. *Item.*
Luc., XI, 27-28 : Beatus venter qui te.
187. *Die XVIII mens. aug., nat. S. Agapiti.*
Luc., XII, 35-40 : Sint lumbi vestri.
188. *Ebdom. I post S. Laurenti.*
Marc., VII, 31-37 : Adducunt ei surdum et mutum.
189. *Die XXII mens. aug., nat. S. Timothei.*
Luc., XIV, 26-35 : Si quis venit ad me et non odit.
190. *Feria IIII.*
Luc., XIII, 22-29 : Si pauci sunt qui salvantur.
191. *Die XXVIII mens. aug., nat. S. Hermæ.*
Luc., VI, 17-22 : Stetit in loco campestri.
192. *Die XXVIIII mens. aug., nat. S. Sabinæ.*
Matth., XIII, 44-52... Thesauro = n. 20.
193. *Die XXX mens. aug., nat. SS. Felicis et Adaucti (et decollatio Joan. Bapt.).*
Marc., VI, 17-29 : ... propter Herodiadem.
194. *Ebdom. II post S. Laurenti.*
Luc., X, 23-37 : Beati oculi qui vident, Samaritanus.
195. *Feria IIII.*
Matth., XII, 14-21 : Facieb. Pharis. consilium.
196. *Feria VI.*
Luc., XII, 13-24 : Dic fratri meo ut dividat.
197. *Ebdom. III post S. Laurenti.*
Luc., XVII, 11-19 : Decem viri leprosi.
198. *Feria IIII.*
Marc., XI, 11-18 : Ficus, vendentes in templo.
199. *Die VIII mens. sept., nat. S. Adriani.*
Joa., XV, 1-11 : Ego sum vitis vera.

200. *Die XI mens. sept., nat. SS. Proti Jacinti.*
Matth., x, 23-32 : Cum perseq. vos in civit. ista.
201. *Ebdom. IIII post. S. Laurenti.*
Matth., vi, 24-33 : Nemo pot. duob. dom. srevire.
202. *Feria IIII.*
Matth., v, 43-vi, 4 : Diligite inimicos.
203. *Feria VI.*
Luc., xx, 1-8 : In qua potestate hæc facis.
204. *Die XIIII mens. sept., nat. S. Corneli.*
Luc., xi, 47-54 : Væ vobis qui ædificatis.
205. *Ebdom. V.*
Luc., vii, 11-16 : Filius viduæ Naim.
206. *Die XV mens. sept., nat. S. Nicomedis.*
Luc., ix, 23-27 : Si quis vult post me.
207. *Die XVI mens. sept., nat. SS. Luciæ et Eufemiæ.*
Matth., xiii, 44-52 : ...Thesauro = n. 20.
208. *Feria IIII.*
Luc., v, 27-32 : Levi ad telonium.
209. *Ebdom. I post. nat. S. Cypriani.*
Luc., xiv, 1-11 : Hydropicus.
210. *Feria IIII mens. sept., ad S. Maria majore.*
Marc., ix, 17-29 : Dæmoniacus sanatur.
211. *Feria VI ad apostolos.*
Luc., v, 17-26 : Paralyticus per tectum.
212. *Feria VII, XII lect. ad S. Petrum.*
Luc., xiii, 10-17 : Mulier inclinata.
213. *Ebdom. II die domin.*
Matth., xxii, 23-33 (?) Uxor septem fratrum.
214. *Feria IIII.*
Marc., xii, 28-34 : Primum mandatum.
215. *Feria VI.*
Matth., xiii, 24-30 : Bonum semen et zizania.
216. *Die XXVI mens. sept., nat. SS. Cosmæ et Damiani.*
Joa., xv, 17-25 : Ut diligatis invicem.
217. *Die XXVIII mens. sept., dedicatio ecclesiæ S. Angeli.*
Matth., xviii, 1-10 : Major in regno cælorum.
218. *Ebdom. III post nat. S. Cypriani.*
Matth., ix, 1-8 : Paralyticus.
219. *Die VII mens. oct., nat. S. Marci.*
Matth., xxv, 14-23 : Talenta.
220. *Die XIIII mens. oct., nat. S. Calisti pont.*
Matth., xxiv, 42-47 = n. 7.
221. *Kl. novem., nat. Cæsaris.*
Joa., xii, 24-26 : Nisi granum = n. 178.
222. *Die VIII mens. nov., nat. SS. IIII Coronator.*
Luc., vi, 17-22 = n. 191.
223. *Die VIIII mens. nov., nat. S. Theodori.*
Luc., xxi, 14-19 : Trademini.
224. *Ebdom. IIII post nat. S. Cypriani.*
Matth., xviii, 23-35 : Regi qui voluit rationem ponere.
225. *Die XI mens. nov., nat. S. Menæ.*
Luc., ix, 23-27 = n. 206.
226. *Die XII mens. nov., nat. S. Martini.*
Luc., xii, 35-40 : Sint lumbi = n. 187.
227. *Feria IIII.*
Luc., xv, 1-10 : Ovis perdita, drachma.
228. *Ebdom. V post nat. S. Cypriani.*
Matth., xxii, 15-22 : Reddite Cæsari.
229. *Die XXI mens. nov., nat. S. Cæciliæ.*
Matth., xxv, 1-13 : Decem virgines.
230. *Die XXIII mens. nov., nat. SS. Clementis et Felicitatis.*
Matth., xxv, 14-23 : Talenta.
231. *Die suprascr., ad S. Felicitate.*
Matth., xii, 46-50 : Mater ejus et fratres.
232. *Item alia.*
Luc., x, 38-42 : Martha et Maria = n. 185.
233. *Die XXIIII mens. nov., nat. S. Crisogoni.*
Joa., xv, 17-25 : Ut diligatis = n. 216.
234. *Ebdom. VI post. nat. S. Cypriani.*
Matth., ix, 18-23 : Mulier sanatur a fluxu.
235. *Feria IIII.*
Luc., v, 12-15 : Vir plenus lepra.
236. *Die XXVIIII mens. nov., nat. S. Saturnini.*
Marc., xiii, 5-13 : Ne quis vos seducat.
237. *Item die suprad., vigil. S. Andreæ.*
Joa., i, 35-51 : Ecce Agnus Dei.

Comes de Murbach.

1. *In vigil. nat. Dni ad nonam ad S. Mariam.*
Matth., i, 18 : Cum esset desponsata.
2. *In vig. de nocte ad S. Mariam* = W 1.
3. *It. ad S. Anastasiam mane prima* = W 2.
4. *It. ad S. Petrum in die* = W 3.
5. *In nat. S. Stephani mart.* = W 4.
6. *In nat. S. Johannis evgl.* = W 5.
7. *In nat. SS. Innocentum* = W 6.
7a. *In nat. S. Silvestri pontif.*
Matth., xxv, 14 : Talenta (cf. W, 14, 219, 230).
8. *Octb. Domini ad S. Mariam* = W 8.
9. *Dom. I post nat. Domini.*
Luc., ii, 33 : Erat (pater) et mater mirantes.
10. *In vigil. Theuphanie* = W 9.
11. *In Theuphania Domini ad S. Petrum* = W 10.
12. *Dom. I post Theuphania* = W 11.
12a. *Feria IIII.*
Matth., iii, 13-17 : Venit J. ad. Joan. ut baptizaretur.
12b. *Feria VI.*
Matth., iv, 12-17, Jesus secessit in Galileam.
13. *In oct. Theuphaniæ.*
Joa., i, 29-34; cf. W 13.
13a. *In nat. S. Felicis.*
Luc., xii, 35 : Sint lumbi vestri.
14. *Dom. II post Theuph.* = W 15.
14a. *Feria IIII* = W 16.
14b. *Feria VI.*
Luc., iv, 31-37 : Dæmonium immundum.
14c. *In nat. S. Marcelli.*
Matth., xxiv, 43 : Vigilate.
15. *Dom. III post Theuph.* = W 21.
15a. *Feria IIII.*
Matth., iv, 23-25 : Circuibat Jesus Galileam.
15b. *Feria VI.*
Marc., iii, 6-15 : Jesus secessit ad mare.
15c. *In nat. SS. Fabiani et Sebastiani* = W 25.
15d. *In nat. S. Agnitis virg.* = W 35.
15e. *In nat. S. Vincenti* = W 33.
15f. *In nat. SS. Emerentiani et Macharii.*
Matth., x, 16 : Mitto vos sicut oves.
15g. *VIII k. Fr. Conversio S. Pauli apt.*
Ipsum quod et in natl. ipsius (= n. 111).
16. *Dom. IIII post Theuph.* = W 27.
16a. *Feria IIII* = W 18.
16b. *Feria VI.*
Luc., ix, 57-62 : Sequar te quocump. ieris.
17. *In purificatione S. Mariæ.*
Luc., ii, 22-32; cf. W 8.
17a. *In nat. S. Agathe virg.* = W 42.
18. *Dom. V post Theuph.*
Matth., xi, 25-30 : Confiteor tibi Pater.
18a. *Feria IIII.*
Marc., x, 13-16 : Offerebant illi parvulos.
18b. *Feria VI.*
Matth., xxi, 28-32 : Fili vade operare in vinea.
18c. *In nat. SS. Zotici, Herenei et Yacinthi.*
Luc., xxi, 9 : Signa consummat. sæculi.
18d. *In nat. SS. Valentini, Vitalis, Feliculæ, Zen.* = supra 15f.
18e. *In nat. S. Juliane.* = W 20.
19. *In Septuagesimo.* = W 53.
19a. *Feria IIII.*
Marc., ix, 30-37 : Ibant per Galilæam.
19b. *Feria VI.*
Luc., ix, 51-56 : ut iret in Jerusalem.

20. *In Sexagensima ad S. Paulum* = W 54.
20². *Feria IIII.*
Matth., XII, 30-37 : Qui non est mecum.
20³. *Feria VI.*
Luc., XVII, 20-37 : Quando venit regnum Dei.
21. *VIII k. mar., Cathedra S. Petri.*
Require in nat. ipsius (= n. 109).
21². *In nat. S. Gregorii pp.* cf. supra 13².
21³. *In nat. S. Benedicti.*
Matth., XIX, 27 : Ecce nos reliquimus.
21⁴. *In concepti. S. Mariæ, VIII k. apr.*
Luc., I, 26 : Missus est Gabrihel.
22. *Dom. in Quinquag. ad S. Petrum* = W 55.
23. *Feria IIII ad S. Savinam* = W 56.
24. *Feria V ad S. Georgium.*
Matth., VIII, 5 : Puer centurionis Capharn.
25. *Feria VI ad SS. Johan. et Paulum* = W 57.
26. *Feria VII inf. quinquag.*
Marc., VI, 47; cf. W 38.
27. *Dom. initium quadragensime* = W 58.
28. *Feria II ad vincula* = W 59.
29. *Feria III ad S. Anastasiam* = W 60.
30. *Feria IIII ad S. Mariam mensis primi* = W 61.
31. *Feria V ad S. Laurentium ad furmonzo.*
Joa., VIII, 31-47 : Si manseritis in sermone meo.
32. *Feria VI ad apostolos* = W 62.
33. *Sabb. ad S. Petrum in XII lect.* = W 63.
34. *Dom. I mensis primi.*
Matth., XV, 21 : Secessit J. in partes Tyri.
35. *Feria II ad S. Clementem* = W 65.
36. *Feria III ad S. Balbinam* = W 66.
37. *Feria IIII ad S. Ceciliam* = W 67.
38. *Feria V ad S. Mariam trans Tibire.*
Joa., V, 30 : Non possum ego a meipso.
39. *Feria VI ad S. Vitalem* = W 68.
40. *Feria VII ad SS. Marcel. et Petr.* = W 69.
41. *Dom. in XXX ma ad S. Laurent.* = W 70.
42. *Feria II ad S. Marcum* = W 71.
43. *Feria III ad S. Pot.* = W 72.
44. *Feria IIII ad S. Xystum* = W 73.
45. *Feria V ad SS. Cosmam et Damianum.*
Joa., VI, 27-35 : Operamini.
46. *Feria VI ad S. Laur.* = W 74.
47. *Sabb. ad S. Sus.* = W 75.
48. *Dom. XX ad Hierus.* = W 76.
49. *Feria II ad IIII Cor.* = W 77.
50. *Feria III ad S. Laur. in Dam.* = W 78.
51. *Feria IIII ad S. Paul. in mediana* = W 79.
52. *Feria V ad S. Silvestrum.*
Joa., V, 17-29 : Pater meus usquemodo.
53. *Feria VI ad S. Eus.* = W 80.
54. *Sabb. ad S. Laurentiam in mediana in aurium apertionum* = W 81.
55. *Dom. V in XL ma ad S. Petr. in XV ma* = W 82.
56. *Feria II ad S. Cris.* = W 83.
57. *Feria III ad S. Quiriac.* = W 84.
58. *Feria IIII ad S. Marcell.* = W 85.
59. *Feria V ad S. Apollonarem.*
Joa., VII, 40-53 : Hic est vere propheta.
60. *Feria VI ad S. Vitalem* = W 86.
61. *Feria VII vagat, helymosina datur.*
Joa., VI, 53-71 : Nisi manducaveritis.
62. *Dom. Indulgentia ad Lateranis* = W 87.
63. *Feria II ad SS. Ner. et Ach.* = W 88.
64. *Feria III ad S. Priscam.*
Joa., XII, 24-43 : Nisi granum.
65. *Feria IIII ad S. Mariam.*
Luc., XXII : Passio.
66. *Feria V Cena Domini q. crisma c.*
Joa., XIII, 1-32; cf. W 89.
67. *Feria VI ad Hierusalem.*
Joa., XVIII, 1 : Passio = W 92.
69. *Sabb. Sco ad Latar.* = W 93.
70. *Dom. sancta ad S. Mar.* = W 94.
71. *Feria II ad S. Petr.* = W 95.
72. *Feria III ad S. Paul.* = W 96.
73. *Feria IIII ad S. Laur.* = W 97.
74. *Feria V ad Apost.* = W 98.
75. *Feria VI ad S. Mariam* = W 99.
76. *Feria VII ad Lataranis.*
Joa., XX, 1-9 : Una sabbati.
77. *Dom. octab. Paschæ.*
Joa., XX, 19; cf. W 100.
77². *Feria IIII.*
Marc., XVI, 9-13 : Apparuit M. Magdal.
77³. *Feria VI.*
Matth., XXVIII, 8-15 : Exierunt mulieres.
77⁴. *In nat. S. Leonis papæ.*
Matth., XXV, 14 : Talenta; cf. supra 7².
78. *Dom. I post Oct. Pasch.* = W 109.
78². *Feria IIII.*
Luc., XXIV, 1-12 : Una sabbati.
78³. *Feria VI.*
Matth., IX, 14-17 : Quare discip. tui non ieiun.?
78⁴. *XVIII k. mai., nat. SS. Tiburtii et Valer.*
Matth., V, 1 : Beati pauperes spiritu.
79. *Dom. II post oct. Pasch.* = W 113.
79². *Feria IIII.*
Joa., III, 25-36 : Facta est questio.
79³. *Feria VI* = W 112.
80. *In Pascha annotena* = W 103.
80². *Nat. S. Vitalis* = W 107.
81. *Nat. SS. apost. Ph. et Jac.* = W 110.
82. *Dom. III post. oct. Pasch.* = W 117.
82². *Feria IIII.*
Joa., XVII, 11-26; cf. W 105.
82³. *Feria VI.*
Joa., XIII, 33-36 : Adhuc modicum vobisc. sum.
83. *In inventione sanctæ Crucis.*
Joa., III, 1 : Nicodemus; cf. W 103, M 80.
83². *In nat. SS. Nerei et Achillei et Pancracii.*
Matth., X, 16 : Mitto vos sicut oves.
84. *Dom. IIII post oct. Paschæ.* = W 118.
85. *In letania majore.* = W 104.
86. *In vigil. de Ascens. Dom.* = W 120.
87. *In Ascensa Domini* = W 121.
88. *Dom. post Ascensa Domini* = W 122.
88². *Feria IIII.*
Luc., XXIV, 49-53 : Ego mittam promissum.
88³. *Feria VI* = W 123.
89. *Sabb. in vigil. Pentec.* = W 124.
90. *Dom. Pentec. ad S. Petrum* = W 125.
91. *Feria II ad vinc.* = W 126.
92. *Feria III ad S. Anast.* = W 127.
93. *Feria IIII ad S. Mariam.* = W 128.
94. *Feria V ad apostolos.*
Luc., IX, 1 : Convocatis duodecim.
95. *Feria VI ad SS. Joh. et Paul.* = W 129.
96. *Sabb. ad S. Stephanum.*
Luc., IV, 38 : Socrus Petri.
97. *Dom. octb. Pentec.* = W 134.
97². *Feria IIII.*
Luc., XII, 11-21 : Cum inducent vos in synag.
97³. *Feria VI.*
Luc., XX, 27-40 : Mulier uxor septem fratrum.
97⁴. *In nat. S. Urbani.*
Luc., XI, 33 : Nemo accendit lucernam.
97⁵. *In nat. SS. Petri et Marcelli.* = W 135.
Luc., XXI, 9 : Signa consumm. sæculi.
98. *Ebdom. II post Pentec.*
Luc., XVI, 19 : Dives et Lazarus.
98². *Feria IIII.*
Matth., V, 17-19 : Nolite putare.
98³. *Feria VI.*
Luc., XVII, 1-10 : Scandala.

98⁴. *Nat. SS. Primi et Feliciani.*
Luc., XII, 35 : Sint lumbi vestri.
98⁵. *Nat. S. Basilidis.*
Matth., X, 34 : Nolite arbitrari q. pacem.
99. *Ebdom. III post Pentec.*
Luc., XIV, 16 : Invitati ad cænam.
100. *Mensis IV feria IV ad S. Mariam.*
Luc., IX, 12; cf. W 136.
101. *Feria VI ad apostolos.*
Luc., VIII, 41; cf. W 138.
102. *Sabb. ad S. Petrum in XII lect.* = W 130.
102². *Nat. SS. Marci et Marcelliani.*
Matth., XXV, 31-46; cf. M 28, W 59.
102³. *Nat. SS. Protasi et Gervasi.*
Joa., XV, 17 : Hæc mando vobis.
103. *Ebdom. IIII post Pentec.*
Luc., XV, 1 : Hic peccatores recipit.
103². *Feria IIII.*
Matth., V, 25-30 : Esto consentiens.
103³. *Feria VI.*
Marc., XI, 15-23 : Vendentes in templo.
104. *Ebdom. V post Pentec.*
Luc., VI, 36 : Estote ergo misericordes.
104². *Feria IIII.*
Matth., XXI, 23-27 : In qua potestate hæc f.
104³. *Feria VI.*
Matth., XVII, 10-17 : Eliam primum venire.
105. *In vig. S. Johan. Bapt.* = W 141.
106. *Nat. S. Johan. Bapt.* = W 142.
107. *Ebdom. VI post Pentec.*
Luc., V, 1; cf. W 144.
107². *Feria IIII.*
Matth., XI, 25-30 : Confiteor tibi Pater.
107³. *Feria VI.*
Marc., X, 13-16 : Offerebant parvulos.
107⁴. *In nat. SS. Johan. et Pauli.*
Joa., X, 5 : Ego sum vitis vera.
108. *In vigl. S. Petri* = W 145.
109. *In nat. S. Petri* = W 146.
110. *In vig. S. Pauli* (pas d'évangile).
111. *In nat. unde supra* = W 147.
112. *Ebdom. VII post Pentec.* = W 148.
112². *Feria IIII* = W 151.
112³. *Feria VI.*
Marc., V, 1-20 : In regionem Gerasenorum.
112⁴. *In nat. SS. Processi et Martiniani.*
Matth., XXIV, 3 = W 149.
112⁵. *Translt. S. Marti. pon.*
Matth., XXIV, 43 : Vigilate.
113. *Oct. Apostol.* = W 150.
114. *Ebdom. VIII post Pentec.* = W 153.
114². *Feria IIII.*
Matth., XVI, 1-12 : Signum de cælo.
114³. *Feria VI.*
Matth., XII, 1-7 : Abiit J. per sata sabbato.
114⁴. *Nat. VII Fratrum.*
Matth., XII, 46 : Mater ejus et fratres.
114⁵. *Nat. S. Praxitis* = W 164.
114⁶. *Nat. S. Apollonaris.*
Joa., XV, 12 : Hoc est præceptum.
115. *Ebdom. VIIII post Pentec.* = W 159.
115². *Feria IIII.*
Marc., IX, 37-47 : Dixit Joh. ad J. Magister.
115³. *Feria VI.*
Matth., XXIII, 13-23 : Væ vobis scribæ.
116. *Ebdom. X post Pentec.*
Luc., XVI, 1; cf. W 162.
116². *Feria IIII.*
Luc., XVI, 10-15 : Qui fidelis est.
116³. *Feria VI.*
Luc., XI, 37-46 : Rogavit phariseus ut pranderet.
117. *Nat. S. Jacobi apost.*
Luc., XII, 2 : Nihil est opertum.
117². *Nat. SS. Simplii, Faustini, Beatricis.*
Matth., V, 1 : Beati pauperes.
117³. *Nat. S. Felicis.*
Luc., XII, 35 : Sint lumbi vestri.
117⁴. *Nat. SS. Abdo et Sennes.* = W 165.
118. *Ebdom. XI post Pentec.*
Luc., XIX, 41 : Videns civitatem, flevit.
118². *Feria IIII.*
Luc., XXI, 34-36 : Ne graventur corda.
118³. *Feria VI.* = 118².
119. *Nat. SS. Machabeorum.*
Matth., XII, 46 : Mater ejus et fratres.
119². *Nat. S. Stephani ponti.* = W 170.
119³. *Nat. S. Xysti. pon.*
Joa., XV, 12 : Hoc est præceptum.
120. *Ebdom. XII post Pentec.* = W 172.
120². *Feria IIII.*
Matth., XII, 30-37 : Qui non est mecum.
120³. *Feria VI.*
Luc., XVII, 20-37 : Quando venit regnum Dei.
120⁴. *Nat. SS. Cyriaci et Nazari.*
Matth., XXIV, 3 : Signa consumm. sæculi.
121. *In vigil. S. Laurentii* = W 176.
122. *Nat. S. Laurentii.* = W 178.
122². *Nat. S. Tiburtii.*
Matth., X, 26 : Nihil est opertum.
122³. *Nat. S. Yppolyti.* = W 181.
122⁴. *Nat. S. Eusebii.* = W 184.
123. *Adsump. S. Mariæ.* = W 185.
124. *Ebdom. XIII post Pentec.* = W 188.
124². *Feria IIII.*
Matth., IX, 27-35 : Duo cæci.
124³. *Feria VI.*
Matth., XI, 20-24 : Væ tibi Corozain.
124⁴. *Nat. S. Agapiti.*
Joa., XII, 24 : Nisi granum frumenti.
124⁵. *Nat. SS. Timothei et Sinforiani.*
Matth., X, 26 : Nihil est opertum.
125. *Nat. S. Bartholomei, apost.*
Luc., XXII, 24 : Facta est contentio.
125². *Depos. S. Agustini episc.*
Matth., XXIV, 43 : Vigilate.
126. *Pass. S. Johan. Bapt.* = W 193.
127. *Ebdom. XIIII post Pentec.* = W 194.
127². *Feria IIII.* = W 195.
127³. *Feria VI.* = W 190.
127⁴. *Nativitas S. Mariæ.*
Matth., I : Liber generationis.
127⁵. *Nat. SS. Proti et Yacinthi.*
Matth., XVI, 24; cf. W 176.
128. *Ebdom. XV post Pentec.*
Luc., XVII, 11; cf. W 197.
128². *Feria IIII.*
Marc., I, 40-45 : Leprosus : si vis, potes me
128³. *Feria VI.*
Luc., XIX, 12-28 : Homo nobilis abiit.
128⁴. *Exalta. S. Crucis et Nat. SS. Cornili et Cyprini* = W 204.
128⁵. *Nat. S. Nicomedis* = W 206.
128⁶. *Nat. S. Eufemiæ et S. Luciæ* = W 207.
129. *Ebdom. XVI post Pentec.* = W 201.
129². *Feria IIII.*
Matth., V, 33-42 : Non perjurabis.
129³. *Feria VI* = W 203.
129⁴. *Feria VII.*
Luc., XI, 47 : Væ vobis qui ædif.; cf. W 204.
130. *Ebdom. XVII post Pentec.* = W 205.
130². *Feria IIII.*
Marc., VII, 31-37; cf. W 188.
130³. *Feria VI.*
Marc., VIII, 22-26 : Cæcus Bethsaida.
131. *Ebdom. XVIII post Pentec.* = W 209.

132. *Vigil. S. Mathei apost.*
Matth., IX, 9-13 : Matth., in telonio.
133. *In nat. S. Mathei.*
Matth., XIX, 27 : Ecce nos reliquimus.
134. *Incipiunt lect. mens. VII Feria IIII.* = W 210.
135. *Feria VI.*
Luc., VII, 36 : Peccatrix unguit pedes Jesu.
136. *Sabb. in XII lect.*
Luc., XIII, 6 = W 212.
137. *Ebdom. XVIIII post Pentec.* = W 213.
137². *Feria IIII.* = W 215.
137³. *Feria VI.*
Matth., XIII, 31-35 : Granum sinapis.
137⁴. *Nat. SS. Cosme et Damiani.*
Matth., V, 1 : Beati pauperes.
138. *Dedic. basilicæ S. Michahelis.* = W 217.
139. *Ebdom. XX post Pentec.* = W 218.
139². *Feria IIII.*
Matth., XIII, 36 : Edissere nob. parab. zizaniæ.
139³. *Feria VI.*
Marc., XIII, 14-23 : Cum videritis abominationem.
139⁴. *Nat. SS. Germani et Remedii.*
Luc., X, 1 : Designavit Dominus.
139⁵. *Nat. S. Leudegarii mart.*
Luc., XXI, 9 : Cum audieritis prælia.
140. *Ebdom. XXI post Pentec.*
Matth., XXII, 2 : Nuptiæ filii regis.
140². *Feria IIII.*
Luc., XIV, 12-15 : Cum facis prandium.
140³. *Feria VI.*
Luc., VI, 22-35 : Beati eritis.
140⁴. *Nat. S. Marci* (évangile omis).
141. *Ebdom. XXII post. Pentec.*
Joa., IV, 46 : Filius reguli Capharnaum.
141². *Feria IIII.*
Luc., VI, 6-11 : Manus arida.
141³. *Feria VI.*
Matth., VIII, 14-17 : Socrus Petri.
142. *Ebdom. XXIII post Pentec.* = W 224.
142². *Feria IIII.*
Marc., XI, 23-26 : Si quis dixerit huic monti.
142³. *Feria VI.*
Marc., IV, 24-29 : In qua mensura.
142⁴. *Nat. S. Luce evang.*
Luc., IX, 1 : Convocatis duodecim.
143. *Vig. apost. Simonis et Judæ.*
Joa., XV, 5 : Ego sum vitis vera.
144. *In nat. ubi supra.*
Joa., XV, 17 : Hæc mando vobis.
145. *Ebdom. XXIIII post Pentec.* = W 228.
145². *Feria IIII.*
Matth., XVII, 23-26 : Access. qui didrachma accipiebant.
145³. *Feria VI.*
Marc., VII, 1-8 : Non lotis manibus.
145⁴. *Nat. S. Cesarii episc.*
Joa., XII, 24 : Nisi granum frumenti.
145⁵. *Nat. SS. IIII Coronatorum.*
cf. supra 144.
145⁶. *Nat. S. Martini pontif.*
Matth., XXV, 14 : Talenta.
146. *Ebdom. XXV post Pentec.* = W 234.
146². *Feria IIII.* = W 214.
146³. *Feria VI.*
Marc., VI, 1-6 : Abiit in patriam suam.
146⁴. *Nat. S. Ceciliæ.* = W 229.
146⁵. *Nat. S. Clementis mart.*
Matth., X, 26 : Nihil est opertum.
147. *Incipiunt lectiones de adventu Domini. Ebdom. V ante natale Domini.*
Joa., VI, 5 : Cum sublevasset oculos.
147². *Feria IIII.*
Luc., X, 3-11 : Mitto vos sicut agnos.
147³. *Feria VI.*
Marc., XIII, 33 : Videte, vigilate et orate.
148. *Vigl. S. Andreæ.* = W 237.
149. *In nat. S. Andreæ apost.*
Matth., IV, 18 : Vocatio Simonis et Andreæ.
150. *Ebdom. IIII ante natale Domini.*
Matth., XXI, 1 : Invenietis asinam et pullum.
150². *Feria IIII.*
Matth., III, 1-6 : Johan. dicens : Pænitentiam.
150³. *Feria VI.*
Luc., III, 7-18 : Genimina viperarum.
151. *Ebdom. III ante natale Domini.*
Luc., XXI, 25 : Erunt signa in sole.
151². *Feria IIII.*
Matth., XI, 11-14 : Inter natos mulierum.
151³. *Feria VI.*
Matth., I, 1-16 : Liber generationis.
152. *Ebdom. II ante natale Domini.*
Matth., XI, 2 : Tu es qui venturus es?
153. *Incip. lect. mens. X Feria IIII.*
Luc., I, 26 : Missus est.
154. *Feria VI.*
Luc., I, 39 : Exurgens Maria abiit in mont.
155. *Feria VII in XII lect.*
Luc., III, 1 : Anno quinto decimo.
156. *Ebdom. I ante natale Domini.*
Joa., I, 19 : Tu quis es?
157. *Nat. S. Thome apost.*
Joa., XV, 12 : Hoc est præceptum.

III. Remarques sur le système romain. — Comme pour les Epîtres, E. Ranke a donné l'analyse approfondie du cycle des lectures évangéliques. Son étude, malgré sa date déjà lointaine, demeure la meilleure. On s'efforcera de résumer et de compléter ci-dessous ses conclusions (*Perikopensystem*, p. 265-399), en suivant les mêmes lignes générales que dans l'article sur les Epîtres (voir ci-dessus, col. 324-343).

Pour les fêtes de saints, les péricopes choisies sont celles où le saint est nommé, ou bien des passages d'une application générale, traitant de l'imitation du Christ, de la vie et des vertus chrétiennes.

Pour les quatre-temps, qui seront étudiés à leur place dans ce *Dictionnaire*, il suffit de noter ici que les péricopes des dimanches semblent être généralement les suivantes

Dom. mensis I (=Q.-T. printemps ou carême) : Matth., XV, 21-28.
Dom. mensis IV (=Q.-T. été ou pentecôte) : Luc., VI, 36-42.
Dom. mensis VII (= Q.-T. automne, septembre) : Matth., XXII, 23-33.
Dom. mensis X (=Q.-T. hiver ou avent) : Joa., I, 19-28.

Le premier s'explique aussi bien par l'influence du carême que par celle des quatre-temps; le quatrième est une préparation à Noël; le troisième montre la supériorité de l'enseignement de Jésus sur celui des juifs, comme l'épître montre la supériorité des promesses du Nouveau Testament sur celles de l'Ancien Testament, lues au cours des trois jours précédents; le second enseigne la miséricorde envers le prochain et la nécessité de se réformer soi-même. Ces deux dernières péricopes semblent avoir été choisies sous l'influence de l'esprit des quatre-temps.

Passons maintenant aux grandes périodes du cycle.

1° *Le carême, Pâques, la Pentecôte.* — 1. *De la septuagésime au Iᵉʳ dimanche de carême.* — Pour la septuagésime, Matth., XX, 1-16 : ce que l'épître présente comme un combat, est ici proposé sous l'aspect d'un travail pénible, mais suivi de récompense; l'invitation du maître de la vigne est une invitation au travail du carême.

Pour la sexagésime, Luc., VIII, 4-15, montre la nécessité de la purification; cet évangile donne le moyen de suivre l'exemple que saint Paul a proposé dans l'épître.

Pour la quinquagésime, Luc., XVIII, 31-43, est une annonce générale de tous les grands événements qui vont suivre. Férie IV et férie VI (W) sont des préparations au carême.

2. *Du premier dimanche de carême au dimanche des Rameaux.* — On peut rappeler ici un passage de l'*Epistola Hieronymi ad Constantium* dont nous avons parlé plus haut (col. 249) et qui peut dater du VI^e^ siècle : *In capite quadragesimæ (lectiones) de abstinentia escarum et sobrietate; item in quadragesima de pœnitentia, de pudicitia, de remissione inimicitiarum, vel alia multa* [1].

Au premier dimanche, l'épître et l'évangile expliquent et justifient les quarante jours de pénitence par l'exemple du Christ. A la férie II, il y a corrélation certaine entre les deux lectures. De même à la férie III, Isaïe prêche la pénitence qui sera suivie de récompense, et l'évangile montre par un symbolisme évident, le devoir de la purification morale.

Puis viennent les quatre-temps, dont les lectures sont en accord avec celles de la période quadragésimale en cours. Pendant la seconde semaine, le lundi, Daniel donne un modèle de vrai repentir par la prière et la pénitence et l'évangile en montre la nécessité, car l'humanité pécheresse ne pourra être sauvée que par la foi au Christ.

Le mardi, ce que la veuve de Sarephta, dans sa pauvreté, était prête à accomplir, tous les chrétiens, riches et pauvres, doivent être aussi prêts à l'accomplir avec patience et confiance; l'évangile dénonce l'hypocrisie et l'ostentation des pharisiens et recommande par contraste la sobriété et la douceur, la sincérité et l'humilité; le mercredi, l'exemple de Mardochée montre que, dans le danger, les chrétiens doivent, comme les juifs, recourir à la miséricorde et à l'aide de Dieu; l'évangile est en relation avec les évangiles qui l'entourent : à la mère des fils de Zébédée, le Christ répond par une leçon d'humilité qui rejoint celles des jours précédents, avec cette différence, que le Christ se pose ici lui-même comme exemple d'humilité et annonce que sa mort opérera le salut du monde. A remarquer que cette péricope contient une annonce de la passion.

Le vendredi, l'histoire de Joseph trahi par ses frères, et en regard la parabole des vignerons. Ces deux péricopes sont en parfaite relation : l'une est prophétique, l'autre allégorique de la même réalité, le Christ rejeté par ses frères. Il y a ici une preuve évidente du choix : aucun passage de l'Ancien Testament n'était mieux indiqué pour faire face à cet évangile; — le samedi, l'histoire d'Esaü et de Jacob s'explique en cet endroit par son parallélisme avec la parabole de l'enfant prodigue : Jacob et le fils fidèle d'une part, Esaü et le prodigue d'autre part. La bénédiction paternelle n'est pas refusée mais elle est donnée à Esaü et au prodigue comme récompense des larmes et du repentir, ce qui justifie l'insertion de ces péricopes en carême.

Au début de la troisième semaine, *dominica in Trigesima*, l'épître dit : Soyez saints et purs, *ut filii lucis;* l'évangile raconte l'expulsion d'un démon et Tommasi remarque avec justesse : *ab hac dominica III, incipiebant olim scrutinia catechumenorum... hinc eo die evangelium legitur ubi de eiectione dæmonii, de forti armato,* (etc.)... *quæ omnia ad exorcismos referuntur* [2].

Le lundi, un rapport étroit relie les deux péricopes : la première relate la guérison de Naaman le lépreux et sa conversion; la seconde fait un rappel précis de ce miracle : Jésus reproche à ses compatriotes leur incrédulité. La lèpre est le symbole du péché, la guérison de la lèpre est la rédemption, le bain de Naaman est le baptême que vont bientôt recevoir les catéchumènes.

Le mardi, la veuve et son créancier, le miracle de l'huile : de même ceux qui font pénitence doivent avoir confiance que Dieu peut transformer en richesse leur pauvreté spirituelle; dans l'évangile, le pardon des injures, la charité fraternelle, le pouvoir des clefs. On ne voit pas que ces deux lectures soient en relation l'une avec l'autre, tandis que celles du jour suivant, le mercredi, visent toutes deux le même but: les devoirs envers le prochain.

Le vendredi, les Hébreux dans le désert souffrent de la soif et se soulèvent contre Moïse, qui fait sortir du rocher une source; en face de ce récit, l'évangile de la Samaritaine : la correspondance entre les deux est manifeste. Détail curieux : dans le texte Num., XX, 2-13, les versets 3-5 sont supprimés et remplacés par une courte phrase de l'Exode, XVII, 2 : *date nobis aquam ut bibamus.* Cette altération ne s'explique que par l'intention de faire correspondre la prophétie et l'évangile.

Le samedi, le choix de la péricope de Suzanne peut s'expliquer par la station, mais l'explication inverse est aussi vraisemblable. Cette péricope semble faire suite à celle de la Samaritaine : elle montre la bienveillance de Dieu envers les purs et les fidèles; puis l'évangile de la femme adultère confirme le même enseignement : pureté du cœur devant Dieu.

Au cours de ces trois premières semaines, on constate donc que le programme tracé dans l'*epistola Hieronymi ad Constantium* est assez fidèlement suivi : *abstinentia, pœnitentia, pudicitia.* Les choix ont été faits avec soin et les deux lectures de chaque jour forment le plus souvent un groupe habilement composé.

Au dimanche *Lætare,* le récit de la mutiplication des cinq pains et des deux poissons se raccorde avec les lectures du vendredi précédent: le pain matériel multiplié est le symbole du pain spirituel que sera l'eucharistie. Il n'est pas facile de trouver un rapport entre ce récit évangélique et l'épître du jour, les deux fils d'Abraham. L'un et l'autre sont bien à leur place en carême, c'est tout ce qu'on peut dire.

Pour les deux semaines qui suivent, c'est-à-dire jusqu'au dimanche des Rameaux, une remarque générale s'impose : toutes les péricopes évangéliques sont empruntées à saint Jean (W 77-86, M 49-60). Cette sélection n'est pas due au hasard. Le dimanche des Rameaux, ouvre la grande semaine, et les deux semaines qui précèdent en sont l'introduction. *Dies Passionis Domini computantur duabus hebdomadibus ante Pascha Domini,* dit Amalaire [3]. Les péricopes johanniques ont pour but de montrer l'hostilité croissante des juifs contre Jésus en même temps que la manifestation de sa divinité.

Le lundi, le jugement de Salomon. Les raisons du choix de cette lecture en carême n'apparaissent pas bien clairement; elle vise sans doute les catéchumènes qui reçoivent le *sal sapientiæ* et ce jugement fameux est précisément un modèle — le plus célèbre — de sagesse. L'évangile, expulsion des vendeurs du temple, s'explique mieux, comme déjà au mardi de la première semaine, mais outre l'enseignement moral qui s'en dégage, il faut y voir aussi une intention historique : c'est la peinture d'un acte retentissant du Christ, et des sentiments mêlés de foi et d'incrédulité du peuple envers lui. C'est la préparation aux événements de la passion.

[1] Tommasi, éd. Vezzosi, t. V, p. 320. — [2] *Ibid.*, t. V, p. 449, n. B. — [3] *De ecclesiast. officiis*, l. IV, c. 20, *P. L.*, t. CV, col. 1199.

Le mardi, le récit de l'Exode fait appel à la pénitence et à l'intercession des justes pour les coupables, et l'évangile est une introduction à la passion en montrant l'attitude indécise du peuple envers le Christ dont « l'heure approche. » On ne voit pas de rapport entre les deux.

Le mercredi avait lieu le troisième scrutin et les deux lectures de l'Ancien Testament s'adressent clairement aux catéchumènes : renouvellement, transformation de l'homme par la foi; l'évangile raconte la guérison de l'aveugle-né. On sait que, pour saint Augustin et pour beaucoup d'autres Pères, cet aveugle est le symbole de l'humanité païenne, illuminée dans le Christ par le baptême. Cette péricope s'applique donc de façon spéciale aux catéchumènes; mais la guérison de l'aveugle n'occupe qu'une partie et la moindre, du récit; les conséquences du miracle, recrudescence de la haine des uns et de l'inquiétude des autres, continuent de préparer à la semaine de la passion.

Le vendredi, les deux péricopes sont étroitement unies : Elie ressuscitant le fils de la veuve de Sarephta est le prototype du Christ ressuscitant Lazare. Il paraît probable que le passage III Reg. a été choisi pour faire pendant au récit de saint Jean, et, à son tour, le récit de la résurrection de Lazare a été choisi pour accentuer toujours davantage les preuves de la puissance et de la grandeur du Christ, à la veille de ses souffrances et de sa mort ignominieuse. C'est encore cette même intention qui a dicté le choix de l'évangile du samedi : *ego sum lux mundi*, où se manifeste la transcendance du Christ malgré l'attitude de ses ennemis.

Les péricopes évangéliques de cette semaine ont donc pour but de montrer les doutes et les hésitations des juifs en présence des signes de la divinité de Jésus.

Au dimanche de la Passion et durant la semaine qui le suit, les évangiles vont montrer le développement de l'hostilité et des violences contre Jésus : le dimanche, *tulerunt lapides;* le lundi, *ut apprehenderent eum;* le mardi, *quærebant eum interficere... neque fratres eius credebant in eum;* le mercredi, Jésus se déclare clairement Fils de Dieu, alors *sustulerunt lapides ut lapidarent eum;* le vendredi, *cogitaverunt ut interficerent eum;* le samedi (la péricope est douteuse) ses disciples l'abandonnent et même, parmi les douze, il y a un traître.

Ainsi est préparée la grande semaine de la passion; la série des évangiles de ces deux semaines forme un tableau des événements qui vont précipiter la tragédie; la première semaine, outre des indications générales sur les sentiments du peuple, met en relief la puissance et l'amour du Christ; dans la seconde, les attaques des pharisiens se succèdent dans un ordre tel qu'on arrive au point où les fidèles eux-mêmes abandonnent Jésus et un des douze le trahit.

3. *La semaine sainte.* — Au dimanche *Indulgentia* l'usage le plus ancien ne connaît que la lecture de la passion selon saint Matthieu. A la férie II, le missel romain lit Joa., XII, 1-9; les listes anciennes indiquent que la péricope était jadis beaucoup plus longue : 1-23 ou 1-36. Les premiers mots commencent le récit historique de la grande semaine : *ante sex dies Paschæ.* Il paraît probable que cette péricope fut coupée au v. 9 quand s'établit l'usage de lire la veille, dimanche des Rameaux, le passage de saint Matthieu, XXI. A la férie III, le missel romain lit la passion selon saint Marc; les listes anciennes indiquent soit le lavement des pieds et la trahison de Judas, soit une prédiction de la passion. Le mercredi, la passion selon saint Luc; le jeudi saint, le récit de l'institution de l'eucharistie d'après saint Paul et d'après saint Jean; le vendredi saint, la passion selon saint Jean.

On voit que cette semaine est consacrée tout entière à l'histoire proprement dite de la passion. Les péricopes assignées à ces jours se présentaient d'elles-mêmes, en raison de leur valeur historique : le dimanche, début de la semaine décisive; le mercredi, jour de la trahison; le jeudi, jour de la cène; le vendredi, jour de la mort. Pour le lundi et le mardi, le choix n'est pas aussi clair et les passages en question ne s'expliquent que parce qu'ils contiennent des paroles du Seigneur annonçant le sens et la valeur de sa passion.

4. *Pâques et la semaine in albis.* — La messe célébrée dans la nuit du samedi au dimanche marque le passage de la semaine de la passion à la gloire de la résurrection. Saint Léon dit qu'on y devait lire la passion selon saint Marc, et la résurrection selon saint Matthieu. Mais déjà les plus anciennes listes romaines ne connaissent que le récit de la résurrection.

Le jour de Pâques, la résurrection selon saint Marc, et le lundi, selon saint Luc, les disciples d'Emmaüs; le mardi, suite du précédent; le mercredi, apparition près du lac de Tibériade, selon saint Jean; le jeudi, apparition à Marie-Madeleine, et le vendredi, apparition aux onze en Galilée et fin de l'évangile de saint Matthieu; le samedi, Joa., XX, 19-23 ou 19-31, apparition à Jérusalem, ou bien Joa., XX, 1-9, récit de la résurrection, qui paraît un peu hors de place, après les récits des jours précédents. Le dimanche octave, ou *in albis*, apparition aux apôtres en l'absence de Thomas, et huit jours plus tard (octave) en sa présence, les deux faits réunis en un seul texte.

Comme on le voit, les lectures de la semaine *in albis* présentent le récit de la résurrection d'après les quatre évangélistes qui se suivent dans l'ordre traditionnel, Matth., Marc., Luc., Joa. Il semble aussi qu'on ait cherché à classer les apparitions dans l'ordre chronologique. Mais la péricope du jeudi rompt ce déroulement, et il ne faut pas trop insister sur l'existence d'un plan bien méthodique dans la disposition de ces péricopes.

Avec la préparation et la suite de Pâques, nous venons de parcourir la partie la mieux élaborée du lectionnaire.

5. *De l'octave de Pâques à la Pentecôte.* — Il est remarquable que tous les évangiles de cette période sont empruntés à saint Jean, comme ceux des deux semaines qui précèdent le dimanche des Rameaux, dans les listes les plus anciennes, comme celle de Wurzbourg : n. 105-118. Le premier, n. 105, reporte la pensée sur la semaine du baptême qui vient de s'achever. Le dimanche, les nouveaux baptisés ont *déposé* l'aube blanche, ils sont entrés dans la vie ordinaire de la communauté chrétienne : d'où la prière *serva eos, ego servabam eos... non rogo ut tollas eos de mundo sed serves a malo.* Les quatre suivants (106, 108, 109, 112), dans l'ordre normal des chapitres de saint Jean, montrent dans le Christ le Fils de Dieu. Durant la seconde moitié du carême, les péricopes ont montré à la fois la divinité de Jésus et l'hostilité des juifs; dans la série présente, on ne pense plus qu'à la puissance et à l'amour du Christ.

Les évangiles des trois dimanches qui suivent (n. 113,117,118) forment une section distincte. Ils parlent d'un temps prochain où le Seigneur va quitter les siens et retourner vers le Père. Dans le contexte original, les paroles de Jésus visent sa mort prochaine sur la croix. Mais l'Église, en les plaçant entre Pâques et la Pentecôte, les prend dans un autre sens et les applique à l'Ascension. La première péricope parle du départ en général; les deux autres annoncent les suites heureuses de ce départ, l'envoi de l'Esprit. Cette disposition des textes a été si bien étudiée par l'ordonnateur du lectionnaire qu'on s'explique aisément ainsi la transposition des versets : Joa., XVI, 16-22, 5-15, 23-30.

Pour la férie IV avant l'Ascension, on trouve parfois Joa., III, 22-29, les relations entre Jean-Baptiste et Jésus; cette péricope devait être originairement celle du mercredi; plus tard on lui a substitué celle de la vigile (n. 120), prière du Christ quittant ce monde.

Au jour de l'Ascension, on lit naturellement le récit, historique de l'événement d'après saint Marc (n. 121).

Il reste maintenant à passer à la Pentecôte. Le dimanche et le mercredi après l'Ascension (n. 122, 123), l'assemblée chrétienne se trouve dans les mêmes sentiments que les disciples après l'Ascension; comme eux, elle attend dans l'obéissance et la charité l'effusion de l'Esprit. Ainsi donc l'Eglise se prépare à la Pentecôte en répétant la suite historique des événements depuis la résurrection d'après le récit de saint Jean, mais en y introduisant de nombreux changements de sens. A part deux cas, mercredi après l'octave de Pâques, et 2e dimanche, les épîtres de cette période ne présentent pas de rapport appréciable avec les évangiles correspondants.

Pour la vigile de la Pentecôte et pour le dimanche, les évangiles sont naturellement en rapport direct avec la fête du jour. On a déjà noté ci-dessus (col. 331), l'accord parfait entre l'épître et l'évangile du jour. A remarquer aussi avec quel soin la péricope a été coupée après *sic facio* (v. 31), laissant tomber trois mots inutiles en la circonstance.

Comme aucun évangile ne parle de la Pentecôte, il était difficile de trouver des péricopes pour les jours qui suivent. Celles du lundi et du mardi parlent de la foi au Christ en général; les suivantes sont celles des quatre-temps.

Pour l'octave de la Pentecôte, devenu désormais le dimanche de la Trinité, les sources varient : les unes indiquent l'épisode de Nicodème (2e naissance) qui s'adresse aux catéchumènes, les autres, la paille et la poutre, en rapport avec les quatre-temps.

6. *De l'octave de la Pentecôte à la fête des apôtres.* — Cette période est d'une durée fort variable; certaines listes y comptent deux dimanches (Wurzbourg); d'autres en comptent jusqu'à six (Murbach). Il est remarquable que, dans toute cette série, saint Jean n'est plus utilisé : on ne lit plus que les synoptiques, et spécialement saint Luc. Les péricopes ne présentent aucun lien ni entre elles ni avec les fêtes passées; elles sont plutôt morales qu'historiques; elles rapportent l'enseignement du Christ en général, sans référence aux événements de la rédemption. Le plan de leur disposition, les raisons de leur choix nous échappent.

2° *De la fête des apôtres à l'avent.* — Cette série remplit l'espace libre entre les deux grandes périodes du cycle annuel : Pâques et Noël.

On sait que le vieil usage romain subdivisait cette longue période de la Pentecôte à l'Avent en tranches séparées par la fête des apôtres, celle de saint Laurent, celle de saint Michel et celle de saint Cyprien. Entre les apôtres et saint Laurent (Wurzbourg 148-175, Murbach 112-120a), puis entre saint Laurent et saint Cyprien (W 177-204, M 122-128a), enfin de la fête de saint Cyprien à l'Avent (W 205-235, M 129-147) c'est-à-dire pendant toute la série des semaines après la Pentecôte, on trouve une liste de péricopes formant une collection de paroles et d'actions du Christ; mais il ne semble pas possible de découvrir dans leur succession un plan méthodique, ni entre elles aucune liaison. L'intention qui a présidé à leur choix et à leur disposition nous échappe, soit qu'on examine les péricopes dominicales et les péricopes fériales en deux lignes parallèles, soit qu'on les considère sur une seule ligne. Elles ne peuvent être une sorte de prolongement de la Pentecôte, puisque l'usage romain ancien les subdivisait en séries dépendantes des fêtes que nous avons indiquées. D'autre part, ces fêtes, placées comme des bornes sur une longue route, ne paraissent pas non plus avoir exercé une influence directrice sur les semaines qu'elles commandent.

D'ailleurs, le haut moyen âge n'a pas eu connaissance d'un plan quelconque dans cette section, sinon, il n'y aurait pas laissé introduire les altérations nombreuses que l'on relève dans les listes anciennes.

Il nous reste pourtant à consigner deux observations précises et fermes : la première, c'est que toutes ces péricopes sont empruntées aux trois synoptiques, pas une seule à saint Jean; la seconde, c'est que la plupart de ces péricopes ont été puisées dans les chapitres qui forment la seconde moitié de chacun de ces trois évangiles. Cette deuxième observation sera reprise et complétée au paragraphe suivant.

3° *L'Avent, Noël, l'Épiphanie.* — Sur les caractères de cette période, vois ci-dessus, col. 333.

1. *Période préparatoire : l'Avent.* — L'évangile du Ve dimanche, multiplication des pains, se termine par la phrase : *hic est vere prophela qui venturus est in mundum*, qui se raccorde bien avec la péricope de Jérémie.

Au IVe dimanche, on lit le récit de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem; cette scène est transposée ici et appliquée à l'entrée du Christ dans le monde.

Au IIIe dimanche, l'évangile précise comment se fera la parousie solennelle du juge dont l'épître annonce la venue comme homme, et aussi le second avènement glorieux.

Au IIe dimanche, l'épître I Cor., IV, parle de la parousie du Seigneur comme juge suprême; l'évangile semble être, au contraire, une préparation à Noël en rappelant la mission du Baptiste. Il n'y aurait donc aucun rapport entre les deux lectures. Saint Jérôme et saint Grégoire, interprétant ce passage, Matth., XI, 2-10, voient dans la question de Jean une allusion à la descente du Christ aux enfers; en ce sens, la péricope évangélique se raccorde bien à l'épître : l'une et l'autre ont pour but de préparer la communauté chrétienne au jugement final, à la parousie du Seigneur.

L'évangile du Ier dimanche est une préparation historique à la vie publique du Christ par le ministère du Baptiste. L'accord entre l'épître et l'évangile montre que le sens principal des deux péricopes porte sur les faits dont on va célébrer l'anniversaire, plutôt que sur la parousie.

En résumé, ces évangiles de l'avent, empruntés aux quatre évangélistes indistinctement, ont été choisis en raison de leurs rapports avec la période liturgique en cours.

2. *De Noël à l'Épiphanie.* — A la veille de la Nativité, l'évangile Matth., I, 18, enseigne que la conception de l'Enfant a été pure.

Les deux premiers évangiles de la nuit sont des récits d'ordre historique; celui de la troisième messe expose le point de vue dogmatique.

Les trois jours suivants sont occupés par les fêtes de saint Etienne, de saint Jean, des saints Innocents. La suite directe de Noël reprend au dimanche octave dont l'évangile est le récit historique des faits qui ont suivi la naissance de Jésus. A la Théophanie, récit historique. Les féries qui suivent sont pourvues d'évangiles, mais les sources ne sont pas d'accord sur leur identité; en général, ce sont des péricopes relatives au baptême de Jésus.

3. *De l'Épiphanie à la Septuagésime.* — Le type Murbach présente ensuite l'ordre suivant : Épiphanie, les mages; Ier dimanche après l'Épiphanie, Jésus au milieu des docteurs; octave de l'Épiph., baptême de Jésus; IIe dimanche, les noces de Cana (n. 11, 12, 13, 14). Cet ordre, conservé dans le missel romain, marque une gradation très bien ménagée.

Les listes les plus anciennes présentent cette parti-

cularité qu'elles comptent jusqu'à dix dimanches après l'Épiphanie. Cette série « n'a jamais été en usage, vraisemblablement, qu'à une époque où le temps de la septuagésime était encore inconnu à Rome, c'est-à-dire vers le milieu du VI[e] siècle [1]. » Nous nous trouvons là en face d'une collection de vingt-sept péricopes (Wurzbourg, n. 17-51, en défalquant bien entendu les fêtes de saints), qui composent une sorte de tableau de la vie et de l'œuvre du Christ pendant son ministère public. On n'y peut saisir aucun plan méthodique; tout au plus peut-on discerner un certain groupement de péricopes de contenu analogue : celles des paraboles, et celles des repas miraculeux. On peut remarquer de plus, que dans toute cette section, il n'est fait aucune allusion à l'hostilité des juifs contre Jésus; ce souci a même dicté, semble-t-il, la coupe de certaines péricopes fériales. Les manifestations de la haine contre Jésus ont été réservées à une autre période du cycle : la seconde moitié du carême. Ce temps après l'Épiphanie est doté de passages évangéliques où se manifestent surtout la puissance, la sagesse, l'amour de Jésus depuis le début de son ministère jusqu'à son plein développement. Mais l'extension de la préparation au carême a mutilé toute cette section qui ne compte plus que six dimanches au maximum et un au minimum, et, là comme ailleurs, le missel romain a supprimé toutes les pièces propres aux féries.

Il nous reste maintenant à faire ici la même observation que ci-dessus pour le temps après la Pentecôte. Toutes les péricopes depuis l'Épiphanie jusqu'à la septuagésime sont, elles aussi, empruntées aux trois synoptiques, à l'exclusion de saint Jean; de plus, ces péricopes sont puisées en majorité dans les premiers chapitres de chacun de ces trois évangiles.

Le petit tableau ci-dessous (qui indique les chapitres auxquels appartiennent les péricopes) montre par un simple rapprochement comment la lecture simultanée des trois synoptiques commence après l'Épiphanie, est interrompue par le carême et le temps pascal, reprend après la Pentecôte et se poursuit jusqu'à l'avent.

De l'Épiphanie à la Septuagésime.

MATTH.	MARC.	LUC.
I, II, II, III, VIII, VIII, IX, XIII, XII, XIV, XV, XXII, XV.	I, I, VI, III, IV, IV, V, V, VI, II, VI, VII.	II, II, II, IV, V, XIV, VII, VII, IX, VIII.

De la Pentecôte à l'Avent.

MATTH.	MARC.	LUC.
V, VII, XIV, XII, VI, V, XXII, XIII, IX, XXII, XVIII, XXII, IX.	X, VIII, VIII, VII, XI, XII.	IX, VIII, XVI, XVI, XIX, XI, XVIII, VII, IV, XIII, X, XII, XVII, XX, VII, V, XIV, XV, V.

Le partage apparaît de façon très nette dans la disposition de l'évangile de saint Marc, qui se trouve groupé en deux blocs : l'un formé par les chapitres 1 à 7, l'autre par les chapitres 8 à 12.

4° *Résumé et conclusion.* — Après avoir parcouru tout le cycle annuel, nous voyons se dessiner les grandes lignes de l'organisation des lectures évangéliques. L'évangile de saint Jean est spécialement réservé au temps pascal : il est utilisé tous les jours depuis le dimanche *Lætare* jusqu'à la Pentecôte. Les extraits de cet évangile sont disposés de manière à présenter d'abord le développement historique des événements qui aboutissent à la passion; puis les preuves de la grandeur de la personne et de l'œuvre du Christ. Cette lecture de saint Jean est interrompue seulement pendant les jours qui précèdent et qui suivent immédiatement la fête de Pâques : au cours de ces journées solennelles, on lit le récit de la passion, puis le récit de la résurrection, selon les quatre témoins canoniques.

Durant le reste de l'année, on se sert des synoptiques; on en commence la lecture après l'Épiphanie; le temps pascal vient l'interrompre; puis on la reprend après l'octave de la Pentecôte jusqu'à l'avent.

Le lectionnaire établit donc une distinction très nette entre les différents évangiles, et nous avons pu apercevoir comment la répartition de leurs extraits avait été opérée. A la fin de l'article sur les épîtres (col. 334), nous avons pu dégager une conclusion assez ferme sur le mode de distribution des épîtres au cours de l'année.

Rapprochant maintenant ces deux conclusions, nous croyons pouvoir dessiner les grandes lignes de l'organisation foncière du lectionnaire romain dans le schéma suivant :

Pour les deux grandes périodes : Pâques et Noël.....	Epîtres	Historiques ou doctrinales, en rapport avec chaque fête.
	Evangiles	Saint Jean, et Synoptiques pour les récits historiques.
De Pâques à la Pentecôte	Épîtres.	Catholiques.
	Évangiles.	Saint Jean.
De la Pentecôte à l'Avent	Epîtres.	Fin des catholiques, puis les pauliniennes.
	Evangiles.	Fin des synoptiques.
De l'Épiphanie à la Septuagésime	Epîtres.	Suite des pauliniennes.
	Evangiles.	Début des synoptiques.

Nous avons donc ici les traits fondamentaux du lectionnaire romain. Pour les grandes fêtes, il y a eu évidemment un choix très attentif et nous avons relevé au passage les cas nombreux où les deux péricopes sont en rapport non seulement avec la fête du jour, mais aussi mutuellement. En dehors de ces périodes, nous constatons qu'on s'est borné à la *lectio continua* des livres canoniques dans leur ordre normal.

On aurait pu sans doute choisir et disposer les extraits des synoptiques de telle sorte que leur ensemble dessinât une vie de Jésus; il reste peut-être quelques traces d'une intention de ce genre, mais dans l'ensemble on ne peut pas dire qu'elle ait été réalisée.

On aurait pu aussi viser, d'une manière constante, à associer l'épître et l'évangile comme deux panneaux d'un diptyque. Il nous paraît clair, qu'en dehors des périodes et des cas que nous avons cités, cette corrélation n'a point été cherchée. Le haut moyen âge semble n'en avoir pas eu connaissance. D'ailleurs, à supposer qu'elle ait jamais existé, elle fut de très bonne heure détruite pour toute la période après la Pentecôte. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer un missel romain avec un témoin ancien comme le

[1] Dom Morin dans *Rev. bénéd.*, 1911, t. XXVIII, p. 301, n. 3.

comes de Murbach. « Les vingt-quatre épîtres du missel romain sont exactement celles qui sont attribuées dans le *comes* aux dimanches après la Pentecôte à partir du second, le missel omettant les lectures affectées primitivement au dimanche octave. On a ainsi l'équivalence : *Miss. rom.*, I-XXIV = *Mur.*, II-XXV. La série des vingt-quatre évangiles ne se déroule pas dans un ordre aussi simple. Pour son 1er dimanche (qui correspond au 2e du *comes*) le missel romain fait lire l'évangile qui appartient au Ve dimanche du *comes*. Ce déplacement se laisse d'ailleurs constater dans d'autres systèmes dès le IXe siècle, sinon plus tôt; mais il a ce résultat, quant à l'arrangement du missel, de mettre ses évangiles, à partir du VIe, en avance d'une unité par rapport à la succession régulière des épîtres. On a bien en effet tout d'abord, le Ier dimanche mis à part, l'équivalence attendue : *Miss. rom.*, II-III = *Mur.*, III-IV; la suite au contraire sera *Miss. rom.*, IV-XXIII = *Mur.*, VI-XXV : c'est-à-dire, par exemple, que l'évangile *Nisi abundaverit*, qui devrait être lu selon le *comes* (n. 112) avec l'épître du VIe dimanche (*Murb.*, VII) *Quicumque baptizati*, est lu le dimanche précédent, ou Ve (*Murb.*, VI) avec l'épître *Omnes unanimes*, et ainsi jusqu'au XXIIIe dimanche[1]. »

On peut donc conclure qu'au moment où ce déplacement a été opéré on ne devait pas avoir connaissance d'une relation quelconque de dépendance entre les deux séries de lectures. En tout cas, cette relation hypothétique est définitivement brisée.

Bibliographie. — Le travail fondamental demeure encore celui d'E. Ranke, *Das Kirchliche Perikopensystem*, Berlin, 1847. — Les articles de la *Revue bénédictine*, cités au cours des deux articles Épitres et Évangiles. — S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, Fribourg-en-B., 1907; *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, Fribourg-en-B., 1906. — Schu, *Die biblische Lesungen*, Trêves, 1861. — Les articles de dictionnaires : *Lesungen* (Mosler), dans Kraus, *Realencycl.*, 1888, t. II, p 292-295; *Perikopen* (W. Caspari), dans Hauck, *Realencycl.*, 1904, t. XV, p. 131 sq.; *Lectionary* (F.-H. Scrivener), dans Smith, *Diction. of christian antiquities*, 1893, t. II, p. 953 sq.; *Lessons in the liturgy* (A. Fortescue), dans *The catholic encyclopædia*, 1910, t. IX, p. 193-199; *Gospel in the liturgy* (A. Fortescue), *ibid.*, t. VI, p. 659-660. — U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, aux mots *Épître*, *Évangéliaires*, *Évangiles*, *Lectionnaire*. — D. J. Baudot, *les Lectionnaires*, *les Évangéliaires*, Paris, 1908, (coll. *Science et Religion*.)

G. Godu.

ÈVE. — I. Adam et Ève. II. Fresques. III. Sculpture. IV. Ivoires. V. Verres. VI. Gemmes. VII. Manuscrits. VIII. Métal. IX. Lampes. X. Haut-Relief. XI. Peintures. XII. Terre cuite.

I. Adam et Ève. — On ne saurait désirer rien de plus démonstratif, lorsqu'il s'agit de montrer que les artistes chrétiens reproduisaient les symboles bibliques sans s'asservir au détail, que la remarque suivante. On connaît le thème du symbole : Adam et Ève succombant à la tentation dans le jardin d'Eden. L'arbre de la connaissance du bien et du mal, sur lequel s'enroule habituellement le serpent, est entre Adam et Ève. *Le plus souvent* Ève est à la gauche du spectateur, *parfois* aussi, elle est à droite. Le serpent, ayant *le plus souvent* la pomme dans la bouche, se tourne vers Ève, *rarement* vers Adam. *Souvent* l'arbre manque. Quoique Adam et Ève soient représentés adultes, Adam n'apparaît que *très rarement* barbu. Ève se montre avec une coiffure ornée de perles *ou bien* les cheveux tombant jusqu'à la taille. La nudité du sexe est *quelquefois* visible, *quelquefois* cachée, *tantôt* par une ceinture courant autour des reins, *tantôt* par une simple feuille de figuier. Mieux vaut donc renoncer une fois de plus à imaginer un « canon » rigide et à en commenter subtilement les moindres infractions.

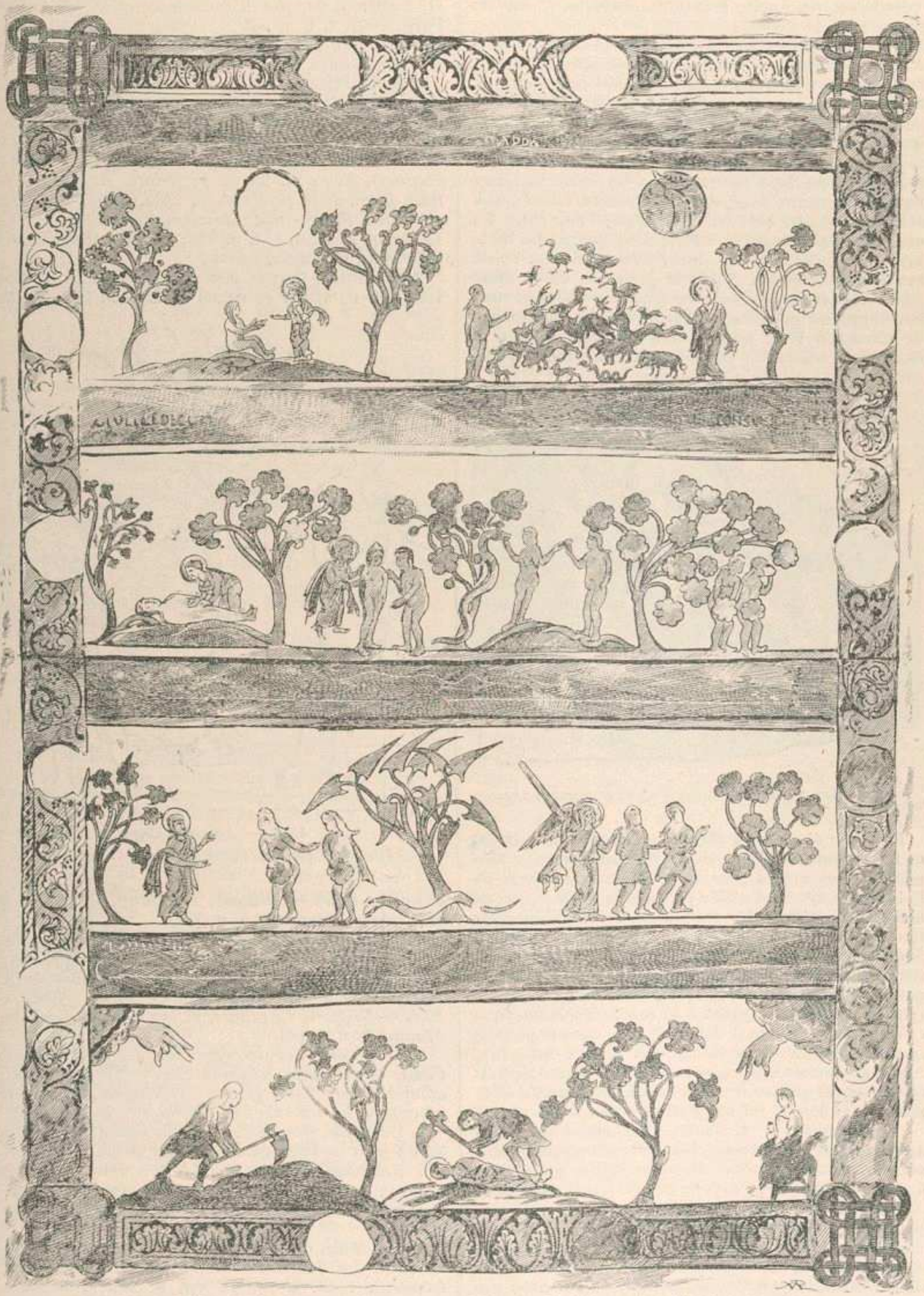
Adam et Ève ont joué, dans la symbolique chrétienne primitive et dans l'imagerie pieuse des siècles qui suivirent, de la vogue la plus large. Le type se rencontre partout, peut-on dire, et sur les objets les plus divers : fresques, sarcophages, verres dorés et gravés, gemmes, ivoires, bois, etc. Cette expansion d'un type qu'il était, à vrai dire, bien difficile de varier, tant sont réduits les éléments de la composition, explique en partie les variantes, d'ailleurs intéressantes, que nous relevons d'un monument à un autre monument. Ce n'est guère qu'au IIIe siècle qu'on peut signaler, avec certitude, l'apparition du symbole. A cette date la *Commendatio animæ* avait, depuis longtemps déjà, suggéré le symbolisme des personnages bibliques à partir d'Abraham et de Noé. Elle ne faisait pas place à nos premiers parents; plus tard la lacune fut comblée et il est probable que l'introduction de ceux-ci, dans la pensée de ceux qui les admirent, répondait à leur rôle d'auteurs responsables et de générateurs du péché. Noé, Abraham, Jonas, Daniel et les autres figures symboliques rappelaient les laborieux moyens du salut de l'âme : on y opposait l'aimable facilité de la tentation et de la chute. C'est en effet la tentation qui fait l'objet de l'immense majorité des représentations d'Adam et d'Ève. La création d'Adam, la naissance d'Ève, leur expulsion d'Éden, leur vie de labeur et le drame tragique de la mort de leur fils Abel semblent préoccuper très peu les chrétiens peintres, sculpteurs ou artisans (fig. 4233).

La tentation comporte plusieurs moments et, suivant une méthode qui sera longtemps en faveur chez les artistes chrétiens, on combine ces moments successifs en un épisode unique. Un sarcophage de Cahors montre Adam et Ève sans ceinture ni feuille de figuier, entièrement et pudiquement nus, devant l'arbre; et il est clair que c'est le prologue de la tentation. Un sarcophage de Velletri fait voir Adam et Ève étroitement embrassés et Ève tend la pomme à Adam, encore tout nu; à côté, l'arbre et le serpent. C'est la tentation qui se consomme par la chute d'Adam. Le reste des monuments montre moins de souci de la chronologie d'un épisode totalisé. On y voit d'ordinaire l'arbre et le serpent qui parle, Ève qui détache la pomme, Adam qui la mange, les coupables déjà munis de ceintures de feuillage. Ce sont là de petits détails et auxquels on ne regardait pas de si près, le sens était si évident qu'on pouvait bien s'accorder quelques inexactitudes, dans la certitude que, malgré tout, on serait compris. La tentation et la chute d'Adam et Ève, c'était la mort entrant dans le monde, mort de l'âme par le péché, mort du corps dont l'effet se faisait sentir à toute leur postérité.

La création d'Adam et Ève n'est qu'une composition tardive et qui ne connut jamais le succès. Les peintres des catacombes n'abordèrent jamais ce sujet; les sculpteurs de sarcophages, ayant dans leurs cahiers de modèles le groupe de Prométhée modelant la statue qui s'anima, se risquèrent et réussirent médiocrement. A mesure que le christianisme envahissait le monde antique, les sujets mythologiques avaient un débit de plus en plus restreint; quelques essais tentés pour les débaptiser obtinrent, somme toute, peu de succès. Il en fut ainsi pour le groupe de Prométhée devenu la *Création de la femme* (fig. 4234). Avec le temps, on imagina des modifications qui retirèrent au sujet ce qu'il conservait de trop voisin

[1] Dom A. Wilmart, dans *Rev. bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 34, n. 1.

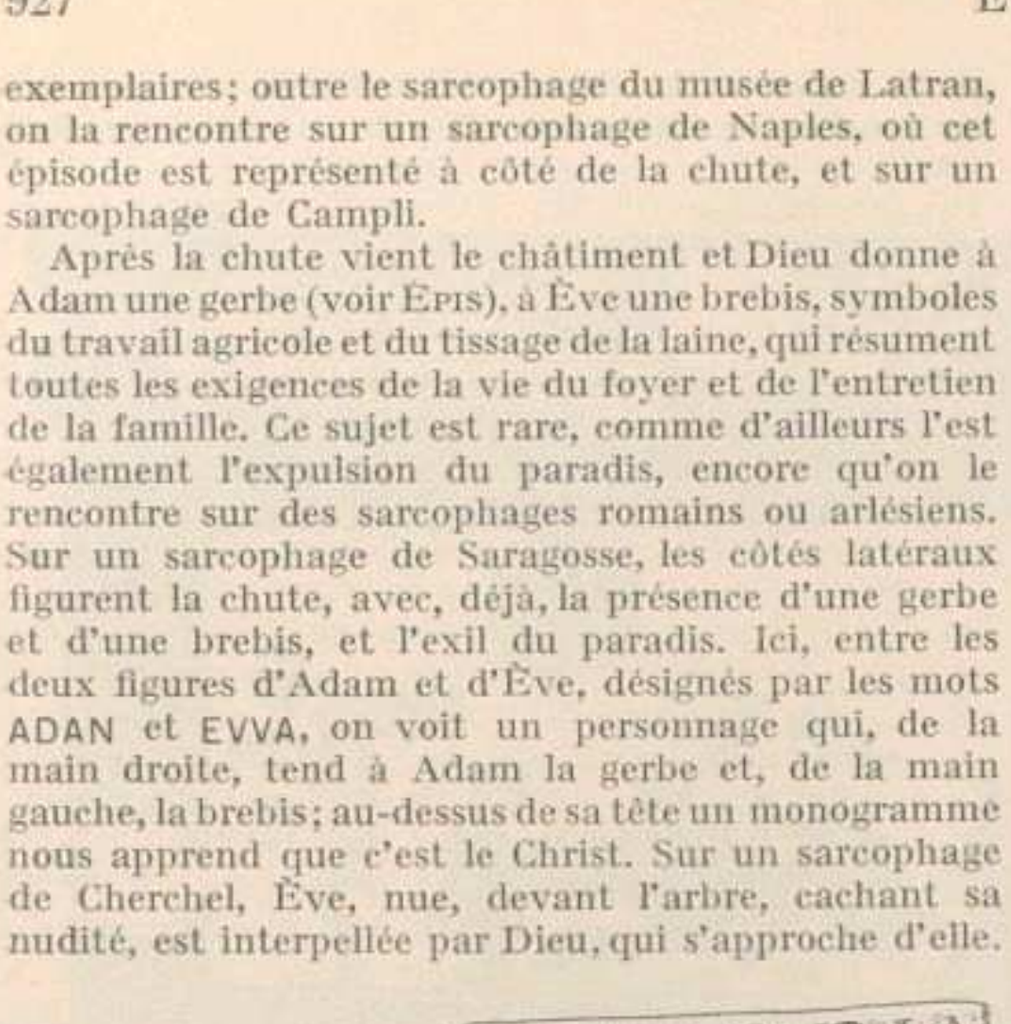
de l'archétype. Un sarcophage de Latran nous fait voir cette transformation : le Créateur y est accompagné de deux personnages figurant la sainte Trinité (fig. 3342). Et cependant, même ici, la scène s'écarte moins qu'on ne le croirait des modèles antiques, car sur nombre de bas-reliefs on voit Prométhée, assisté de Minerve, et parfois d'un autre personnage encore. La création par la Trinité est connue à plusieurs



4233. — Bible de Bamberg, *A. I. 5*, fol. 7 v°. D'après *Die Trierer Ada-Handschrift*, pl. 24.

exemplaires; outre le sarcophage du musée de Latran, on la rencontre sur un sarcophage de Naples, où cet épisode est représenté à côté de la chute, et sur un sarcophage de Campli.

Après la chute vient le châtiment et Dieu donne à Adam une gerbe (voir Épis), à Ève une brebis, symboles du travail agricole et du tissage de la laine, qui résument toutes les exigences de la vie du foyer et de l'entretien de la famille. Ce sujet est rare, comme d'ailleurs l'est également l'expulsion du paradis, encore qu'on le rencontre sur des sarcophages romains ou arlésiens. Sur un sarcophage de Saragosse, les côtés latéraux figurent la chute, avec, déjà, la présence d'une gerbe et d'une brebis, et l'exil du paradis. Ici, entre les deux figures d'Adam et d'Ève, désignés par les mots ADAN et EVVA, on voit un personnage qui, de la main droite, tend à Adam la gerbe et, de la main gauche, la brebis; au-dessus de sa tête un monogramme nous apprend que c'est le Christ. Sur un sarcophage de Cherchel, Ève, nue, devant l'arbre, cachant sa nudité, est interpellée par Dieu, qui s'approche d'elle.



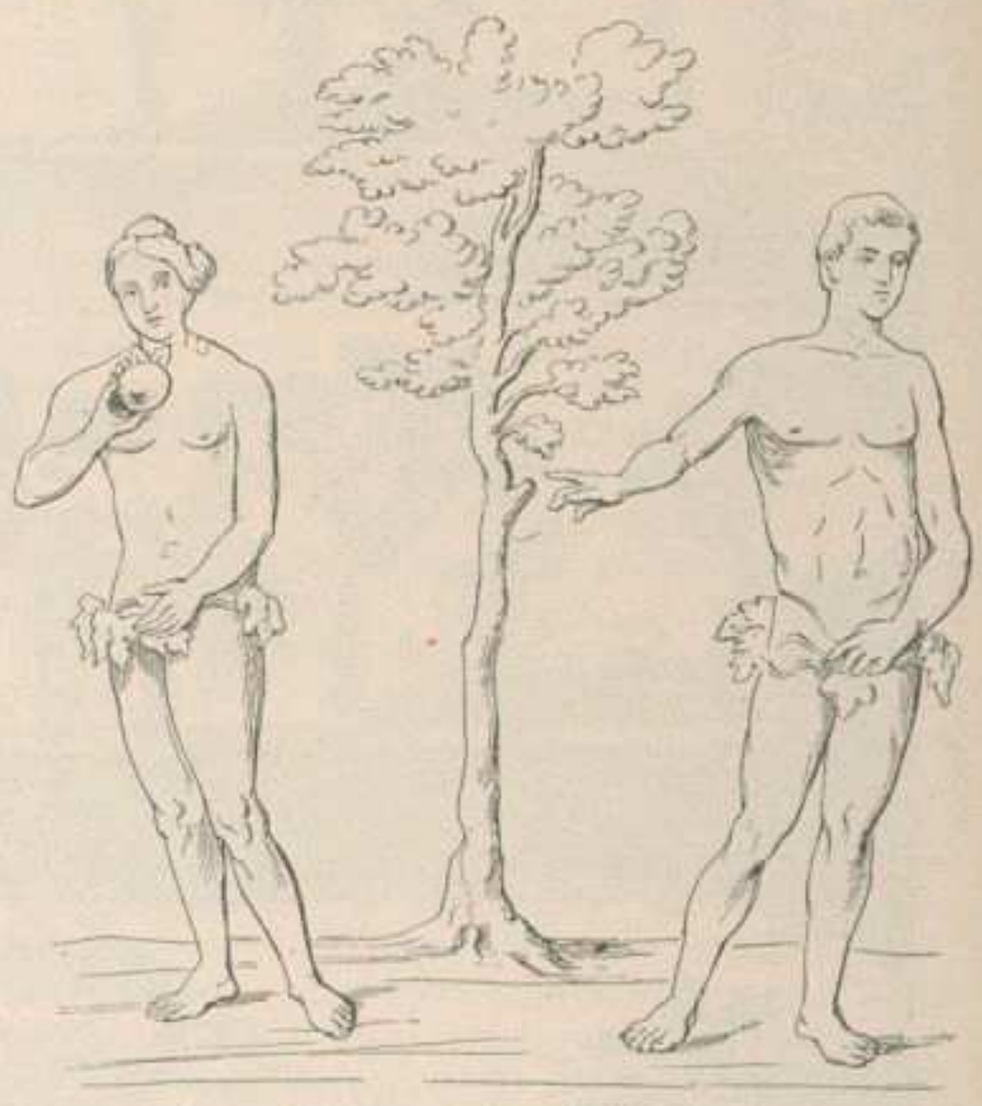
4234. Dieu créant la femme. D'après un sarcophage.

La faute d'Adam et d'Ève est le symbole original et le seul intelligible de leur type dans l'art chrétien primitif; les autres tentatives faites pour tirer, de l'histoire d'Adam et d'Ève et de leurs deux fils ou de leurs tribulations, des scènes pour les monuments funèbres ne peuvent être considérées que comme des additions au fond du symbole, visant seulement au titre de peintures historiques et excluant, par leur nature et leur développement historique, l'interprétation symbolique. Quant à la feuille d'un diptyque consulaire représentant Adam et Ève dans le paradis terrestre, elle ne se rattache pas à l'art funéraire. Adam se promène, la canne à la main, parmi les palmiers, tandis qu'Ève frôle du coude une branche et se retourne : elle voit un serpent enroulé sur un chêne.

II. Fresques. — **1.** Naples. Catacombe de Saint-Janvier, galerie supérieure. Des trois grands panneaux inscrits dans les lunettes du plafond il ne subsistait, il y a un demi-siècle, que trois scènes. L'une représente Adam et Ève au pied de l'arbre, exécutés avec une correction et une noblesse d'attitude tout à fait classiques (fig. 4235). — Bellermann, *Ueber die altchristlichen Begräbnissstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden. Ein Beitrag zur christlichen Alterthumskunde*, in-4°, Hamburg, 1839, pl. v, n. 1; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, pl. 96, n. 1; V. Schultze, *Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri zu Neapel*, pl. VI, n. 1; A. Breymann, *Adam und Eva in der Kunst der christlichen Alterthums*, in-8°, Wolfenbüttel, 1893, p. 12; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 585; C. Friedrich, *Die bildlichen Darstellungen des Adam und der Eva im christlichen Alterthum*, dans *Wartburg*, 1879, t. VI.

2. Rome. Catacombe de Domitille, cubicule II (de Bosio), moitié du IVe siècle. Arcosolium à droite : Adam et Ève. — Bosio, *Roma sotterr.*, p. 233; Aringhi, *Roma subterr.*, édit. Paris, t. I, p. 314; Bottari, *Scult. e pitt.*, t. II, pl. 60; d'Agincourt, *Hist.*, pl. XII, 13; Garrucci, *Stor.*, pl. 23, n. 1; Lefort, *Études sur les mon. prim. de la peint. chrét.*, 1885, n. 98; Pohl, *Die altchristl. Fresco- und Mosaikmalerei*, 1888, n. 113; Leclercq, *Manuel*, t. I, p. 536; Wilpert, *Pitture delle catacombe*, pl. CXCVI, CXCVII.

3. Domitille. Crypte des six saints; paroi de l'entrée : Bon Pasteur et Adam et Ève ou bien Daniel



4235. — Adam et Ève.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte*, t. I, pl. 90.

parmi les lions. — Wilpert, *Le pitture*, pl. XXXIII, 3; H. Leclercq, *Manuel*, t. I, p. 533.

4. Domitille. Sépulture de l'orante dans un champ de blé. Première moitié du IVe siècle. Adam et Ève.

5. Domitille. Arcosolium (*non lungi dal cubiculo IV*, Wilpert). Deuxième moitié du IVe siècle. Adam et Ève. — Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXXVII; H. Leclercq, *Manuel*, t. I, p. 538.

6. Domitille. Crypte avec les mages. Deuxième moitié du IVe siècle. Adam et Ève. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, pl. I-II; J. Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXXV, 1; CCXXXI; Le Fort, *op. cit.*, p. 84, n. 113.

7. Domitille, proche d'un *loculus* voisin du cubicule 32 du plan de « Saint-Calliste » par Bosio. — Wilpert, *Die Katakomben gemälde und ihre antiken Copien*, pl. XXIV, n. 1; cf. Bosio, p. 273; Aringhi, t. I, p. 327; Garrucci, pl. 34, n. 5; Lefort, p. 57, n. 59; Breymann, p. 22-23.

8. Domitille, arcosolium 15. — J. Wilpert, *Madonnenbilder aus den Katakomben*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. III, pl. VII, p. 292; Breymann, p. 23 sq.; E. Hennecke, *Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur*, 1896, p. 37, fig. 2.

9. Calliste. Crypte A 11. Deuxième moitié du IVe siècle. Arcosolium; dans la lunette, Adam et Ève.

— J. Wilpert, *Pitture*, pl. CCXI; Le Fort, p. 85, n. 114; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 253 sq.; Breymann, p. 24 sq.; Leclercq, *Manuel*, t. I, p. 553-554.

10. Catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin. Crypte avec la représentation de saint Pierre. Deuxième moitié du IIIe siècle. Paroi de l'entrée : Adam et Ève. — J. Wilpert, *Le pitture*, pl. XCIII-XCVII.

11. Pierre-et-Marcellin. Cubicule XIV (de Bosio). Deuxième moitié du IIIe siècle; paroi de l'entrée : Adam et Ève. — Bosio, p. 389; Aringhi, t. II, p. 47; Bottari, pl. 126; Garrucci, pl. 55, n. 2; Breymann, p. 20, n. 7; H. Leclercq, t. I, p. 558.

12. Pierre-et-Marcellin. Cubicule enterré de nouveau. Première moitié du IVe siècle. Adam et Ève. — H. Leclercq, *Manuel*, t. I, p. 561.

13. Pierre-et-Marcellin. Arcosolium voisin du cubicule XIII; voussure. Adam et Ève, première moitié du IVe siècle. — Bosio, p. 381; Aringhi, t. II, p. 45; Bottari, pl. 123; Garrucci, pl. 53, n. 2; d'Agincourt, t. V, pl. IX, n. 1; Breymann, p. 19, n. 5; Lefort, n. 74; Pohl, n. 87; Leclercq, t. I, p. 561.

14. Pierre-et-Marcellin. Cubicule XIII. Deuxième moitié du IVe siècle; voussure de l'arcosolium, Adam et Ève. — Bosio, p. 381; Aringhi, t. II, p. 109; Bottari, t. II, pl. 123; Garrucci, pl. 53, n. 2; Séroux d'Agincourt, pl. IX, n. 1, 2, 3; Lefort, n. 74; Pohl, p. 87; Breymann, p. 19, n. 5; Wilpert, *Pitture*, pl. CLXXXVI, 2; CCXXXII, CCXXXIII; Leclercq, t. I, p. 564.

15. Cimetière Ostrien. Cubicule II (de Bosio). Première moitié du IVe siècle; voûte : Adam et Ève. — Bosio, p. 455; Aringhi, t. II, p. 103; Bottari, t. III, pl. CXLVIII; Perret, *Catac. de Rome*, t. II, pl. 22, 23, 26; Garrucci, pl. 64, n. 2; Lefort, p. 46, n. 42; J. Wilpert, pl. CLXX, CLXXI; Breymann, p. 15, n. 2; H. Leclercq, t. I, p. 566.

16. Ostrien. Cubicule III (de Bosio). Deuxième moitié du IVe siècle; voussure de l'arcosolium, Adam et Ève. — Bosio, p. 461; Aringhi, t. II, p. 199; Bottari, t. III, pl. CXLVIII; Perret, t. II, pl. 39, 41; Garrucci, pl. 64, n. 2; Lefort, p. 48, n. 43; Breymann, p. 15, n. 2; J. Wilpert, pl. CLXIX, n. 1; H. Leclercq, t. I, p. 567.

17. Ostrien. Premier arcosolium des mages à l'étoile. Deuxième moitié du IVe siècle; voussure : Adam et Ève. — Perret, t. II, pl. XLVIII; Garrucci, pl. 67, n. 2; J. Wilpert, pl. CCLXVI, 2; CXXII, 1, 3; Lefort, p. 48, n. 44; H. Leclercq, t. I, p. 568.

18. Ostrien. Deuxième arcosolium des mages à l'étoile, même date; voussure : Adam et Ève. — Lefort, p. 49, n. 45; Pohl, n. 59; Breymann, n. 3; H. Leclercq, t. I, p. 569.

19. Cimetière de Priscille. Arcosolium découvert en 1888. Adam et Ève. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, pl. III, n. 11; Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1888, p. 89; Breymann, p. 17, n. 4.

III. Sculpture. — **20**. Sarcophage conservé à la *villa Carpegna* à Rome. — Garrucci, pl. 314, n. 4; R. Grousset, *Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens. Catalogue des sarcophages chrétiens de Rome qui ne se trouvent point au musée de Latran*, in-8°, Paris, 1885, n. 94; Breymann, p. 44, n. 2.

21. Sarcophage d'enfant servant de réservoir dans la sacristie de San Marcello à Rome. — Garrucci, pl. 310, n. 3; R. Grousset, n. 129; Breymann, p. 43, n. 1.

22. Couvercle de sarcophage trouvé près de Saint-Laurent-hors-les-Murs et transporté au Latran. — J. Ficker, *Die altchristliche Bildwerke des Lateran*, n. 176; Garrucci, pl. 384, n. 6; Breymann, p. 44, n. 3.

23. Sarcophage au musée de Latran. — J. Ficker, n. 212; Garrucci, pl. 358, n. 1; Breymann, p. 45, n. 4.

24. Sarcophage dans les cryptes vaticanes. — Bosio, p. 93; Aringhi, p. 325; Bottari, t. I, pl. 37; Garrucci, pl. 377, n. 1; Breymann, p. 45, n. 5.

25. Sarcophage transféré de la catacombe de Domitille dans la basilique de Sainte-Pétronille. — Grousset, n. 166; Breymann, p. 46, n. 6.

23. Fragment de couvercle au musée Kircher. — V. Schultze, *Die altchristliche Bildwerke des Museo Kircheriano*, dans *Archäologische Studien*, fig. VII, p. 259 sq.; R. Grousset, n. 124; Breymann, p. 46, n. 7.

27. Fragment de couvercle dans le cloître de Saint-Paul-hors-les-Murs. — Séroux d'Agincourt, *Sculpture*, pl. VIII, n. 13; omis par Grousset; Breymann, p. 46, n. 8.

28. Fragment de sarcophage conservé à l'évêché de Porto : « à gauche, reste d'un arbre auprès duquel est Ève. » — Grousset, n. 194; Breymann, p. 46, n. 9.

29. Fragment de couvercle au musée de Latran. — Ficker, n. 117 [2]; Breymann, p. 47, n. 10.

30. Sarcophage au musée de Latran. — Ficker, n. 161; Garrucci, pl. 382, n. 3; Breymann, p. 47, n. 10.

31. Face antérieure d'un sarcophage au musée de Latran. — Ficker, n. 146; Garrucci, pl. 313, n. 2.

32. Fragment de couvercle à la *villa Albani*. — R. Grousset, p. 77; Garrucci, pl. 396, n. 5; Breymann, p. 47, n. 13; Panofka, dans *Annali dell' Instituto*, 1832, p. 81 : « le même groupe de Deucalion et Pyrrhé, plus conforme encore à la tradition des Hébreux, puisqu'un grand serpent entortille l'arbre sous l'ombre duquel les deux mortels se sont réfugiés. » F. Büttner, *Adam und Eva in der bildenden Kunst bis Michel Angelo*, 3e édit., Leipzig, p. 14.

33. Fragment de couvercle de sarcophage provenant de Rome et transféré du cabinet Borgia à Velletri au musée de Naples. — Garrucci, pl. 396, n. 2; Breymann, p. 48, n. 14.

34. Sarcophage conservé dans l'ambon de la basilique ambrosienne, à Milan. — Allegranza, *Spiegazioni e riflessione sopra alcuni sacri monumenti di Milano*, pl. V; Ferrario, *Monumenti sacri e profani di S. Ambrogio*, pl. 18; Garrucci, pl. 328, n. 2; E. Förster, *Geschichte der italianische Kunst*, in-8°, Leipzig, 1869, p. 142; Breymann, p. 49, n. 15.

35. Sarcophage de Velletri. — Münster, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1825, t. II, pl. VIII, n. 20; Garrucci, pl. 374, n. 4; Breymann, p. 55, n. 24; A. Pératé. *L'archéologie chrétienne*, 1892, fig. 201; *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1901, pl. X; H. Leclercq, t. II, p. 295, n. 239.

36. Sarcophage de Terni, *adorno di sculture effigianti Adamo ed Eva discacciati dal paradiso e muralo nel portico della cathedrale*. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871; Garrucci, t. V, p. 162, pl. 372, n. 3; Breymann, p. 60, n. 30.

37. Sarcophage d'Adelphia à Syracuse. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 81; Garrucci, pl. 365, n. 1; *Gazette archéologique*, 1877, pl. 25; Breymann, p. 67, n. 39; *Dictionn.*, t. I, col. 524, fig. 102; au mot Adelphia.

38. Sarcophage du musée de Latran. — Ficker, n. 191; Garrucci, pl. 312, n. 1; Breymann, p. 58, n. 27.

39. Au musée de Latran. — Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 399; Ficker, n. 135; Garrucci, pl. 318, n. 1; Breymann, p. 58, n. 29.

40. Face antérieure d'un sarcophage au musée de Latran. — Ficker, n. 163; Garrucci, pl. 372, n. 3; Breymann, p. 62, n. 31.

41. Sarcophage de Saint-Paul-hors-les-Murs, aujourd'hui au Latran. — Ficker, n. 104; Garrucci, pl. 365, n. 2; Breymann, p. 63, n. 32.

42. Sarcophage à la *villa Medici*. — R. Grousset, n. 138; Garrucci, pl. 396, n. 3; Breymann, p. 64, n. 33.

43. Sarcophage au musée de Latran. — Ficker, n. 189; Garrucci, pl. 367, n. 2; Breymann, p. 65, n. 34.

44. Sarcophage au musée de Latran. — Ficker, n. 178; Garrucci, pl. 367, n. 3; Breymann, p. 65, n. 35.

45. Sarcophage provenant de la Vigna Bassegio, conservé au Campo Santo tedesco à Rome. — R. Grousset, n. 96 (et n. 120); Garrucci, pl. 310, n. 1; Breymann, p. 66, n. 36; *Dictionn.*, t. II, col. 1784, au mot CAMPO SANTO.

46. Sarcophage au musée de Latran. — Ficker, n. 186; R. Garrucci, pl. 313, n. 4; Breymann, p. 66, n. 37.

47. Fragment de couvercle au *palazzo Rondini*. — R. Grousset, n. 151; Garrucci, pl. 396, n. 4; Breymann, p. 67, n. 38.

48. Couvercle de sarcophage au Latran. — Ficker, n. 154; Garrucci, pl. 316, n. 4; Breymann, p. 75, n. 41.

49. Sarcophage de Junius Bassus, conservé dans les cryptes Vaticanes. — R. Grousset, n. 184; Garrucci, pl. 322, n. 2; Breymann, p. 76, n. 42; *Dictionn.*, t. II, col. 608, fig. 1460, au mot BASSUS.

50. Fragment de sarcophage conservé au Latran. — Ficker, n. 152; Garrucci, pl. 320, n. 1; Breymann, p. 77, n. 43.

51. Fragment conservé dans les cryptes Vaticanes. — Garrucci, pl. 402, n. 6; Breymann, p. 78, n. 44.

52. Couvercle de sarcophage au Latran. — Ficker, n. 136; Garrucci, pl. 383, n. 5; Breymann, p. 80, n. 47.

53. Partie droite d'un sarcophage dans la crypte de San Giovanni in Valle à Vérone. — Garrucci, pl. 333, n. 3; Breymann, p. 79, n. 46.

54. Fragment de sarcophage de Carthage : *il pastor buono, la moltiplicazione dei pani e pesci, Adamo ed Eva dopo il peccato*. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 47; Breymann, p. 54, n. 23.

55. Fragment de sarcophage de Cherchel, conservé au Louvre. — *Catalogue sommaire des marbres antiques du Louvre*, m. 3009; Ravoisié, *Exploration scientif. de l'Algérie*, t. III, pl. XLIV, fig. 3; *Dictionn.*, t. III, fig. 2761.

56. Sarcophage dans la crypte de l'église du Mas d'Aire. — E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, pl. 26, p. 98; Breymann, p. 50, n. 16.

57. Partie d'un sarcophage à Cahors. — *Bulletin monumental*, 1879, p. 163; Le Blant, pl. 26; Breymann, p. 51, n. 17.

58. Fragment de couvercle à Vienne, en Dauphiné. — E. Le Blant, pl. 5; Breymann, p. 51, n. 18.

59. Fragment de sarcophage à Manosque. — E. Le Blant, pl. 50; Garrucci, pl. 351, n. 2; Breymann, p. 51, n. 19.

60. Sarcophage de Luc de Béarn. — E. Le Blant, pl. 27; Garrucci, pl. 312, n. 4; Breymann, p. 52, n. 20.

61. Fragment conservé à Arles. — E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1878, p. 69, n. 73; Breymann, p. 53, n. 21.

62. Sarcophage d'Arles. — E. Le Blant, pl. 6; Garrucci, pl. 366, n. 3; Breymann, p. 79, n. 45.

63. Sarcophage au musée d'Arles. — E. Le Blant, pl. 20; Garrucci, pl. 366, n. 2; C. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, t. IV, p. 93; Breymann, p. 81, n. 49.

64. Sarcophage d'Astorga conservé à Madrid. — Garrucci, pl. 314, n. 6; Hübner, *Antike Bildwerke in Madrid*, n. 946; *Museo español de antigüedades*, t. VI, p. 587; Breymann, p. 53, n. 21.

65-66. Sarcophage dit des dix-huit martyrs, dans la crypte de *Santa Encratia* à Saragosse. — Garrucci, pl. 381, n. 5; D. Aureliano Fernandez Guerra y Orbe, *Monumento Zaragozano del año 312*; le même, dans *Bulletin monumental*, 1867, p. 39 sq.; Garrucci, dans *Bull. dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1860, p. 176; E. Hübner. *Antike Bildwerke*, p. 340; *Inscript. Hispaniæ christianæ*, p. 48; Breymann, p. 68-75, n. 40. *Dictionn.*, t. I, col. 2990, fig. 1025, 1026, donne deux aspects du même sarcophage.

67. Sarcophage de Layos, près Tolède, de l'année 408. — Garrucci, pl. 369, n. 4; *Museo español*, p. 595; Breymann, p. 56, n. 25.

68. Sarcophage de Layos, près Tolède, de l'année 330. — Garrucci, pl. 376, n. 3; *Museo español*, p. 595; Breymann, p. 56, n. 26.

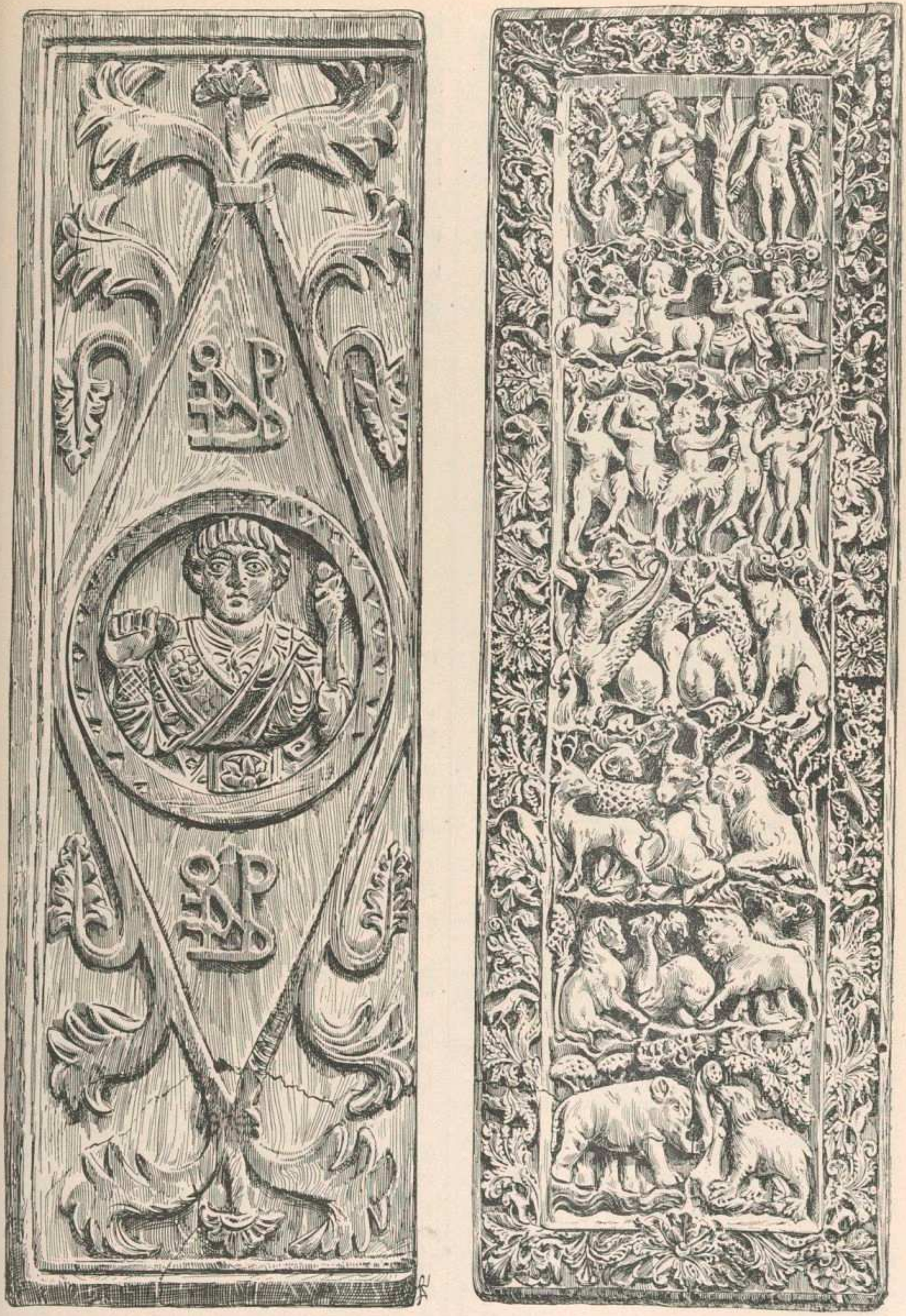
69. Épitaphe de *loculus*, conservée au musée épigraphique de Latran, du IIIe siècle, origine inconnue. — Séroux d'Agincourt, *Sculpture*, pl. VII, n. 5; Garrucci, pl. 484, n. 2; Perret, t. V, pl. XII, n. 3; Bennet, *Christian archæology*, pl. III; De Rossi, *Museo epigrafico Pio Lateranense*, pl. XIV; Roller, *Les catacombes de Rome*, 1881, t. I, p. 39, pl. X, n. 17; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 74; Wilpert, *Römische Quartalschrift*, 1888, p. 287; Kraus, dans *Real-Encyklopädie*, t. I, p. 650; t. II, p. 58; V. Schultze, *Die Katakomben*, p. 133; L. von Rau, *Ein römischer Pflüger*, Francfort, 1880; Breymann, p. 40-41, n. *c.*; *Dictionn.*, t. I, col. 1026, fig. 245; cf. col. 1034; t. III, col. 873, fig. 2665.

Ce catalogue n'épuise pas la longue série de fragments sculptés ayant rapport à Adam et à Ève, mais, tel qu'il est, nous le croyons de nature à suffire à des comparaisons étendues entre les principaux monuments. Au reste, on remarquera peu de variétés dans les types offerts par les fresques aussi bien que par les sarcophages; nous les avons signalées déjà, au moins celles qu'il importe le plus de connaître. Les monuments de moindre importance que nous allons énumérer offrent plusieurs variantes dignes d'intérêt.

IV. IVOIRES. — **70**. Une feuille de diptyque attribué au consul Areobindus est conservée au Louvre (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1113, n. 13), longueur 0 m. 36, largeur 0 m. 11; sculpté sur les deux faces par différentes mains. Le côté le plus anciennement orné est celui qui représente le consul : nous n'avons pas à nous en occuper ici, nous l'avons étudié avec les autres diptyques consulaires.

La face opposée à celle dont nous venons de parler est d'une grande beauté. « Plus on l'étudie, plus on admire sa finesse et les sujets qui y sont représentés. L'artiste y a sculpté une sorte de bestiaire comprenant les créatures humaines, les animaux et les êtres intermédiaires, moitié hommes et moitié bêtes, qui jouent un si grand rôle dans les arts et dans la littérature de l'antiquité et du moyen âge. On y voit d'abord la scène du paradis terrestre : Adam et Ève, dans l'état d'innocence, sont séparés par un palmier; le serpent, enroulé autour d'un arbre chargé de fruits, souffle ses mauvais conseils à la femme, qui montre son mari avec un geste indéfinissable. Au-dessous apparaissent un centaure et une centauresse, des sirènes, des satyres mâle et femelle, des hommes à tête d'animaux qui font penser aux compagnons d'Ulysse. Puis viennent des animaux réels et imaginaires; un griffon d'une allure tout à fait classique, un lion et une lionne, une licorne, un cerf, un bélier, un bœuf, une chèvre, deux chevaux, un chameau couché, un sanglier, un ours debout léchant ses pattes, un éléphant, etc.; en tout, sept registres encadrés d'une élégante et large bande de feuillages, finement dessinée, au milieu de laquelle circulent des oiseaux ou de petits animaux agiles tels que lapins ou écureuil » (fig. 4236).

M. Héron de Villefosse, s'appuyant sur des considérations générales au moins contestables, attribue cette sculpture au XVe siècle; pour notre part, nous la jugeons du VIe au plus tard, contemporaine du médaillon consulaire, mais exécutée par une main plus habile. On peut en rapprocher un ivoire d'un talent plus distingué encore, celui qui représente Adam, nu, assis près d'un arbre dont il va cueillir le fruit, et entouré d'animaux. Voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1146, n. 67.



4236. — Diptyque d'Areobindus. D'après *Gazette archéologique*, 1884, pl. 16-17.

71. Coffret d'ivoire du musée de Darmstadt. *Sur le couvercle*, quatre médaillons dont deux sont perdus. A droite, Abel, et ces mots écrits verticalement : TON ABEΛ, il succombe, frappé d'une pierre; on peut supposer que la plaque perdue représentait Caïn. Le deuxième médaillon montre la naissance d'Ève, sortant du flanc d'Adam endormi, au signal de la main de Dieu : ΑΔΑΜ ΥΠΝΟCAC ΕΥΑ ΕΞΙΛΘΕΝ ΕΚ ΤΙC ΠΛΕΥΒΡΑ ΑΥΤΟΥ, soit : Ἄδαμ ὑπνώσαντος Εὔα ἐξῆλθεν ἐκ τῆς πλεύρας αὐτοῦ. Peut-être à ce sujet correspondait la création de l'homme.

Sur les côtés : face latérale longue : Adam et Ève devant un arbrisseau composé d'une tige et de trois feuilles; Ève à côté d'un arbre, sur lequel est enroulé le serpent; Adam devant un arbrisseau; le Christ parlant; Ève donnant des signes de désolation; — face latérale courte : un ange; Adam et Ève quittant



4237. — Adam et Ève. Fond de coupe
D'après Garrucci, *Vetri ornati*, pl. II, n. 2.

le paradis; — deuxième face latérale longue : Ève assise et se lamentant; Adam assis et se lamentant; Adam, armé d'une houe, travaille; Adam, une serpe à la main, coupe le blé; Adam rentre sa moisson sur ses épaules; — seconde face latérale courte : Ève au travail; Adam devenu forgeron; entre eux, un petit personnage assis : Ο ΠΛΟΥΤΟC.

72. Coffret ayant appartenu à M. Béthune, exposé en 1882 à l'*Evan exhibition* de South Kensington. Ouvrage de technique très inférieure au coffret précédent, duquel il procède certainement : Adam et Ève en pleurs, Adam et Ève au travail.

73. Coffret ayant appartenu à M. E. Irroy, de Reims, exposé en 1892-1893 à l'*Exposicion historico-Europea* de Madrid. Très différent (pour la seule face connue) des deux précédents. Adam et Ève, entièrement nus et sans souci de cacher leur sexe, sont chacun parmi les arbustes. Entre eux, un palmier. — H. Græven, *Adamo ed Eva sui cofanetti d'avorio bizantini*, dans *L'arte*, 1899, t. II, p. 297-315, fig. 1-9 *a*, décrit et figure les principales faces des trois coffrets susdits.

74. Ivoire du musée Olivieri à Pesaro. Adam et Ève expulsés du paradis par l'ange. — H. Græven, dans *L'arte*, 1899, t. II, p. 313, fig. 16; *Dictionn.*, t. I, col. 511, fig. 98, au mot Adam.

V. Verres. — **75.** Fond de coupe, à la bibliothèque du Vatican : DIG(*nitas ami*)CORVM PIE *(zeses)* (fig. 4237). — Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, t. I, p. 200; Buonarotti, *Osservazioni sui vetri*, pl. I; L. Perret, t. IV, pl. XXXI; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. II, n. 2; *Storia*, pl. 172, n. 2; Breymann, p. 32, n. 1; Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, 1899, p. 60.

76. Fond de coupe, à Cracovie, musée Czartoryski. — Vopel, p. 9 et 60; Garrucci, *Storia*, pl. 172, n. 1; Breymann, p. 33, n. 2.

77. Adam? — Garrucci, pl. 171, n. 6; Vopel, p. 8, p. 60.

78. Adam et Ève, médaillon avec fond bleu, au Musée Britannique. — Garrucci, *Vetri*, pl. II, n. 1; *Storia*, pl. 172, n. 3; Vopel, p. 10, p. 60.

79. Adam. — De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1880, p. 64; Vopel, p. 60.

80. Ève. — Garrucci, *Storia*, pl. 171, n. 7; Vopel, p. 60.

81. Ève entre deux arbres. — Garrucci, *Vetri*, pl. II, n. 4; *Storia*, pl. 172, n. 5; Vopel, p. 10, p. 60.



4238. — Adam et Ève sur une gemme.
D'après O. M. Dalton, *Catalogue of christ. antiq.*, pl. I, n. 42.

82. Serpent. Bibliothèque Vaticane, médaillon à fond bleu. — Garrucci, *Vetri*, pl. II, n. 5; *Storia*, pl. 172, n. 4; Vopel, p. 8, p. 60.

83. Serpent. Bibl. Vatic., médaillon à fond bleu. — Garrucci, *Vetri*, pl. II, n. 6; *Storia*, pl. 172, n. 6; Vopel, p. 10, p. 60.

84. Serpent. Rome, Campo santo tedesco. — Vopel, p. 102.

85. Fragment de fond de coupe, collection privée à Rome. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, pl. III; Breymann, p. 33, n. 3.

86. Fond de coupe. Musée Recupero. — Garrucci, *Vetri*, pl. I, n. 2; *Storia*, pl. 171, n. 2; Breymann, p. 34, n. 4.

87. Fond de coupe, fragment. Musée Kircher. — Garrucci, *Vetri*, pl. I, n. 4; *Storia*, pl. 171, n. 4; Breymann, p. 34, n. 5.

88. Gobelet trouvé à Cologne, conservé au Musée britannique. Adam et Ève de chaque côté de l'arbre sur lequel est enroulé le serpent. Adam détourne la tête pour répondre à un personnage vêtu, Dieu. Moyse. Lazare. IVe ou Ve siècle. — *Bonner Jahrbücher*, 1878, t. LXIV, p. 127, note 4; O. M. Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, p. 131, n. 652.

89. Coupe de Saint-Séverin de Cologne, conservée au Musée Britannique. — O. M. Dalton, p. 126, n. 269, pl. XXX; H. Leclercq, *Manuel*, t. II, fig. 328.

90. Coupe de Podgoritza, ABRAM ET EVAM. — E. Le Blant, *Etude sur les sarcophages d'Arles*, pl. XXXV; *Dictionn.*, t. III, col. 3010, fig. 3336.

91. Coupe d'Homblières. — J. Pilloy, dans *Gazette archéologique*, 1884, pl. XXXII-XXXIII; *Dictionn.*, t. III, col. 3006, fig. 3333.

VI. Gemmes. — **92.** Nicolo de l'ancienne collection Castellani, aujourd'hui au Musée Britannique (fig. 4238). — O. M. Dalton, p. 7, n. 42, pl. I.

93. Sardoine. Adam et Ève agenouillés, nus et suppliants devant deux personnages, dont l'un vêtu. — Garrucci, *Storia*, pl. 492, n. 16; H. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 373, fig. 275.

94. Pâte de verre, à Paris, venant de Syrie (Cabinet des médailles). — *Catalogue général*, n. 3474; Garrucci, pl. 479, n. 21.

95. Sardoine, Adam et Ève? — Costadoni, *Raccolta*, 1749, t. XII, p. 246, n. 12; Mamachi, *Origines et antiquitates*, 1751, t. III, pl. II, fig. 6; L. Perret, *Catac.*, t. IV, pl. XVI, n. 5; Garrucci, *Storia*, pl. 477, n. 12; De Rossi, *De christ. monum. ἰχθὺν exhibentibus*; O. Dalton, *Catalogue*, pl. I, ligne 2, n. 26; H. Leclercq, t. II, p. 373, fig. 274.

VII. Manuscrits. — **96.** Paris, Bibl. nat., ms. *lat. 4884*. Début du *Barbarus* de Scaliger. Lettre initiale. Ève et le serpent (fig. 4239). — A. Bauer et J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik*, dans



4239. — Lettre initiale du *Barbarus* de Scaliger. D'après Bauer et Strzygowski, dans *Denkschr. der kaiserlich. Acad. der Wissensch.*, 1906, t. II, p. 133, fig. 1.

Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1906, t. LI, p. 133, fig. 1.

97. Bible de Charles le Gros. — *Dictionn.*, t. I, fig. 101.

98. Manuscrit d'Ashburnam, fol. 6 *a*. — *Dictionn.*, t. I, col. 2971-2973; t. III, fig. 2666, hors texte; col. 874-875, description.

99. Genèse de Vienne. — F. Wickhoff et Hartel, *Die Wiener Genesis*, in-fol., Wien, 1895; H. Leclercq, t. II, p. 605-606.

100. Bible de Cotton. — W. R. Lethaby, *The painted book of Genesis in the British Museum*, dans *The archeological Journal*, 1912, t. XIX, p. 91-92.

VIII. Métal. — **101.** Serrure en argent: Adam et Ève; la résurrection de Lazare : MARTINIANI MANVS VINCAT. — E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 49; F. X. Kraus, *Die altchristl. Inschrift. d. Rheinl.*, 1890, p. 96 sq., n. 190; *Dictionn.*, t. II, col. 3294, fig. 2371; Breymann, p. 98.

102. Médaillon de bronze à scènes bibliques, trouvé au cimetière de Pontien et conservé à la bibliothèque du Vatican. — Buonarotti, *Osservaz.*, p. 1; Perret, t. IV, pl. X, n. 7; Garrucci, pl. 435, n. 6; Breymann, p. 97, n. 4.

103. Fioles de Monza. Adam et Ève au pied de la croix. — *Dictionn.*, t. I, col. 1737, fig. 457-459.

104. Seille de Miannay. — Voir *Dictionn.*, t. II, col. 770, fig. 1506.

IX. Lampes. — **105.** A Thelepte (Afrique). Ève cachant sa nudité avec des feuilles. — *Revue de l'art chrétien*, 1892, p. 133, n. 661.

106. Au musée Kircher. Ève cachant sa nudité. — Séroux d'Agincourt, *Recueil de fragments de sculpture antique en terre cuite*, Paris, 1814, pl. XXIV, n. 2, p. 69; Münter, pl. VIII, n. 30; Garrucci, pl. 475, n. 1; Breymann, p. 91; V. Schultze, *Die altchristlichen Bildwerke des Museo Kircheriano*, n. 85.

107. Autre exemplaire à Paris, Cabinet des médailles. — Garrucci, t. VI, p. 111; Breymann, p. 92.

X. Haut-relief. — **108.** Marbre brisé, haut. 0 m. 58 larg. 0 m. 42, provenance romaine, IVe siècle; vestige du tronc d'un arbre sur lequel un serpent est enroulé, bas du corps d'une femme nue qui applique ses deux mains sur sa nudité, personnage debout drapé, évidemment le Christ entretenant Ève après le péché. — O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*, 1909, t. I, p. 307, n. 1623.

XI. Peintures. — **109**. Chapelle de la nécropole d'El-Khargeh, à Bagaouat. Adam et Ève : ΑΔΑΜ ΖΩΗ. — *Dictionn.*, t. II, col. 44, fig. 1187.

110. Chapelle de la nécropole d'El-Khargeh, à Bagaouat, Adam et Ève nus, debout, la main droite levée, la main gauche cachant leur nudité, ADAM EYA. — *Dictionn.*, t. II, col. 55-56; W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéol. de l'Égypte chrétienne*, 1901, pl. XV.

XII. Terre cuite. — **111**. Carreaux estampés (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2188, fig. 2104); type semblable à celui de Hadjeb el Haïoun, trouvé à Henchir Naja, 30 kil. au sud de Kairouan, légende : en haut, BENENAΛAS, en bas ΘVTΛΛS. — P. Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui, supplément*, p. 280, n. 84, pl. XCVIII, n. 1; n. 85; + EBA, ΑΔΑΜ.

H. Leclercq.

ÉVENTAIL. Voir Flabellum.

ÉVÊQUE. Le mot ἐπίσκοπος avait été employé fréquemment par les Septante lorsqu'il fut accueilli dans la langue du Nouveau Testament. On le rencontre dans Act., XX, 28, et dans Ia Philipp., I, 1, puis encore dans I Tim., III, 2, et Tit., I, 7. Dans Act., I, 20, nous lisons ἐπισκοπὴ au sens de fonction; enfin, dans I Petr., II, 25, le Christ est désigné sous le nom d'ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν..

Le sens qui s'attache à ce terme offre quelque imprécision à ces débuts du christianisme; il est synonyme de celui qu'on donne à πρεσβύτερος, mais cela dure peu et, dès le temps de saint Ignace d'Antioche, l'ἐπίσκοπος a pris un relief qui ne permet plus de le confondre avec personne (voir Épiscopat) [1]. Les synonymes nombreux ne sont que des termes de respect ou de flatterie : *apostolus*, *apostolicus*, *successor apostolorum*, *vir apostolicus*, προεστώς, ἄγγελος, πρόεδρος, προϊστάμενος, *præpositus*, *præsidens*, *primus presbyter*, *princeps populi*, etc. La liste en est longue et elle apprend peu de chose; les seuls titres qui puissent être tenus pour équivalents de *episcopus* sont *pontifex*, *sacerdos* et *antistes*. La transcription *episcopus*, calquée sur le terme grec, existe certainement d'une manière courante dès le IIIe siècle, peut-être auparavant.

L'épigraphie chrétienne nous a conservé un assez grand nombre de monuments sur lesquels on lit le titre d'évêque. C'est d'abord la série de sept, et probablement huit, épitaphes trouvées au cimetière de

[1] Mamachi, *Origines*, l. IV, c. IV, in-4°, Romæ, 1850, t. IV, p. 250 sq.

Calliste. Leur découverte causa une extrême satisfaction mélangée de désagrément. Le vocable de *pape*, devenu usuel pour désigner le chef de l'Église de Rome, n'avait donc pas joui au IIIe siècle de la faveur exclusive qui lui échut depuis. Jean-Baptiste De Rossi jugea prudent de s'excuser de sa trouvaille, car, dit-il, le mot *papa* avait alors une signification de tendresse bien plus que de dignité, on disait *papa meus*, *papa suus*, *papa noster* [1]. En outre, le terme prêtait à l'amphibologie; il existait un pape de Carthage, un pape d'Alexandrie, un pape d'Antioche, au même titre qu'un pape de Rome. Ce dernier n'eût pas soupçonné assurément que le titre d'*episcopus* paraîtrait quelque jour à certains fidèles comme un diminutif et une soustraction faite au respect qui lui est dû. Le titre d'évêque de Rome a eu sa lignée de titulaires assez glorieuse pour que les plus saints et les plus courageux ne se trouvent diminués de le recevoir et de s'en parer. Il faudrait, disait J.-B. De Rossi, fermer les yeux à la lumière pour se persuader que les titres devenus en



4240. — Épitaphe du pape Pontien.
D'après Wilpert, *La cripta dei papi e la capella di S. Cecilia*, 1910, p. 3, fig. 1.

faveur, parce qu'ils énoncent des prétentions au gouvernement universel, peuvent remonter à une si haute antiquité. Qu'on le veuille ou non, qu'on s'en arrange ou non, c'est le titre d'*episcopus* qui est primitif. Nous n'avons pas que les témoins épigraphiques pour nous l'attester. Le catalogue philocalien, dont la première partie fut écrite ou continuée vers le temps d'Anteros, réduit à sa forme la plus primitive, commence ainsi : *Passus est Dominus noster Jesus Christus duobus Geminis consulibus VIII kal. apriles, et post ascensum ejus beatissimus Petrus episcopatum suscepit, ex quo tempore per successionem dispositum quis episcopus, quot annis præfuit*; suit la liste épiscopale depuis saint Pierre jusqu'à Anteros.

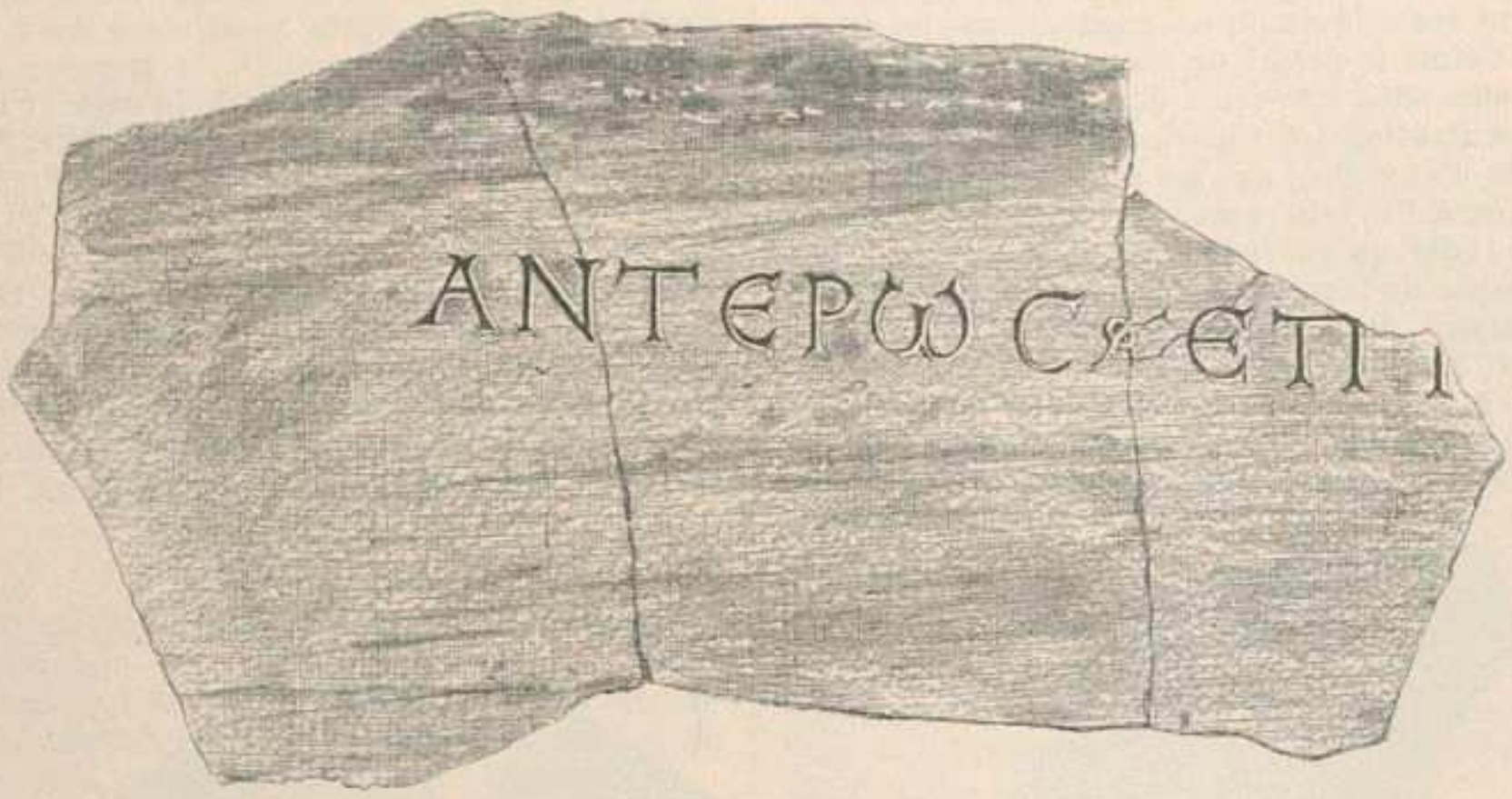
S'il faut admettre une identification, d'ailleurs incertaine, il n'est pas jusqu'à ce titre si bref qui eût été rejeté sur l'épitaphe du premier successeur de Pierre. Une inscription qu'on a pensé pouvoir lui attribuer portait simplement le nom de LINVS sans autre mention [2].

Une première inscription porte le nom de OYPBANOC suivi d'une ponctuation en forme de feuille de lierre et de la partie gauche d'une lettre qu'on a proposé de lire ⊙ ou bien Є; suivant le cas, on complète ainsi : Θεοῦ δούλος ou bien ἐπίσκοπος ou encore ἐν εἰρήνῃ [3]. Un examen attentif et désintéressé de la pierre ne permet d'y voir autre chose que la lettre Є avec son trait transversal. Comme cette inscription a été trouvée dans la crypte papale, il semblerait qu'elle doit être celle du pape Urbain, qui siégea un mois environ et eut Pontien pour successeur, ce qui fait qu'il serait mort en l'an 230. La paléographie de cette inscription ne contredit nullement cette attribution [4] (fig. 1940). Le *Liber pontificalis* nous apprend qu'Urbain fut inhumé *in cymiterio Prætextati via Appia* [5]. On a imaginé de faire deux évêques Urbain, l'un évêque de Rome, l'autre évêque de quelque autre lieu et auquel se rapporterait l'inscription gravée sur un fragment de sarcophage dont il vient d'être question; de cette façon, on peut laisser enterrer le pape au cimetière de Prétextat et posséder néanmoins un évêque du nom d'Urbain au cimetière de Calliste. Cette solution ne laisse pas d'être attrayante, puisqu'elle s'accorde également avec ce que nous lisons dans la *Passio Ceciliæ*, qui fait enterrer ce même pape Urbain *in cœmeterio Prætextati, via Appia, octavo kalendas junias* [6].

Le successeur du pape Urbain fut Pontien, qui occupa le siège pontifical depuis le 21 juillet 230 jusqu'au 28 septembre 235. Exilé pendant la persécution de Maximin et condamné au rude travail des mines, il renonça volontairement à la dignité épiscopale. Il n'est pas un érudit qui l'ignore parmi ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Église; il se trouve néanmoins des théologiens pour soutenir que la dignité de pontife romain est inadmissible; c'est, on le voit, une erreur et un pape du IIIe siècle a pu renoncer au souverain pontificat, tout comme ses successeurs Célestin V, devant la démonstration de son emprisonnement, Grégoire XII, Benoît XIII et Jean XXIII, pour diverses raisons dont le détail n'offre que de lointains rapports avec l'apologétique. Mort en exil, Pontien succomba aux mauvais traitements : *maceratus fustibus*, [7] et fut considéré comme martyr. Son deuxième successeur, Fabien, profita d'une période d'accalmie dans les relations de l'Église avec l'empire pour obtenir le transfert des restes de Sardaigne à Rome : *Quem B. Fabianus adduxit navigio et sepelivit in cymiterio*

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 306-307; cf. p. 200. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 86-87, — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. II, n. 3. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 253. — [5] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 143. — [6] *Vita S. Urbani papæ et martyris*, édit. J. Bosio, p. 34. — [7] *Liber pont.*, édit. Duchesne, t. I, p. 146.

Callisti, via Appia, lisons-nous dans la première édition du *Liber pontificalis*. Lors de la découverte des épitaphes papales par J.-B. De Rossi, celle de Pontien ne se trouva pas; cependant, à en juger d'après celles qu'il remit en lumière, il pouvait avancer sans chance d'erreur que cette épitaphe était fort concise et, rédigée en grec, devait tenir tout entière sur une ligne. Il



4241. Épitaphe d'Antéros. D'après Wilpert, *op. cit.*, p. 17, fig. 11.

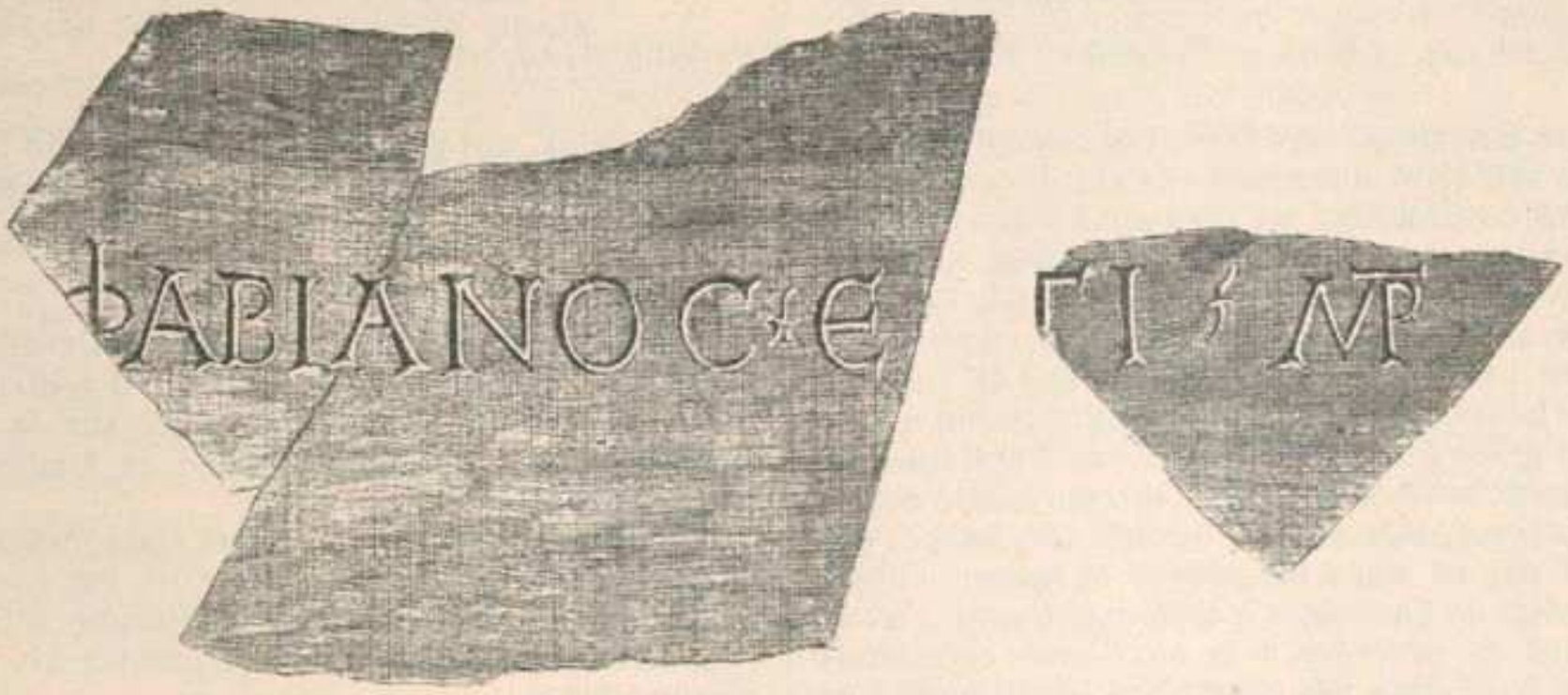
soupçonnait également que Fabien, eu égard aux circonstances, avait dû décerner à son prédécesseur le titre de martyr [1].

Sur la paroi d'entrée de la crypte, on pouvait lire, parmi d'autres graffites, ces mots : ЄN ΘЄΩ ΜΕΤΑ ΠΑΝΤΩΝ τῶν ἐπισκόπων ΠΟΝΤΙΑΝЄ ΖΗCΗC; indication précieuse mais dont l'importance fut bien dépassée par la découverte de l'épitaphe (15 janvier 1909). Pontien, quoique prédécesseur d'Antéros sur le siège de Rome, n'avait reçu la sépulture qu'après ce dernier et ses restes furent déposés dans un *loculus* semblable à celui d'Antéros. L'inscription retrouvée porte la mention (fig. 4240) [2] :

ΠΟΝΤΙΑΝΟC ЄΠΙCK $\overline{\text{MP}}$

L'épitaphe est complète, malgré les cassures de la pierre; on voit au premier coup d'œil que le sigle final a été ajouté après l'achèvement de l'épitaphe; il fut tracé peu profondément, afin de ne pas briser la tablette déjà en place. Ce sigle est l'abrégé du mot μάρτυρ. Les dimensions de la tablette étaient 0 m. 45 sur 0 m. 92.

Le premier pape enterré dans la crypte papale et dont nous possédons l'épitaphe est Antéros, qui occupa le siège de Rome du 21 novembre 235 au 3 janvier 236. La brièveté de ce pontificat a fait supposer qu'il avait été abrégé par le martyre, ce que ne rend guère probable l'expression *dormit*, employée par le Catalogue libérien et qui est réservée aux cas de mort naturelle. En outre, son nom ne se lit pas dans la *Depositio martyrum*. Quoique la cassure de l'inscription abrège évidemment ce qui s'y lisait jadis, il paraît certain que c'est tout au plus des lettres CK et encore on en peut douter. Quoi qu'il en soit, on y lit ceci (fig. 4241) :



4242. — Épitaphe de Fabien. D'après Wilpert, *op. cit.*, p. 18, fig. 12.

ΑΝΤЄΡΩC ᗷ Є ΠΙ

L'évêque Antéros reposait dans un *loculus* de la paroi de la crypte. Les dimensions de ce qui subsiste de la tablette sont 0 m. 54 sur 1 m. 20.

Fabien occupa le siège de Rome du 10 janvier 236 au 20 janvier 250 et mourut victime de la persécution de Dèce. Sa tombe fut, comme celle de ses prédéces-

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 61, 80. — [2] O. Marucchi, *Osservazioni sull' iscrizione del papa Ponziano recentemente scoperta e su quelle degli altri papi del III secolo*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1909, p. 35-50.

seurs, un simple *loculus*, aussi glorieux que les cénotaphes superbes de bronze et de marbre et dont les éloges magnifiques n'égalent pas la grandeur d'une tablette de pierre portant ces mots (fig. 4242) :

ΦABI ANOC Ƀ ЄΠI Ƀ MP

Le *Liber pontificalis* attribue à Fabien *multas fabricas per cymeteria* [1]; nous ne savons pas en quoi consistèrent ces édifices ou ces excavations; on a supposé que c'était le projet de réunir toutes les sépultures papales dans une seule et même crypte; il est de fait que Pontien fut rapproché d'Antéros. Fabien reposa près d'eux, ainsi que ses successeurs (sauf Corneille), jusqu'à Eutychien inclusivement; mais ce n'est là, somme toute, qu'une conjecture. Les dimensions de ce qui subsiste de l'épitaphe sont 0 m. 35 sur 0 m. 82.

La présence du sigle μάρτυρ sur cette épitaphe avait induit J.-B. De Rossi à supposer, d'après la différence des caractères, que l'addition avait été exécutée un certain temps après l'inhumation. Fabien était incontestablement martyr, cependant ce titre acquis par sa mort n'avait pu être tracé sur son épitaphe, de même que son titre d'ἐπίσκοπος. Cela devait tenir à la nécessité de procéder au préalable à la *vindicatio* officielle, sans laquelle le titre, bien qu'acquis, n'était pas conféré et ne pouvait être revendiqué. Le pape Corneille ayant procédé à cette *vindicatio*, on en aurait tracé d'une pointe légère le résultat sur la tablette fermant le *loculus*. Cette ingénieuse explication a reçu le coup de grâce par la découverte de l'épitaphe de Pontien, dont le titre épiscopal est de même accolé du sigle μάρτυρ, légèrement buriné. Or, pour Pontien, mort depuis assez longtemps et faisant l'objet d'un transfert de Sardaigne à Rome, le temps n'avait pas manqué de procéder à la *vindicatio;* cependant le sigle est tracé dans des conditions identiques à ce que nous voyons pour Fabien. Il semble donc qu'il faille admettre que cette mention est postérieure sur les deux épitaphes au pontificat de Fabien.

Corneille gouverna l'Église de Rome depuis le mois de mars 251 jusqu'au mois de juin 253. Il mourut exilé à Centumcellæ (Cività Vecchia) et son corps fut ramené à Rome dans un sarcophage et enseveli dans une niche creusée dans l'hypogée de Lucine. Ce sarcophage eût dispensé de fermer la niche par une tablette de marbre, mais les dimensions considérables de cette niche ne permettaient pas de la laisser ouverte sans une menace pour la solidité de la paroi. Elle mesurait en effet en profondeur 1 m. 50 sur 1 m 20 de hauteur et 1 m. 72 de largeur. On ferma donc la baie par une murette haute de 1 mètre et qui supporta une dalle portant une inscription latine cette fois, et pour la première fois, pour les épitaphes des papes de Rome. D'après ce qui s'est fait pour les autres inscriptions funéraires de ses collègues, on s'attendrait à lire le titre épiscopal à la suite du nom. Cependant, il n'en est pas ainsi. Après avoir tracé deux traits fort déliés pour diriger sa main [2], le graveur a placé le nom du pape au plein milieu de la dalle et au-dessous son titre, de la manière suivante (fig. 3315) [3] :

CORNELIVS
EP

La symétrie semble indiquer que tel fut le premier état de la dalle, mais, soit oubli, soit autre chose, il fallut ajouter le mot MARTYR, non plus par un sigle, mais en entier, et le graveur l'inséra sur le prolongement du mot *Cornelius* et avec le même caractère, en sorte que la symétrie fut bousculée.



4243. — Épitaphe d'Eutychien. D'après Wilpert, *op. cit.*, p. 20, fig. 14.

De Lucius, qui gouverna du 25 juin 253 au 5 mars 254, nous ne possédons qu'un fragment d'épitaphe contenant le nom, sans plus :

ΛOYKIC

il y a tout lieu de croire que ce nom était suivi de ἐπίσκοπος, puisque, après son exil, il rentra à Rome et y mourut. Sa fête est rappelée sur la *Depositio episcoporum*. Les dimensions de ce fragment sont 0 m. 30 sur 0 m. 70.

Nous n'avons rien conservé des épitaphes d'Étienne, de Sixte II, de Denis et de Félix Ier. Par contre, nous possédons en dix fragments l'épitaphe d'Eutychien (fig. 4243), qui gouverna du 4 janvier 275 au 7 décembre 283 :

ЄYTYXIANOC Ƀ ЄΠICK

Les dimensions de ce qui nous reste sont 0 m. 42 sur 0 m. 90.

Du pape Gaius (17 décembre 283 au 22 avril 296), nous possédons l'épitaphe ainsi libellée, mentionnant la κάθεσις ou déposition (fig. 1945) :

ΓAIOY · ЄΠICK
·KAT·
ΠPO ·I· KΔΛ · MAIΩN.

Cette série d'épitaphes est, dans sa concision, un

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 148. — [2] Autres exemples de ces lignes dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXXIX, n. 4, p. 23. — [3] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2970-2975.

témoignage si imposant qu'il ne s'en trouve pas d'autre qui puisse lui être opposé. On cite seulement un petit nombre d'inscriptions romaines concernant des évêques. Une d'elles est en vers et consacrée à la louange d'un évêque nommé Léon, qui fut marié et dans lequel on pense voir le père du pape Damase [1] (voir ce mot). Une autre au cimetière de Calliste, mais mutilée [2]:

EPISCOPVS
REC · NV

Nous avons déjà fait connaître trois inscriptions épiscopales du cimetière de Saint-Alexandre sur la voie Nomentane. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1093, fig. 265; col. 1095, fig. 267; col. 1097.

L'épigraphie grecque d'Orient nous offre un certain nombre de mentions épiscopales, d'où il y a peu de chose à tirer, sinon des compléments aux listes données par Le Quien.

A Esra, en Syrie, sur la porte d'une maison [3]:

ΠΕΤΡΟCΔΙΟΦΙΔΟ
ΕΠΙCΚΟΠΟCΜΑΞΙΜΙ
ΑΝΟΥΠΟΑΕΩCΕ
ΘΑΕΚΕΙΤΑΚ

Πέτρος [Θε]οί[λ]ο[υ] ἐπίσκοπος Μαξιμιανου πό[λ]εως ἐ[ν]θάδε κεῖτα[ι].

A Euménie en Phrygie, vers l'an 200-215, l'inscription du tombeau élevé par Damas, fils de Diotime, à son oncle Métrodore, évêque, et à son père Diotime [4]:

ΔΑΜΑCΔΙΟΤΕΙΜΟΥΚΑ
ΤΕCΚΕΥΑCΕΝΤΟΗΡΩ
ΟΝΤΩΜΗΤΡΩΝΙΜΗ
ΤΡΟΔΩΡΩΕΠΙCΚΟΠ
ΩΚΑΙΤΩΠΑΤΡΙΜΟΥ
ΔΙΟΤΕΙΜΩ ΚΑΙ ΕΑΥΤΩ
ΕΙΤΙC ΔΕ ΕΠΙΧΕΙΡΗCΕΙ
ΘΕΙΝΕ ΕΤΕΡΟΝΤΙ ΝΑΘΗ
CΕΙ ΙC ΤΟΤΑΜΕΙ ΟΝΠΡΟC
ΤΕΙΜΟΥ ΔΗΝΦΕΙ ΚΑΤΑΦΡΟ
ΝΗCΕΙ ΤΟΥΤΟΥ ΕCΤΕ
ΑΥΤΩ ΠΡΟC ΤΟΝ ΖΩΝΤΑ ΘΕΟΝ

Δαμᾶς Διοτείμου κατεσκεύασεν τὸ ἡρῷον τῷ μήτρωνι Μητροδώρῳ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πατρί μου Διοτείμῳ καὶ ἑαυτῷ · εἴ τις δὲ ἐπιχειρήσει θεῖνε ἕτερόν τινα, θήσει ἰς τὸ ταμεῖον προστείμου δην. φ· εἰ καταφρονήσει τούτου, ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν.

« Damas, fils de Diotime construisit le tombeau à son oncle l'évêque Métrodore, à son père Diotime et à lui-même. Si quelqu'un ose y introduire un autre qu'eux, il paiera au fisc une amende de cinq cents deniers. S'il méprise ceci, il aura affaire au Dieu vivant. »

A ces monuments anciens nous ajoutons quelques exemples appartenant à l'époque byzantine.

Route d'Ancyre à Dorylée et Pessinonte, à trois heures à l'ouest du village de Balcoïmji, sur une pierre du pont [5]:

Ε
Ν
ΕΠΙΤΟCΙΩ
ΤΑΤΩΕΠΙ
ΚΟΠΟΥΠΑΥΛΟΥ
ΔΟΞΑ
CΟΙ ΧΡΕ

Ἐ[τελειώθη τὸ ἔργον....
Ἐπὶ το[ῦ ὁ]σιωτάτω ἐπ[ι]σκόπου Παύλου;
δόξα σοι Χρ(ιστ)έ.

Il s'agit de l'évêque d'Ancyre, Paul, qui occupait ce siège pendant la deuxième année du règne de Tibère II, soit 579 après Jésus-Christ.

Sis, dans la petite Arménie [6]:

+ ΕΝΑΡΧΗΗΝΟΛΟΓΟCΚΑΙΟΛΟΓΟCΗΝΘΕΟ
CΤΩΝΘΕΩΝΠΑΝΤΑΔΙΑΥΤΟΥΕΓΕΝΕΤΟ
ΕΤΟΥCΠΕΝΤΟΥΚΑΙΔΕΚΑΤΟΥΦΕΝ
ΔΕΚΤΙΟΝΙΔ+ΘΕΟΥΘΕΛΟΝΤΟC
ΚΑΙΤΟΥΑΓΙΟΥΙΟΑΝΝΟΥCΥΝΕΥ
ΔΟΚΟΥΝΤΟCΕΓΕΤΟΝΤΟΕΡΓΟ
ΝΤΟΥΑΓΙΟΥΙΟΑΝΝΟΥ+ΕΠΙΤΩΝ
ΓΑΛΙΝΟΤΑΤΩΝΚΑΙΘΕΟΦΥΛΑΚΤ
ΩΝΗΜΟΝΒΑCΙΛΕΩΝΜΑΥΡΙΚΙΟΥ
ΚΑΙΘΕΟΔΟCΙΟΥΤΟΥΥΙΟΥΑΥΤΟΥ
ΚΑΙΤΟΥΟCΙΟΤΑΤΩΕΠΙCΚΟΠΟΥΠΕΤΡΩ
ΓΕΟΡΓΙΟCΟΜΕΓΑΛΟΠΡΕΠΕCΤΑΤΟC CΥΝ
ΙΟΑΝΝΑΛΙΟΤΩΥΙΟΑΥΤΟΥΕΠΛΗΡΟCΕΝΤΗΝ
[ΕΥΧΗΝ

+ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν Θεὸς τῶν θεῶν · πάντα διὰ αὐτοῦ ἐγένετο.

Ἔτους πέ(μπ)του καὶ δεκάτου, (ἰ)νδ(ι)κτί(ωνος) ιδ' + Θεοῦ θέλοντος καὶ τοῦ ἁγίου Ἰ(ω)άννου συνευδοκοῦντος ἐγέ(νε)το τὸ ἔργον τοῦ ἁγίου Ἰ(ω)άννου + ἐπὶ τῶν γαλ(η)νοτάτων καὶ θεοφυλάκτων ἡμ(ῶ)ν Βασιλέων Μαυρικίου καὶ Θεοδοσίου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ τοῦ ὁσι(ω)τάτ(ου) ἐπισκόπου Πέτρ(ου), Γε(ώ)ργιος ὁ μεγαλοπρεπέστατος σὺν Ἰο(υβεν)αλί(ῳ) τῷ υἱ(ῷ) αὐτοῦ ἐπλήρωσεν τὴν εὐχήν.

« Le Verbe était dès le commencement, et le Verbe était Dieu des dieux. Toutes choses ont été faites par lui.

« En la quinzième année [du règne de notre empereur] et de l'indiction [courante] la quatorzième : + par la volonté de Dieu et avec le consentement de saint Jean, ont été exécutés les travaux [de l'église] de Saint-Jean; + sous le règne de nos empereurs Maurice et Théodose son fils, et [sous l'épiscopat] de notre très pieux évêque Pierre. Georges le très magnifique, avec Juvénal, son fils, accomplit son vœu. »

La quinzième année du règne de Maurice correspond à l'an 596 de Jésus-Christ, qui est la quatorzième année de la XIX[e] indiction.

A Mylasa une inscription nous parle du « très pieux évêque » ὁσιώτατος ἐπίσκοπος [7]; dans la même localité et dans les ruines d'une église byzantine, en voici une autre [8]:

+ ΕΙCΔΟΞΑΝ S ΤΙΜΗΝΤΘΟ⁺Υ
CΩΤΗΡΟCΗΜΩΝΙ⁺ΥΧ⁺ΥSΤΔ
ΑΓΙΟΥΠΡΩΤΟΜΑΡΤΥΡΟCCΤΕ
ΦΑΝΔΒ⁺ΑCΙΛΙΟCΟΟCΙΩΤSΗΜΩΝ
ΕΠΙCΚ⁺ΟΕΚΘΕΜΕΛΙΩΝΕΚΤΙC⁺Ε
SΔΙΕΚΟCΜΗCΕΝSΕΠΛΗΡΩ
ΘΗΤΟΕΡΓΟΝΜΗΝΘΝΔS
ΔΕΥΤΥΧΕCΤ +

+ Εἰς δόξαν (καὶ) τιμὴν τοῦ θεοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, (καὶ) τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου Βασίλιος ὁ ὁσιώτ(ατος) (καὶ) ἡμῶν ἐπίσκο[πος[ἐκ θεμελίων ἔκτισε (καὶ) διεκόσμησεν·(καὶ) ἐπληρώθη τὸ ἔργον μηνὶ (ἐνάτῳ) [ἰ]νδ[ικτιῶνος] δ', εὐτυχέστ[ατα] +

D'après le style, l'inscription n'est guère antérieure au VI[e] siècle. Les dates, 9[e] mois (mai, juin) et *ind. IV*, ne sont pas suffisantes pour déterminer l'année ni même le siècle. Le signe S équivaut à ΚΑΙ, en outre

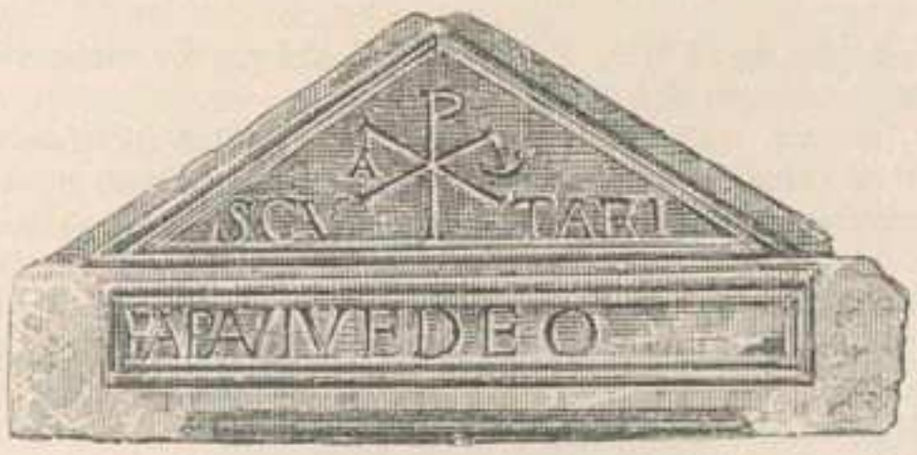
[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 54-56; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 93, 106; O. Marucchi, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1903, p. 60-108. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 48. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9147. — [4] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccl. lit.*, t. I, n. 2789. — [5] W. M. Ramsay, *Inscriptions de la Galatie et du Pont*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, t. VII, p. 22, n. 11. — [6] Néroutsos, *Inscription de Sis en Cilicie*, dans même revue, 1877, t. I, p. 327-330. — [7] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9271. — [8] G. Doublet et G. Deschamps, *Inscriptions de Carie*, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1890, t. XIV, p. 616, n. 16.

il est employé deux fois comme abréviation. D'après la tradition locale, cette petite église serait celle de la patronne de Mylasa, sainte Heni (ou Eusebia), qui vint à Mylasa lorsque Cyrille en était encore évêque et qui fut particulièrement honorée par son successeur, Paul.

Dans l'épigraphie latine nous pouvons citer quelques inscriptions anciennes, telles que celles de *Fl. Latinus episcopus* de Brescia [1], celle de Petronius Dexter de Chiusi [2], celle de Julien de Gaëte [3], celle de *Victor filius episcopi Vicxoris civitatis Ucrensium*, mort à Rome en 404 [4], tandis que les trois précédentes sont encore du IIIe siècle, ainsi que le sarcophage de Cyr, évêque de Pavie [5] :

SVRVS
EPC

En Gaule, une inscription nous apprend qu'il y eut des papes de Vienne: *Domninus papa, in nomine*



4244. — Inscription découverte en 1847 dans la cathédrale du Puy.
D'après E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 572, pl. 75.

Christi pauper episcopus [6], il y en eut également au Puy [7] (fig. 4244).

SCVAPωTARI
PAPA VIVE DEO

Nous aurons plus tard occasion de revenir sur une estampille doliaire de Strasbourg, qui mentionne l'évêque Arbogaste [8], et sur une inscription de Narbonne, où l'évêque se qualifie de *compresbyter* avec le clergé de Marseille [9].

A Arles, l'évêque Hilaire est qualifié [10] :

SACRO
SANCTAE LE
GIS ANTESTIS ☙
HILARIVS

☩ HIC QVIESCIT [*vase*]

Les abréviations sont nombreuses mais n'offrent guère d'énigme insoluble; voici, par exemple, celles que nous rencontrons en Espagne : *episcupus, aeps, aepus, epscopus epscops, epscs, epsus, epcus, epus, epscpus, episcop., epics* [11]. En Espagne on rencontre aussi *antistes* et ses variations : *antis, antestis, antistites*. On pourrait circuler dans toutes les provinces de l'antiquité chrétienne sans recueillir pour ce titre, rien de particulièrement notable. La numismatique et la sigillographie épiscopales sont d'une époque postérieure; quant à la paléographie, elle nous offre aussi dans les chartes mérovingiennes des mentions d'évêques.

Le titre d'*episcopus episcoporum* est donné par Sidoine Apollinaire à son ami l'évêque Loup [12], ce qui semble indiquer que l'attribution qu'en avait faite Tertullien à l'évêque de Rome [13] n'avait pas paru aussi exclusive qu'on pourrait volontiers l'imaginer.

Le titre d'*episcopus Ecclesiæ catholicæ* est revendiqué par les papes de Rome dès le Ve ou le VIe siècle, et nous voyons le pape Vigile s'en parer (537-555), tandis que Symmaque (498-514) et Pélage Ier (555-560) disaient encore : *episcopus Ecclesiæ catholicæ urbis Romæ;* on peut encore noter *episcopus sanctæ catholicæ Ecclesiæ*, au VIe siècle; *episcopus sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ*, que prend le pape Martin Ier (649-655).

Plus inattendu est le terme *episcopa* que nous lisons dans le canon 13e du IIe concile de Tours : *episcopum episcopam non habentem nulla sequatur mulierum* [14]; enfin *episcopissa* appartient seulement au moyen âge, qui invente ce mot pour caractériser une catégorie devenue commune à cette triste époque : les concubines d'évêques [15].

Le titre *antistes* a été usité dans un grand nombre de cultes, qui l'appliquaient à celui qui présidait aux rites [16] : on l'attribuait à un prêtre [17] ou à une *antista* [18]. L'*antistes* pouvait être ingénu, ou affranchi, peut-être s'en est-il trouvé d'esclaves [19]. L'évêque Novatus, de Sétif (Maurétanie Sétifienne) de 403 à 440, qui assista à la conférence de Carthage, en 411, au concile africain de 419, qui reçut une lettre de saint Augustin, a reçu sur son épitaphe le titre d'*antistes* :

HIC IACET ANTIS
TES SCSQVE NOVA
\+ TVS TERDENOS ET VII +
SEDIS QVI MERVIT ANNOS
5 RECESSIT DIE X KAL SEPTB PR CCCCI

A Sulci, en Sardaigne, nous trouvons sur un marbre la transcription d'une mosaïque :

\+ AVLA MICAT VBI CORPVS BEATI SC
ANTHIOCI QVIEBIT IN GLORIA ☪
VIRTVTIS OPVS REPARANTE MINISTRO
PONTIFICIS XPI SIC DECET ESSE DOMVM
5 QVAM PETRVS ANTISTES CVLTVS SPLENDO
RE NOBABIT·MARMORIBVS TITVLIS ☪
NOBILITATE FIDEI DDICATV D·XII K·FEBRV.

J.-B. De Rossi écrivait au sujet de cette inscription : *L'iscrizione credo sia stata in origine nell' abside in lettere di musaico o di pittura imitante il musaico cosi : + aula micat ubi [cinis (?)] corpus[que] beat u m]. Antiochi sci quiebit in gloria [sic splendet] virtutis*

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4846; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 91; *Monum. Eccles. liturg.*, n. 2838. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2548, cf. n. 2587. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 458; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 92; *Monum. Eccles. liturg.*, n. 2841. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 534; *Urgi* en Numidie ou bien *Urci* en Afrique Proconsulaire. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1876, p. 95-106. — [6] E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 405. — [7] *Ibid.*, n. 572, pl. 75, n. 450, pierre, hauteur 0 m. 74, largeur 1 m. 60. — [8] *Ibid.*, n. 350, pl. 39, n. 233 : ARBOASTIS EPS FICET. — [9] *Ibid.*, n. 617, pl. n. 502. — [10] *Ibid.*, n. 515, pl. 69, n. 416, marbre blanc, hauteur 0 m. 28, largeur 0 m. 59. — [11] E. Hübner, *Inscript. Hispaniæ christianæ*, 1871 et 1900, p. 148. — [12] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. VI, c. I. — [13] Tertullien, *De pudicitia*, c. I; P. de Labriolle, *L'indentification de l'episcopus episcoporum*, dans *La crise montaniste*, in 8°, Paris, 1913, p. 453-455. — [14] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, t. I, p. 213. — [15] Mayer, *Dissertatio de episcopissis veteris Ecclesiæ*, Gryphiswaldiæ, 1702. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 788. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1095, 1096, 1114, 1154; t. V, n. 523; t. VI, n. 142, 316, 511, 716, 2256; t. VIII, n. 3304, 9401; t. IX, n. 2632; t. XII, n. 703, 708; t. XIV, n. 57, 58, 59, 70. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 703. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1095, 1114, 1115; t. VI, n. 142, 716, 2256; t. VIII, n. 3304, 9401; t. IX, n. 2632; t. XII, n. 703, 708; t. XIV, n. 57, 58, 59, 70.

opus reparante ministro, etc. *Evidentemente mutila, composta di emistichii dei formolarii delle epigrafi metriche dei musaici, male riusciti, come si faceva circa il secolo VIII e IX ed anche prima. Un falsario non saprebbe inventare questa razza di centoni; di ciascuno degli emistichii potrei citarvi* plus minus *l'autorità originale. Poi fu fatta in marmo la copia mutila e guasta, che anche oggi esiste* [1]. Enfin, E. Le Blant cite avec les plus grands doutes une épitaphe perdue d'Arles [2] :

SANCT*us*
HEROS
SVMMVS AN*tistes*
O.....

H. Leclercq.

EXALTATION DE LA CROIX. Voir *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. III, au mot Croix, col. 3131-3139.

EXCEPTATUM. Ce terme, propre à la liturgie de Milan, a déjà été noté et défini : voir Ambrosien (*Rit*), t. I, col. 1393 [3]; il n'est point une locution vicieuse pour *expectatio*, mais un doublet du substantif verbal *exceptatio*, dérivé, par suite, du fréquentatif *exceptare* (*excipere* : *ex, capere*), l'idée fondamentale restant celle de « recevoir, accepter; » de cet usage, le latin classique et postclassique fournit déjà divers exemples. Il reste à préciser le témoignage des livres milanais.

L'édition « typique » de 1902 introduit [4], après la messe du sixième dimanche d'avent, une rubrique *In feriis de exceptato*, qui vise les jours précédant immédiatement la vigile de Noël. Ce sixième dimanche d'avent n'est lui-même qu'une fête de Notre-Dame. La station est marquée *ad sanctam Mariam*, conformément à l'ancienne tradition [5], et toutes les formules — oraisons, préface, antiennes, lectures (évangile de l'Annonciation : *Missus est*) — se rapportent au mystère de la Vierge mère : *Æquum et salutare...*, dit notamment la préface, *beatæ Mariæ virginis festa celebrare de cujus ventre fructus efloruit...* [6]. A cet égard, il est exact que le dernier dimanche d'avent du rit ambrosien correspond à l'ancienne fête mozarabe du 18 décembre, dénommée postérieurement fête de l'*Expectation* (voir ci-dessous). Mais il faut remarquer que ce dimanche, même dans l'édition de 1902, garde expressément sa qualité de dimanche d'avent, le terme *exceptatum* étant, d'autre part, réservé aux féries qui suivent. La rubrique *de exceptato* prescrit donc une messe propre pour les féries *secunda, tertia* et *quarta* de la dernière semaine avant Noël, simple messe d'avent avec l'évangile de la Visitation (*Exsurgens Maria*) comme seul trait distinctif. Il est prévu ensuite que, « aux autres féries *de exceptato*, » on répétera la messe du dimanche, tout en gardant la péricope *Exsurgens Maria*.

Les recherches d'Ant. M. Ceriani, récemment codifiées par A. Ratti et M. Magistretti, permettent de déterminer approximativement l'arrière-plan du missel milanais [7]. Nous savions déjà que le missel de Bergame [8] ne mentionnait pas l'*Exceptatum*, se contentant d'insérer une suite d'oraisons *de adventu* entre le sixième dimanche et la vigile de Noël [9]. La documentation de Ceriani achève de nous renseigner [10]. Le missel de Biasca, du IXe siècle, est aussi muet que celui de Bergame sur l'*Exceptatum;* ni le nom n'apparaît ni même la messe. Quatre livres cependant donnent la messe, mais un seul, le plus récent, sous le titre qui a prévalu : 1. Trotti *251*, du IXe siècle : *Missa de adventu;* — 2. Lodrino, du Xe siècle : *Missa quotidiana de adventu* [11]; — 3. Métropole, du Xe siècle : *In hebdomada ante natale Domini;* — 4. Val-Travaglia, du XIIe siècle : *Missa de exceptato*. Ceriani conclut avec précaution que cette messe, attestée dès le IXe siècle et formée de textes gélasiens ou grégoriens, est « peut-être » plus ancienne que la rédaction des missels de Bergame et de Biasca, témoins de l'usage authentique. De toute façon, *exceptatum* est une expression médiévale; et l'on voit déjà que celle-ci ne signifie pas autre chose que l'avent, l'avent à sa dernière période.

Ceci se trouve confirmé par l'*Expositio exceptati* de Beroldus, custode de l'Église de Milan, pendant la première moitié du XIIe siècle [12]. Le long développement de Beroldus tend principalement à fixer l'ordre, assez compliqué, de la psalmodie à l'approche de Noël. Ses explications ont semblé si pertinentes que les manuels postérieurs les ont retenues [13]. De ce contexte, il ressort que le terme *exceptatum* était acquis et normal au XIIe siècle, qu'il est dès lors appliqué à l'office de la sixième semaine préparatoire à Noël, c'est-à-dire des derniers jours avant la fête, mais aussi bien restreint à ces mêmes jours, à l'exclusion du dimanche, formellement désigné *festum* (ou *festivitas*) *sanctæ Mariæ*. Mais, si ces féries spéciales ont été mises en évidence par un nom nouveau et caractéristique, il est clair qu'elles le doivent à la même préoccupation qui avait fait attacher le souvenir de la Vierge au dernier dimanche d'avent. Dimanche et féries commémorent ensemble l'incarnation dès avant la nativité.

A. Wilmart.

EXCOMMUNICATION D'ANIMAUX. L'excommunication relève des études de droit canonique, l'excommunication des animaux est un usage étrange qui appartient au moyen âge et ne rentre pas dans la limite chronologique de nos études.

J. P. Hebenstreit, *De pontificiorum remediis adversus locustas per excommunicationem, aquam lustralem et exorcismum*, in-4°, Jenæ, 1693. — J. Desnoyers, *Excommunication des insectes et des autres animaux nuisibles à l'agriculture*, dans *Bulletin du Comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, t. IV, p. 36-54; tiré à part : *Recherches sur la coutume d'exorciser et d'excommunier les insectes et les autres animaux nuisibles à l'agriculture*, in-8°, Paris, 1853. — D'Arbois de Jubainville, *Les excommunications d'animaux*, dans *Revue des questions historiques*, 1868, t. V, p. 275-280.

H. Leclercq.

EXÉCRATION. En traitant des *Amendes dans le droit funéraire* et de l'*Anathème* [14], on a montré que les chrétiens ne croyaient rien de trop redoutable

[1] *Corp. insc. lai.*, t. X, n. 7533. — [2] Trichaud, *Itinéraire des voyageurs dans Arles*, p. 33; *Histoire de la sainte Église d'Arles*, t. I, p. 206; Balthazar, dans *Congrès archéol. de la France*, 1885, p. 496; *Corp. inscr. lat.* t. XII, n. 946; E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 205, n. 205 *b*. — [3] Voir aussi M. Magistretti, *Beroldus*, Milan, 1894 : *Notæ ad ordinem*, p. 193. — [4] *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX, P. M. restitutum*, p. 18. — [5] Deux messes, à vrai dire, sont indiquées dans l'édition typique (de même que dans celle de 1751) : *una de adventu et altera de incarnatione*. Cette distinction à part, les anciens livres, Bergame par exemple, offrent le même assemblage : une première messe *in ecclesia hyemali*, l'autre *ad sanctam Mariam*. — [6] Voir cette préface et, d'ailleurs, toute la même messe dans le sacramentaire de Bergame, éd. Solesmes, 1900, n. 82-86 (section XIV). — [7] *Missale Ambrosianum duplex (proprium de tempore) editt. Puteobonellianæ et Typicæ cum critico commentario continuo*, Milan, 1913. — [8] Transcrit au X-XIe siècle, mais représentant très probablement un exemplaire plus ancien. — [9] Éd. Solesmes, n. 87-102 (section XV). — [10] *Op. cit.*, p. 36 et cf. p. XI. — [11] Mais il faut ajouter que les oraisons suivantes sont annoncées dans ce missel : *Item or. excepta[ti] de adventu;* cf. A. Ebner, *Iter italicum*, 1896, p. 72. — [12] Cf. *Beroldus* (éd. Magistretti), p. 67-74; cf. p. X. — [13] *Ibid.*, p. 67, n. 22; et cf. *Manuale Ambrosianum*, Milan, 1904, p. 45, n. 24. — [14] Reinesius *Syntagma inscriptionum antiq.*, cl. XX, n. 440.

dès qu'il s'agissait d'assurer la paix et le respect du tombeau dans lequel ils reposaient. Reinesius s'en offensait et trouvait ces menaces et ces invectives *pietati et mansuetudini christianæ difformia.* Une inscription rencontrée dans Aringhi et qui destinait le violateur des tombes à une mort violente, point d'inhumation, point de résurrection et la compagnie du traître Judas, l'avait scandalisé; elle n'était cependant pas unique; en voici une autre, trouvée entre la basilique Libérienne et celle de Sainte-Praxède [1]:

LOCVS · SERINI · SVBD · REG
QVEM · COMPARAVIT AB · IS
PECIOSA · ABB A · CON · TV
TA · CONGREGATIONE
SVA · SI · QVIS · AVTEM · LO
CVM · ISTVM · BIOLABE
RIT · PARTEM · ABEAT · C
VM · IVDA · TRADITIOR
EM · DNI · NOSTRI · IHV
XPI · AMEN

Celle-ci, dans le pavement de l'église de Sainte-Marie-in-Cosmedin; il s'agit évidemment d'une vierge consacrée [2]:

S HVNC TITVLVM
IPLAS HANTRA SEP VL
MORA QVE CLAVDVNT
SSE POTES XPI ANCIL
TA NOMI[*ne*] ANNA
ENS VELAM NE SACRO
STRAVIT AT XPM
SEPVLCRVM VIOLARE
ET SIT ALIENVS A REGNO
NSE MARTIO DIE

H. Leclercq.

EXÈDRE. Le sens de ce mot, à l'époque chrétienne, était celui de salle de conversation munie de sièges; un « salon de compagnie », disait-on en France, au XVIII[e] siècle. De pareils salons n'avaient pas un emplacement fixe dans le plan de la maison romaine. Cicéron fait construire une petite exèdre dans sa maison de Tusculum, le long du portique, et compte la décorer de tableaux [3]; il nous apprend qu'on aimait à trouver des divans dans l'exèdre, afin d'y faire tranquillement la sieste [4].

Il est probable, bien que les textes nous fassent ici défaut, qu'il faut aussi appeler exèdre la partie munie de sièges des basiliques, qui était séparée réellement ou théoriquement de la salle hypostyle et qui formait une saillie, le plus souvent circulaire, en dehors de l'édifice; c'est cette exèdre qui donna naissance à l'abside des basiliques chrétiennes et ensuite au chœur muni de stalles pour les prêtres ou dignitaires. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Abside, col. 183-197; t. III, au mot Chœur, col. 1406-1413.

Enfin, on donna le nom d'exèdres à de petits édicules isolés, construits çà et là dans les villes, et qui consistaient essentiellement en un banc de forme circulaire, plus ou moins orné et parfois abrité. Les inscriptions mentionnent souvent la construction d'un exèdre et les fouilles en ont mis plusieurs à découvert. C'est alors une sorte d'hémicycle couvert par une calotte et dont l'ouverture, ornée de pilastres et de fronton, rappelle l'arc triomphal découvrant l'abside des basiliques chrétiennes. Voir *Dictionn.*, au mot Cella, t. II, fig. 2285.

H. Leclercq.

EXEMPTION MONASTIQUE. L'exemption, dans son sens le plus général, est définie par les canonistes : *Privilegium quo certa persona, vel communitas, aut locus jurisdictioni inferioris ordinarii subtrahitur et immediate pendeat a superiori prælato* [5]. L'exemption monastique a pour effet de libérer les moines de la juridiction épiscopale pour les soumettre immédiatement et directement au chef de l'Église. Avec une constance que rien ne put jamais décourager, les moines s'appuyèrent sur le pouvoir royal et sur le pouvoir pontifical, afin de se soustraire au pouvoir épiscopal. L'histoire des conflits aigus et sans cesse renaissants entre évêques et abbés forme un des chapitres les plus originaux de la chicane; nous n'avons pas à la raconter, parce que nous n'avons pas à la rencontrer, sous sa forme absolue au moins, dans la période chronologique de nos études. Ce n'est pas que, de très bonne heure, on n'aperçoive la tendance des monastères les plus prospères à supporter impatiemment la surveillance des évêques, mais en même temps on peut noter dans les diocèses un ferme dessein de ne se laisser pas évincer du droit de juridiction. Ce n'est que peu à peu que des concessions particulières sont obtenues, on pourrait presque dire arrachées à la répugnance de la papauté, qui semble prévoir les abus et les récriminations qui doivent sortir de ces concessions.

L'état le plus primitif des monastères en Occident ne rappelle nullement au VI[e] siècle les majestueuses et omnipotentes abbayes du moyen âge, telles que Cluny, Cîteaux, qui traitent avec les papes de puissance à puissance. Pour nombreuses que soient les troupes monastiques de Bangor ou de Luxeuil, elles se composent, comme Tabennîsi et Athripé, de laïques encore étrangers au sacerdoce, qu'il peut sembler inconcevable de soustraire, parce qu'ils sont particulièrement voués au service de Dieu, à la direction spirituelle et à la surveillance temporelle de leurs évêques. « Ainsi ce n'est qu'avec bien des peines que le moine laïque peut devenir prêtre et qu'il lui fut permis de participer à la *cura animarum;* à la fin du IV[e] siècle, le pape Sirice ne regardera pas comme illicite d'ordonner un moine, mais il ne le conseillera pas [6]. Au siècle suivant, quand tout un parti en Gaule va préconiser l'ascétisme et demander la réforme du clergé et des fidèles par les moines, la papauté elle-même ne se montrera pas favorable à ces tendances rigoristes. Le pape Zozime (417-418) fera, de Patrocle d'Arles, un ambitieux, son vicaire dans les Gaules, et quand Honorat, le fondateur de Lérins, lui succédera, le pape Célestin (422-432) s'efforcera de limiter l'étendue de sa juridiction et, dans sa lettre *Cuperemus quidem*, du 25 juillet 428 [7], se fera l'écho des accusations les plus malveillantes contre ce réformateur, qui, pour tout crime, fait de Lérins une pépinière d'évêques et conserve le costume monacal. A Honorat, mort en janvier 429, succédera Hilaire de Lérins. Plus rigide encore que son prédécesseur, il profitera de ses prérogatives pour donner comme évêque, à Lyon, Eucher; à Genève, Salonius; à Troyes, Loup. Ni Célestin, ni Sixte III, ni Léon le Grand n'oseront tout d'abord le réprimander, et ce sera l'affaire de Célidonius qui causera sa perte. A sa mort, le 4 mai 449, Ravennius, nouveau Patrocle, va lui succéder, et Arles va recouvrer ses faveurs auprès de Rome et son ancienne autorité sur la Gaule.

« Il est curieux de noter combien, à cette époque, la papauté elle-même méprise ces évêques qui habi-

[1] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquar. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 110, n. 272. — [2] *Ibid.*, p. 110, n. 273. — [3] Cicéron, *Ad famil.*, l. VII, ep. XXIII. — [4] Cicéron, *De orat.*, III, 5. — [5] Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, t. I, p. 190, n. 212. — [6] *Cogitantibus nobis*, *P. L.*, t. XIII, col. 1265; F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des canonischen Kirchenrechts*, p. 242, n. 6. — [7] *Ibid.*, p. 242, n. 279.

tent leur cellule, portent le cilice, restent pauvres, se montrent sévères pour autrui, mais encore plus pour eux-mêmes. *Episcopalem morem qui episcopi sunt sequantur*, écrira le pape Célestin. Plus tard, Grégoire Ier (590-604) protège les moines et même fait de sa propre demeure un monastère, mais son successeur Sabinien (604-606), s'empresse de restituer aux clercs ce qu'ils ont perdu. Boniface IV (608-615) est encore un partisan des moines, mais Deusdedit (615-618) restitue aux clercs les emplois que Boniface leur a enlevés [1]. »

Ces alternatives de progrès et de recul s'expliquent sans peine. Avant d'avoir créé le droit, le fait apparaît si inquiétant que sa concession oscille fréquemment entre les moines, qui invoquent le besoin d'échapper à l'altération que d'un diocèse au diocèse voisin subira leur règle aux dépens de leur institut et de leur vocation, et entre les évêques, qu'inquiète la perspective d'une perturbation totale dans les degrés de la hiérarchie et dans la discipline. Cependant, peu à peu, le fait s'insinue, s'affirme, s'impose et se fait tolérer avant même de se faire reconnaître. Ce qui se sollicitait comme une faveur se présente désormais comme un droit. Ces fluctuations dépendent d'un mouvement communiqué par la situation générale de l'Église. L'exemption, sous ses différents aspects, concernant le personnel, le temporel et le spirituel, aboutit à une législation, à un droit d'exception, aux dépens du pouvoir épiscopal. La restriction que celui-ci doit subir résulte en accroissement pour le pouvoir pontifical; ainsi l'exemption a ses destinées associées à celles de l'expansion du Siège romain. Aux heures où celui-ci traverse de pénibles crises et se trouve acculé à des concessions, c'est souvent l'exemption des réguliers qui fait, entre le pape et l'épiscopat, les frais de la réconciliation. Mais c'est principalement au moyen âge, après l'institution et le progrès des ordres mendiants, que leurs prétentions exorbitantes amènent des conflits dont le règlement fait l'objet des débats et des négociations dont le récit n'appartient pas toujours à l'histoire de l'édification et du désintéressement.

Si, primitivement, le monastère n'est qu'une association de quelques laïques préoccupés par-dessus tout le reste d'exercer les conseils de la vie parfaite, cette période embryonnaire fait bientôt place à une organisation imposante autant par l'agglomération d'individus qu'elle régit et administre que par la plénitude de ses prétentions à leur égard. Les monastères gaulois, irlandais ou italiens ne sont pas moins exclusifs les uns que les autres de toute ingérence temporelle, en quoi ils appliquent les principes des monastères égyptiens, palestiniens et cappadociens. Les règles anciennes, commentées par les Vies de saints, montrent le souci dominant de constituer dans l'enceinte du monastère l'ensemble des ressources, des services et des exploitations nécessaires et suffisants à l'entretien des religieux. Suivant divers aspects, la *familia* monastique est modelée, parfois calquée sur la *familia* du domaine rural. Au point de vue du personnel et du temporel, le monastère entend se suffire à lui-même et à lui seul. Saint Benoît, au milieu du VIe siècle, résume dans le chapitre soixante-sixième de la règle l'idéal que se proposent les moines de son temps : *Monasterium autem, si potest fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendinum, hortus, pistrinum, vel artes diversæ, intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras.* Un puits, un moulin, un potager et des officines ou s'emploieront *artifices, si sunt in monasterio et si permiserit abbas*, en sorte que loin, d'avoir à rien tirer du dehors, on pourra écouler à l'extérieur les produits du monastère : *si quid vero ex operibus artificum venumdandum est...* On pourrait rapprocher nombre de textes témoignant que cette conception a généralement prévalu. La Vie de saint Sturm, abbé de Fulda, par l'abbé Eigil (ch. XX), la Vie de saint Geremar, abbé de Flavigny (ch. XXV), la Vie de saint Éloi par saint Ouen de Soligny, la Vie d'Hiltrude de Liessies (ch. III), la Chronique de Corbie d'Hariulf (l. II, ch. VII), etc. Le concile de Mayence, tenu sous le règne de Charlemagne, prescrit dans son canon 20e : *Dignum et necessarium est, ut missi per quæque loca directi simul cum episcopo uniuscujusque diœcesis perspiciant loca monasteriorum canonicorum pariter et monachorum, similiter puellarum, si in apto et congruo loco sint posita, ubi necessarium commodum possit acquiri, quod ad utilitatem pertinet monasterii.* La règle du Maître (ch. XCV) s'exprime ainsi : *Omnia necessaria intus intra regias esse oportet, id est, furnum, macinæ, refrigerium, hortus et omnia necessaria, ut non sit frequens occasio, propter quam fratres mulloties foras egressi, sæcularibus mixti, forte a religiosorum oculis visi, ad damnationem potius nostram ab eis pro angelis adoremur et* benedicite *nobis non meritis indigne dicatur.* L'exemple venait de la terre classique du cénobitisme, et Rufin, dans ses *Vitæ patrum*, l. II, ch. XVII, avait contribué à le faire connaître et à le recommander : *Vidimus et apud Thebaïdam etiam Isidori nominatissimum monasterium, amplissimis spatiis circumseptum, muroque circumdatum, in quo habitantibus viris larga præbebantur habitacula. Intrinsecus putei plures, horti irrigui, omnium quoque pomorum arborumque paradisi et quæcumque necessaria usibus erant, sufficienter, imo et abundanter provisa; ob hoc ut nulli monachorum habitantium intrinsecus necessitas ulla fieret exeundi foras ad aliquid requirendum.*

Outre les garanties de prospérité assurées au monastère par une main-d'œuvre gratuite et une existence mortifiée, la réputation de vertu de ceux qui l'habitent, les dons surnaturels, imaginaires ou réels, que les peuples leur attribuent, les reliques des saints qu'on sait en leur possession, sont autant de titres à la générosité des fidèles et à la munificence des grands. Pour quelques monastères qui périclitent, se transforment ou disparaissent, le plus grand nombre se développent, accroissent leurs biens et leur influence. Ils n'en sont dès lors que moins disposés à laisser les étrangers s'enquérir de leur administration intérieure. L'avidité des laïques, les exactions des grands deviennent le prétexte à une politique très habilement tracée et obstinément suivie. Il s'agit d'évincer toute intervention judiciaire et civile, afin de se mieux dérober à la convoitise des méchants. Adoptant à l'égard du pouvoir laïque la même méthode qu'ils suivent à l'égard du pouvoir épiscopal, les monastères s'appuient sur le roi contre les grands et contre les *judices publici*. Ils prétendent tenir du roi leur immunité : c'est le nom laïque de l'exemption;

[1] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 312, 315, 317, 319; J. Vendeuvre, *L'exemption de visite monastique. Origines. Concile de Trente. Législation royale*, in-8°, Paris, 1907, p. 13-14; cf. *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1907, p. 237-246. Cf. A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, in-8°, Paris, 1894, p. 271, 272, 280; A. Hüfner, *Das Rechtinstitut der klosterlichen Exemption in der abendlandischen Kirche in seiner Entwicklung bei den männlichen Orden bis zum Ausgang des Mittelalters*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, 1906, t. LXXXVI, p. 302-318, 629-651; 1907, t. LXXXVII, p. 71-86, 270-284, 462-479, 599-636; C. F. Weiss, *Die kirchlichen Exemptionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorianisch-cluniacensischen Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Klosterexemtionen*, in-8°, Basel, 1893; C. Daux, *La protection apostolique au moyen âge*, dans *Revue des questions historiques*, 1902, p. 5-60.

ils traiteront dès lors directement avec lui et comme sa puissance tend à devenir prépondérante, ils lui soumettront les litiges survenus entre eux et leurs contradicteurs. En fait, les *judices publici* voient leurs droits expirer au seuil de la clôture monastique et même sur les terres isolées mais appartenant au monastère; ils n'ont le droit ni d'y rendre la justice, ni d'y percevoir des impôts ou des amendes, ni d'y saisir des fidéjusseurs, ni d'exiger un gîte pour eux et leur suite.

A quoi bon écarter le juge si on doit subir l'ingérence de l'évêque? L'aversion est égale et la politique est la même. Sans doute l'acte le plus grave, l'élection abbatiale, s'accomplit hors de la présence ou de l'influence de l'évêque, mais hors de là il faut compter avec lui, le recevoir, répondre à ses questions, lui énumérer les revenus, spécifier leur emploi. S'il n'a pas le droit de propriété, il a le droit de contrôle et il en use, parfois même il en abuse en imposant ses sujets pour les charges importantes, en exposant ses exigences pécuniaires pour le soutien du diocèse, en favorisant des cupidités, des cabales, des innovations. Dès lors, appuyés sur la papauté, d'une part, et sur la royauté, d'autre part, les abbés travaillent à éloigner du monastère la juridiction de l'évêque, comme ils ont éloigné celle du comte. Parfois cependant les abbés sont prévenus par les évêques eux-mêmes. C'est ce que nous pouvons constater grâce à une charte de privilège accordée en 566 par saint Germain, évêque de Paris, à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (voir DICTIONN., t. III, col. 935-942); mais il est nécessaire d'entrer à ce sujet dans quelques détails.

Avant de porter le vocable sous lequel nous la connaissons aujourd'hui, la basilique portait celui de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent; le roi Childebert y fit préparer son tombeau. Cela fait, il remit l'édifice et la dotation y affectée entre les mains de l'évêque de Paris. Sage précaution, puisque, à la mort du roi, des tentatives furent faites pour détruire sa fondation. On sait, à n'en pouvoir douter, que, pendant au moins un siècle, Saint-Germain-des-Prés eut à souffrir du mauvais vouloir de la cathédrale, et que les églises de Saint-Germain-le-Vieux et de Saint-Germain-l'Auxerrois furent fondées anciennement dans l'intention de contrebalancer le succès que l'abbaye obtint aussitôt après sa fondation. C'est cette hostilité, déjà flagrante dans les derniers temps de la vie du saint évêque, qui le détermine à mettre la nouvelle église dans un état différent de celui où elle avait été jusque-là. Afin de la préserver des conflits, il lui donne la libre disposition de ses biens; il assure aux religieux qui la desservent le droit d'élire leur supérieur, il borne à l'indispensable la juridiction de l'ordinaire à leur égard. Ces dispositions sont bien du temps. Non seulement on les retrouve dans le formulaire de Marculfe (l. I, n. I, II) mais dans vingt chartes authentiques du VII^e^ siècle, notamment celles qui concernent les monastères de Rebais (635), de Saint-Denis (652), de Sainte-Colombe de Sens (659), de Saint-Pierre-le-Vif (659), de Saint-Bertin (662), de Corbie (662), de Notre-Dame de Soissons (666), de Saint-Dié (667), de Saint-Martin de Tours (674), de Grozeau (683), de Montier-en-Der (690), de Notre-Dame-sur-Loire (696), de Flavigny (721), de Murbach (728). En outre, nous savons par le témoignage de Frédegaire et par plusieurs lettres de saint Grégoire que ces dispositions furent appliquées dès le VI^e^ siècle et on remarquera la concession faite par l'évêque, qui ne peut donner que ce qu'il possède.

Les privilèges accordés à Saint-Germain-des-Prés par la charte de 556 et ceux rapportés dans les autres chartes mentionnées ne comportent de près ni de loin ce que, après plusieurs siècles écoulés depuis la rédaction de l'acte, on a prétendu y découvrir, à savoir : une *exemption* soustrayant l'abbaye à la juridiction épiscopale, afin de la soumettre directement au Saint-Siège. Cette imagination d'une abbaye *nullius* au VI^e^ siècle remonte au moins au XII^e^ siècle [1], mais elle n'en vaut guère plus; nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de s'y attarder. Ce dont témoigne historiquement le privilège, ce n'est pas l'hypothèse d'un état futur de sujétion directe à l'égard de Rome, c'est la certitude d'un état antérieur de sujétion absolue à l'égard de l'évêque. Qu'on prenne l'inverse de ce qui est démontré dans le privilège et l'on verra l'église Sainte-Croix-Saint-Vincent placée d'abord dans une situation comparable à celle du mineur en tutelle. L'évêque nommait son abbé, administrait ses biens, disposait du numéraire, du mobilier, des objets de prix, venait officier quand bon lui semblait, s'immisçait comme un véritable supérieur dans la profession des religieux. Il faut appeler *émancipation* et non pas *exemption* l'acte qui, en limitant des pouvoirs si étendus, a donné une existence à part à l'établissement qui en fut l'objet.

Ce qui ressort d'une initiative si grave, c'est non seulement la constatation de l'état antérieur, mais encore la constatation du malaise qu'il entraînait au point d'inspirer une solution tellement radicale, car cette *émancipation* était une grave atteinte aux prétentions épiscopales sur les maisons monastiques. On peut toutefois arguer que la mesure prise n'est que l'exception, car une vingtaine de témoignages est peu de chose eu égard au nombre immense des monastères désireux d'obtenir ce privilège. Si on objecte les chances de destruction, on répond que le grand intérêt permanent des monastères à pouvoir exhiber leur titre d'exemption devait le faire conserver, ou récrire, en sorte que cette vingtaine de témoignages serait simplement la preuve du nombre très restreint des concessions accordées par les évêques. Heureusement nous possédons deux formules de Marculfe relatives à l'exemption. On a défini avec bonheur les « formules » : un privilège impersonnel qui dénote un acte fréquent et d'un usage courant au point de constituer une sorte de loi [2]. De plus, la formule suppose un état antérieur qui, de particulier, devient général et continuera de s'appliquer dans la suite; d'où il suit que les formules de Marculfe, rédigées au VII^e^ siècle, dénotent une situation juridique qui leur est à la fois antérieure et postérieure.

Les deux formules en question [3] ouvrent le recueil de Marculfe et sont respectivement intitulées : I. *De privilegio* et II. *Cessio regis de hoc privilegium*. La première est un privilège épiscopal, la deuxième une confirmation de ce privilège.

I. *DE PRIVILEGIO.— Domino sancto et in Christo venerabile fratri illo abbate vel cunctæ congregatione monastirii illi, in honore beatorum illorum ab ill. in pago illo constructo, ille episcopus. Conpellet nos affectio caritatis vestræ, radio inflammante devino, illa pro vestro quieti providere, quæ nobis maneant ad mercedem, et ea recto tramitæ, inconvulso limite,*

[1] Aux États généraux de 1593, le 15 mars, « ont esté leues les lettres de fondation et exemption de l'abbaïe de Sainct-Germain-des-Prés fondée par Childebert, roy de France, qui avoit signé ce titre et exemption signée de sainct Germain, evesque de Paris, et plusieurs autres evesques, et tout ce affin de montrer l'antiquité des exemptions requises tant par les chapitres que convers. » Procès-verbaux des États généraux de 1593, dans A. Bernard, *Documents inédits sur l'histoire de France*, p. 403. — [2] J. Vendeuvre, *op. cit.*, p. 22. — [3] K. Zeumer, *Formulæ merovingici et karolini ævi*, dans *Monumenta Germaniae historica; Leges*, t. V, p. 39 et 41.

terminari, que perennem deinceps, propiciante Domino, obteneant firmitatem; quia non minor a Domino retributio speratur futura pro succiduis contemplante temporibus quam ad presens munera pauperibus offerentem. Et ne nobis aliquis detrahendo æstimet, in id nova decernere carmina, dum ab antiquitus juxta constitutionem pontificum per regale sanctionem monasteria sanctorum Lyrinensis, Agaunensis, Lossoviensis vel modo innumerabilia per omne regnum Francorum sub libertatis privilegium videntur consistere. Sed pro reverentia sanctorum, meorumque omnium fratrum inplendo jussa, custodiendo precepta, obœdientiam propalabo. Quid vero vos vel successores vestri, Sancto suadenti Spiritu, deinceps custodiatis, immo sanctæ illæ ecclesiæ episcopus debeat adimplere, huic pagine crededimus inserendo; hoc est, ut de vestra congregatione, qui in vestro monastirio sancta debeat baiolare officia, quem abba cum omne congregatione poposcerit, a nobis vel a successoribus nostris sacros percipiat grados, nullum pro ipsorum honorem premium perceptorum. Altare in ipso monastirio predictus episcopus benedicat et sanctam crismam annis singulis, si voluerint postolare, pro reverentia loci sine pretium concedat, et juxta dispensatione divina cum abba de ipso monastirio a Domino migraverit, quem unianimiter omnis congregatio illa monachorum ex semetipsis optime regola conpertum et vitæ meretis congruentem elegerint, sine premium memorate urbis episcopus ipse promoveat abbatem. Nullam pænetus aliam potestatem in ipso monastirio, neque in rebus, neque in ordinandis personis, neque in villabus ibidem jam conlatis aut deinceps regio munere aut privatorum conlaturas, vel in reliqua substantia monasterii, nos successoresque nostri episcopi aut archidiaconi seu citeri ordinatores aut qualibet alia persona predictæ civitatis habere non presumat, aut quodcumque de eodem monasterio sicut de parociis aut citeris monasteriis muneris causa audeat sperare aut aufferre nec de hoc, quod ad Deum timentibus hominebus transmissum aut in altario offertum fuerit, aut sacris voluminebus vel quibuscumque speciebus, quod ad ornatum divini cultus pertinet, ad presens conlata vel deinceps conlatura fuerint, aufferre non presumat; et nisi rogitus a congregationem illa vel abbati pro oratione lucranda nulli nostrum liceat monasterii adire secreta aut finium ingredi septa; et si ab eis illuc pontifex postolatus pro lucranda orationem vel eorum utilitatem accesserit, celebratu ac peractu divino misterio, simplicem ac subriam benediccionem perceptam, absque ullo requæsitu dono studeat habere regressum, ut quatinus monachi, qui solitarii noncupantur, de perfecta quieti valeant, duci Domino, per tempora exultare et sub sancta regula viventes et beatorum patrum vita sectantes pro statu ecclesiæ et salutæ regis vel patriæ valeant plenius Dominum exorare, et si aliquid ipsi monachi de eorum relegione tepidi aut an secus egerint, secundum eorum regulam ab eorum abbate, si prevalet, corregantur; sin autem, pontifex de ipsa civitate choercire debeat, quia nihil de canonica auctoritate convelletur, quicquid domesticis fidei pro quietem tranquillitatis tribuetur. Si quis autem ex nobis, quod Deus avertat, calliditate commotus aut cupiditate preventus ea, quæ sunt superius conprehensa, temerario spiritu violari presumpserit, a divina ultione prostratus reatu analhemate subjaceat et tribus annis a communione omnium fratrum se noverit alienum, nihilomenus hoc privilegium perpetim maneat incorruptum. Quam constitucionem nostram, ut firmis subsistat vigoribus, et nos et fratres nostri domni episcopi subscriptionem manibus nostris decrevimus roborari.

Actum ibi sub die illo, anno illo.

II. CESSIO REGIS DE HOC PRIVILEGIUM. — *Ille rex viris apostolicis, patribus nostris, necnon et inlustribus viris, illi comite vel omnibus agentibus, presentibus et futuris. Oportit enim clementiæ principali, ut inter ceterorum peticionibus sacerdotibus debeat benignum accomodare auditum, et que pro timore divini nominis postolator, ponatur procul dubio ad effectum, ut fiat in mercedem conjunctio, dum pro quietem servorum Dei congrua inpertitur petitio; quia fides perfecta non dubitat, ad Altissimi gratiam pertinere, quod secundum sacri æloquio precipue a domesticis fidei devota mente inpenditur; quia scriptum est : « Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum. » Ergo dum et ille episcopus, aut abba, aut inluster vir, monasterium in honore illius in pago illo, aut super [sua] proprietatem, aut super fisco, noscitur ædificasse, ubi ad presens illi abba vel turba plurima monachorum adunata esse nuscuntur, ad petitionem illius clementia nostra pro quietem ipsorum servorum Dei preceptionem vigoris nostri placuit propalare; sub quo tranquillitatis ordine, Domino protegente, ipsi monachi juxta relegionis norma perpetim valeant resedere, elegemus ut huic series debeat plenius declarare; quia nihil de canonica institutione convellitur, quicquid a domesticis fidei pro tranquillitatis pacem concedetur; nec nobis aliquis detrahendo æstimet in id nova decernere carmina, dum ab antiquitus juxta constitutionem pontificum per regale sanctionem monasteria sanctorum illorum vel cetera in regno nostro sub libertati priviligium videntur consistere, ita et presens valeat, Deo adjutori constare. Ergo si qua inibi in villabus, mancipiis vel reliquis quibuscumque rebus atque corporibus aut regio munere aut suprascripti illius vel cujuslibet est delegatum, aut deinceps fuerit addetum, juxta quod ab illo pontefice vel celeris domnis episcopis ad prefato monasterio, juxta quod eorum continet privilegium, quem nobis prefatus ille protulit recensendum, sanctitum esse cognovimus; nullus episcoporum, ut diximus, nec presens nec que fuerint successores, seu archidiaconos vel eorum ordinatores vel qualibet persona possit quoque ordine de loco ipso auferre, aut aliquam potestatem sibi in ipso monasterio, preter quod scriptum est, adaptare, vel aliquid quasi per commutationes titulum minuari, aut de ministerii ornamenta vel de offertione in altario inlata abstollere; nec ad ipso monasterio vel cellolas ejus nisi tantum pro lucranda oratione, ipsud si fuerit cum volontate abbatis vel ejus congregatione, absque dispendio eorum, aliter accedere penitus non presumat; quo facilius secundum delegationibus votum vel hujus seriæ auctoritatem ad ipso monastirio absque ullius inquietudine ibidem cuncta proficiant in augmentis; adicientes, ut nulli pænitus judicum vel cujuslibet hominum licentiam sit, de rebus prefati monasterii absque volontate ipsorum servorum Dei in aliquo iniquiter defraudare aut temerario spiritu suis usibus usurpari, nec, quod primitus est, et Dei iram incurrat et nostram offensam vel a fisco gravi damno susteneat. Illud nobis pro integra mercede nostra placuit addendo, ut tam quod ex nostra largitate quam delegatione ipsius vel ceterorum aut cujuslibet ibidem est aut fuerit devoluta possessio, quoque tempore nulla judiciaria potestas, nec presens nec succidia, ad causas audiendo aut aliquid exactandum ibidem non presumat ingredere; sed sub omni emunitate hoc ipse monasterius vel congregatio sua sibimet omnes fretos concessus debeant possidere; et quicquid exinde fiscus noster forsitan de eorum hominebus aut de ingenuis aut servientes in eorum agros commanentes vel undique poterat sperare, ex indulgentia nostra in luminaribus ipsius sancti loci vel stipendia servorum Dei, tam nobis in Dei nomen viventibus quam per tempora succedentibus regibus, pro mercedes compendium debeant cuncta proficere, ut pro æterna salutæ vel felicitate patriæ seu regis constantiam dilectit ipsis monachis inmensam Domini pietatem jugiter inplorare. Quem preceptum decretus nostri, Christo in omnibus suffragantj, ut firmior habeatur*

et perenniter conservetur, subscriptionem manus nostre infra studiemus peragrari.

Ces formules visent le temporel et le spirituel. Pour le temporel, l'émancipation est aussi complète que les moines pouvaient le souhaiter. Désormais, là où intervient la formule, l'évêque se trouve débouté de tout droit de connaître ou d'intervenir relativement aux biens présents et à venir du monastère; celui-ci recevra des dons et gérera les accroissements qui s'ajouteront au fonds, sans avoir à en rendre compte à l'ordinaire. Cette législation s'appliquera non seulement aux monastères fondés à l'avenir, mais à ceux existant dans le diocèse et même à ceux fondés par l'évêque. Celui-ci n'a plus le droit d'administrer les biens par lui-même, ni d'en disposer, ni de regarder l'abbé comme son représentant.

Dès lors, la nomination de l'abbé lui échappe et revient à la communauté, qui y procédera par voie d'élection. Par compensation, il donnera à l'élu la bénédiction abbatiale, laquelle d'ailleurs peut être indéfiniment retardée ou éludée, sans préjudice de l'exercice des droits attachés à la charge. Les ordinations de moines, les consécrations d'autels permettront à l'évêque d'intervenir dans la vie spirituelle, mais il sera possible de surprendre parfois des velléités de la part des abbés de s'affranchir de ces obligations. Ils échoueront d'ailleurs, mais, pour ne pas s'avouer battus, quelques-uns s'imagineront de faire ordonner les sujets par des évêques d'autres diocèses, sauf à rappeler leurs moines ainsi pourvus du sacerdoce. Ces ruses presque toujours divulguées ajouteront aux sujets de friction et de malaise entre le pouvoir épiscopal et l'autorité abbatiale; celle-ci, très attachée à faire sentir son indépendance, se fera une joie d'*inviter* l'évêque à pénétrer dans le monastère et à y exercer en toute pompe les cérémonies du culte. Celles-ci terminées, il n'aura plus qu'à s'éloigner. Cependant l'évêque conserve le droit de visite. Droit en partie illusoire, puisqu'il ne pourra veiller à l'exécution et au maintien des réformes que cette visite aura rendues nécessaires. Il est vrai que la formule prévoit le cas où l'abbé se trouve impuissant à mettre fin aux abus et, dans ce but, recourt à l'évêque.

Dans la première moitié du VII^e^ siècle se passe un fait important. Le 11 juin 628, le pape Honorius I^er^, voulant soustraire le monastère de Bobbio à l'influence des ariens, restés très puissants dans le diocèse de Pavie, l'exempta de toute autorité épiscopale et le rattacha directement au Saint-Siège [1]. C'est l'abbé du monastère qui est censé solliciter le privilège et on peut admettre sans peine qu'il préfère à un évêque local un très haut personnage dont les dérangements sont plus rares, mieux prévus et dont l'autorité permet d'escompter des avantages importants et étendus. A la faveur de ce prestige qui, de plus en plus, s'attache parmi la chrétienté à l'évêque de Rome, l'abbé de Bobbio se dérobe à la surveillance et aux exigences de l'ordinaire.

Le *Liber diurnus*, recueil de la chancellerie pontificale, composé vraisemblablement entre 685 et 751, contient, dans sa XXXII^e^ formule, un texte d'une importance capitale. L'abbé sollicite que le monastère ne soit soumis à aucune juridiction, sauf celle du Siège apostolique : *ut sub jurisdictione sanctæ nostræ, cui Deo auctore deservimus, Ecclesiæ, constitutum, nullius alterius ecclesiæ ditionibus submittatur* (*monasterium*), et le pape fait droit à la requête : *Et ideo omnem cujuslibet ecclesiæ sacerdotem in præfato monasterio ditionem quamlibet habere hac auctoritate præter Sedem apostolicam prohibemus.* Cette formule si nette sera souvent, reproduite sinon textuellement, du moins dans ses décisions. Les privilèges qui rompent tout lien entre les monastères et l'épiscopat se multiplient désormais. « Les monastères nous apparaissent alors comme autant d'îlots épars au milieu des diocèses, ne relevant que du Saint-Siège, et échappant complètement à l'autorité spirituelle des évêques; de même que les chartes de recommandation et de protection nous les ont fait entrevoir dans l'isolement de leur autonomie temporelle, à l'abri de toute action d'un autre pouvoir que celui de Rome [2]. »

Parmi les préoccupations des abbés s'affirme celle de n'avoir pas à subir la messe pontificale des évêques dans l'église du monastère. A l'abbé de Bobbio on donne cette assurance : *...nisi a præposito monasterii fuerit invitatus missarum solemnitate celebrare omnibus prohibemus;* à l'abbé de Fulda :... *nisi ab abbate monasterii fuerit invitatus nec missarum ibidem solemnitatem quispiam præsumat omnino celebrare.* Est-ce le souci de ne pas laisser éclipser le prestige abbatial par le prestige épiscopal sous les yeux des moines eux-mêmes? on l'a soutenu, nous n'avons pas à le rechercher. Une préoccupation certaine de la part des monastères, c'est celle de leur richesse temporelle menacée par les évêques. Ceux-ci ne se font pas toujours une idée très juste du droit de propriété et ne répugnent pas à l'occasion à en procurer la translation entre leurs mains, ne doutant pas qu'ils feront de ces biens meilleur usage que n'en sauraient faire les religieux; ce qui est affaire d'appréciation. Tandis que le monastère se tient en garde contre les subtiles transactions que lui proposent les magistrats, il ne peut toujours se défendre des alléchantes promesses de l'évêque, à qui sa juridiction donne des droits à se faire écouter. Son droit de visite, simple vestige en train de devenir préhistorique, demeure une arme puissante entre les mains de qui sait et de qui veut en faire usage. La visite donne à l'évêque un pied dans le monastère et, aussi longtemps qu'il conserve ce pied, il retient le droit d'intervenir dans les conflits qui éclatent entre supérieurs et religieux, entre moines et laïques; mais, comme il pourrait être tenté d'en abuser, la législation s'ingénie à restreindre ce qu'elle ne veut et ne peut supprimer. Il semble que les monastères soient beaucoup plus alarmés sur les entreprises auxquelles peut donner lieu leur temporel que sur les inconvénients pouvant résulter pour leur spirituel. L'abbé et la hiérarchie monastique veillent jalousement d'ordinaire au maintien des règles et, si le relâchement s'introduit, ils ont en mains les moyens d'y porter remède. Saint Benoît avait prévu le cas où l'abbé serait complice des aberrations de la communauté et remettait à l'évêque soutenu par la partie saine du couvent de réformer les moines déchus. Le cas a pu et dû se produire, mais d'une manière exceptionnelle. Lorsque l'abbé applique la règle du monastère, il se trouve suffisamment pourvu contre les religieux fautifs sans avoir besoin de recourir à l'évêque diocésain. Grégoire de Tours fait mention d'une abbesse qui n'hésite pas à faire dépouiller et fouetter une nonne récalcitrante, l'exécution terminée on jette la malheureuse en prison [3]; les moines ne jouissent pas d'un meilleur traitement, un d'eux est fustigé, incarcéré sept jours et condamné au jeûne, le tout pour lui inculquer l'humilité [4]. Disposant de semblables procédés de coercition, le supérieur monastique n'a guère d'occasions de solliciter l'intervention de l'évêque et non seulement il n'y faut pas voir un abus de pouvoir, puisque les règles anciennes, notamment celle de saint Benoît, accordent largement à l'abbé le recours aux coups, mais encore ce n'est qu'une partie de ses droits et non la plus redoutable. Saint Benoît recourt à l'excom-

[1] Paul Fabre, *Étude sur le Liber censuum*, p. 86. — [2] *Ibid.*, p. 88. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IV, c. XIX. — [4] *Ibid.*, l. IV, c. XXIII, XXXIII.

munication contre ces religieux, et sur ce point encore il agit sans participation de l'évêque. Il est possible que cette excommunication monastique ait comporté des degrés, elle a pu n'être parfois qu'une sorte de mise en quarantaine; d'autres fois, comme dans le cas d'un religieux évadé du monastère et décédé sur ces entrefaites, le retranchement du coupable concerne le lien monastique et peut-être le lien à l'Église. Le pape saint Grégoire Ier relate l'anecdote et n'y fait aucune objection de droit.

Il ne s'en suit pas que l'évêque est évincé du monastère ni débouté du droit de visite, mais, isolément, chaque monastère s'emploie à obtenir l'exemption épiscopale; c'est un point d'honneur. Fulda, Bobbio, Saint-Martin de Tours, Saint-Germain-des-Prés ne sont pas les seuls à en bénéficier, puisque nous lisons dans la formule Ire de Marculfe: *Innumerabilia monasteria per omne regnum Francorum sub libertatis privilegium videntur consistere.* Il est vrai que *innumerabilia* est suffisamment vague pour n'engager à rien, cela veut tout simplement esquiver l'obligation de citer un chiffre, qui nous serait bien plus précieux, par une façon de dire que le cas est fréquent; ce qui ne veut pas dire universel. Chaque exemption doit être concédée séparément; ainsi l'accroc donné au principe est encore manière de le proclamer sauf, en tant que principe. Conciles et capitulaires s'évertuent à en convaincre leurs lecteurs. Le 11 juillet 755, le concile de Vernon s'exprime ainsi: *Unusquisque episcoporum potestatem habeat in sua parochia, tam de clero quam de regularibus vel secularibus, ad corregendum et emendandum secundum ordinem canonicam spiritale, ut sic vivant qualiter Deo placere possint* [1]. Un capitulaire de 802 rappelle aux *missi dominici quomodo abbates vel abbatissæ subjecti sunt episcopis in quorum parochia commanent* [2]; le capitulaire *de examinandis ecclesiasticis*, d'octobre 802: *Monachos per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo* [3].

La visite épiscopale semble se heurter à des résistances qui la rendent parfois inefficace; le même concile de Vernon observe que *ut monasteria tam virorum quam puellarum secundum ordinem regulariter vivunt; et si hoc facere contempserint episcopus in cuius parochia esse videntur hoc emendare debeat* [4]. Le concile ajoute que, si l'évêque ne peut se faire obéir, le métropolitain interviendra et, en cas d'impuissance de ce dernier, l'affaire sera tranchée par le synode. Tandis que l'évêque, visiteur ordinaire, est évincé le plus souvent possible, le métropolitain et le *missus dominicus* sont, en leur qualité de visiteurs extraordinaires, moins faciles à en écarter. Cependant le *missus* n'est pas absolument redoutable, car il arrive souvent qu'un abbé est choisi pour remplir cette fonction. Délégué du pouvoir civil, il aura souvent à évoquer devant ce pouvoir les conflits survenus entre ordinaire et monastère; le capitulaire de 802 le lui rappelle [5]: *Abbates autem et monachi omnismodis volumus et precipimus ut episcopis suis omni humilitate et hobhedientia sint subjecti, sicut canonica constitutione mandat. Et monachi ab episcopo provinciæ ipsius corripiantur, quod si se non emendent, tunc archiepiscopus eos ad sinodum convocat; et si neque sic se correxerint tunc ad nostra presentiam simul cum episcopo suo veniant.*

A côté des *missi*, il faut citer, comme surveillants des monastères, les métropolitains. Évidemment le pouvoir des évêques qui nous est attesté par un si grand nombre de textes demeure constant, cependant nous constatons de fréquentes interventions des métropolitains. Le 11 avril 800, Léon III écrit au clergé et aux fidèles de Bavière, d'obéir à l'archevêque de Salzbourg; il spécifie que *abbates, abbatissæ, monachi vel sanctimoniales regulariter vivant et subjecti episcopis suis existant, quorum consilio et doctrinæ omnino obœdiant*, et il ajoute qu'ils doivent surtout être soumis à l'archevêque: *maxime tamen metropolitano archiepiscopo* [6]. Hincmar de Reims apporte une vigilance infatigable à recommander à ses suffragants la surveillance de tel monastère, la répression de tel abus [7]; il s'ingère dans les actes les plus graves de l'organisation monastique, soit par ses conseils pour l'élection des abbés [8], soit par sa présence aux élections [9]; il demande communication des privilèges [10], enquête sur la conduite des supérieurs [11], prescrit des sévérités à l'égard des inférieurs [12], enfin il se charge de transmettre aux moines les ordres du pape et ceux du roi [13]. Un personnage tel que Hincmar de Reims est du nombre de ceux qui ne se laissent ignorer nulle part où ils passent, impatient qu'il est d'affirmer en toute occasion son autorité. A sa demande, le concile de Verberie confirme les privilèges de Saint-Waast d'Arras, afin que les moines puissent *absque ullius senioris inpedimento ipsas res teneant dominentur atque possideant* [14]. D'ailleurs, si le métropolitain existe de nom à l'époque romaine et sous les Mérovingiens, son action effective est à peine remarquée et notamment son droit de visite paraît avoir été peu exercé [15]. Ce n'est guère qu'à la fin du VIIIe et surtout au IXe siècle, qu'ils ont un pouvoir bien certain et une intervention effective dans les affaires des monastères et des évêques suffragants.

H. Leclercq.

EXIIT DE SÆCULO. Nous avons déjà attiré l'attention sur la formule épigraphique: *exiit de corpore* (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2987-2991): nous pouvons en rapprocher *exiit de sæculo*, que nous lisons sur une inscription d'Afrique. A Thina, une tombe ornée d'une mosaïque. Le chrisme est entouré de deux cercles concentriques en cubes noirs sur fond blanc. Au-dessous, l'inscription en cubes noirs, lettres de 0 m 08 de hauteur [16]:

QVINTILLE D
O NATIANI
LLE HONES
TE FEMINE
VIXIT INPA
CE ANNIS
XXV EXIT DES
ECVLO DIE IIII
KAL IVNIA

Puis quatre lignes de cubes noirs et bleus figurant en relief des briques ou des chevrons.

H. Leclercq.

EXIL. Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot Déportation, col. 659.

Deux inscriptions de Madaure (sud-est de Constantine) mentionnent l'exil de prêtres catholiques [17]:

1° Dalle de calcaire; larg., 0 m. 56; haut., 0 m. 67;

[1] Boretius, *Capitularia reg. francor.*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. I, p. 33. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 214. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 111. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 34. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 94. — [6] *Epistolæ carolini ævi*, t. III, p. 60, dans *Monum. Germ. hist.* — [7] Flodoard, *Historia Ecclesiæ Remensis*, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XIII, p. 409, 600; l. III, c. XXI, p. 517, l. 25; l. III, c. XXIII, p. 530, l. 35. — [8] *Ibid.*, l. III, c. XXV, p. 538, l. 10. — [9] *Ibid.*, l. III, c. XXV, XXVII, p. 538, l. 10; p. 538, l. 20. — [10] *Ibid.*, l. III, c. XXV, p. 538, l. 30. — [11] *Ibid.*, l. III, c. XXV, p. 538, l. 25. — [12] *Ibid.*, l. III, c. XXVIII, p. 553, l. 5. — [13] *Ibid.*, l. III, c. XXV, p. 538, l. 15, 20. — [14] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XVI, col. 566. — [15] E. Lesne, *La hiérarchie épiscopale en Gaule et en Germanie*, in-8°, Paris, 1905, p. 7. — [16] E. Fortier et E. Malahar, *Les fouilles à Thina (Tunisie) en 1908-1909*, dans *Bulletin archéol. du Comité*, 1910, p. 94. — [17] P. Monceaux, *Inscriptions chrétiennes découvertes à Mdaourouch (anc. Madaure)*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1915, p. 34-36.

haut. des lettres, 0 m. 025 à 0 m. 045 (fig. 4245). *Donatianus pr[e]sb[iter] in exilio pro fide catolica hic aput Col[oniam] Mad[aurensem] relegatus, recessit die nonas apriles an[no] VIII K(arthaginis); in pace vixit annis XCVI.*

L'inscription paraît dater des premières années de la domination byzantine. L'ère indiquée, *an[no] VII K[arthaginis]*, serait alors comptée d'après la reprise de Carthage par les Byzantins, en 534, ère dont on a constaté ailleurs l'emploi. Donatianus sera donc mort en 540 de l'ère chrétienne, à l'âge de 96 ans. Il semble vraisemblable que cet exilé fut une victime de la persécution vandale et son âge avancé ne lui



4245. — Inscription de Madaure.
D'après *Comptes rendus de l'acad. des inscr.*, 1915, p. 34.

permit pas ou le détourna de regagner sa résidence quand cette persécution s'apaisa.

2° Dalle de grès, larg., 0 m. 53; haut., 0 m. 53; épaiss., 0 m. 37; haut. des lettres, 0 m. 03 et 0 m. 02 (fig. 4246). *Presuiter Liberatus pro fide catolica in exsilio reces[s]it in pace, et v[i]xit annis LXXV. Depositus est die XVII ka[lendas] iulias.*

Inscription trouvée à côté de la précédente. Les deux compagnons d'exil furent réunis après la mort. L'inscription de Liberatus n'est pas antérieure au milieu du VI^e siècle.

H. Leclercq.

EXONERATOR. Une plaque de marbre trouvée à Rome, près de la basilique de Saint-Laurent, au premier mille de la voie Tiburtine, conservée au musée du Vatican, offre le symbole chrétien de l'ancre, seul indice de la foi du défunt, qui fut *exonerator calcariarius*, quelque chose comme entreposita ire de chaux (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1258-1260)[1] :

D M
SEX · CORNELIO · VITALI
ONI · EXONERATORICA
LCARIARIO · HOMINI · DVL
CISSIMO · COLLEGE · SVI · PR
O SVI · PIETATE · BENE MERE
NTI · FECERVNT · CVRA
M · EGIT · COINIVS

H. Leclercq.

EXORCISME, EXORCISTE. L'usage de l'exorcisme paraît avoir été journalier dans l'Église primitive. Jésus avait souvent chassé les démons du corps des possédés [2] et les Evangiles conservaient le souvenir de sept épisodes particulièrement remarquables [3]. En quittant la terre, le Sauveur déléguait à ses disciples ce pouvoir mystérieux : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons [4]. » Pour s'en rendre maître, toutefois, il faudra, dans certains cas, se préparer par le jeûne et par la prière [5], et cette simple indication nous laisse pressentir les futurs rituels liturgiques. C'est pour ne s'être pas munis de ce supplément d'autorité qu'il arrive à des exorcistes présomptueux ou incompétents telle



4246. — Inscription de Madaure.
D'après *Comptes rendus de l'acad. des inscr.*, 1915, p. 36.

mésaventure cuisante. Deux fils de Scéva entreprirent d'exorciser un démoniaque très dangereux, qui se rebiffa et leur dit : « Je connais Jésus, je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous? » Et il se jeta sur eux, les maîtrisa et les maltraita si fort qu'ils prirent la fuite, nus et blessés [6]. Nous voyons, au contraire, l'apôtre saint Paul expulser le démon du corps d'une jeune fille de Philippes, sur un simple commandement [7].

Si on s'en tient à la littérature patristique, dégagée de tous les courants apocryphes, on peut noter la continuation de ce pouvoir et son extension aux clercs et aux laïques. Tertullien le dit clairement : « Qu'on amène ici, en présence de vos tribunaux, quelqu'un qui soit certainement tourmenté du démon. Sur l'ordre qui lui en sera donné par un chrétien quelconque, cet esprit se proclamera démon en toute vérité, comme

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 2° part., p. 1233, n. 9384. — [2] Matth., IV, 23-24; Marc., I, 32-34, 39; Luc., VII, 21; VIII, 2; XIII, 22. — [3] Démoniaque de Capharnaüm, Marc., I, 21-28; Luc., IV, 31-37; possédé aveugle et muet, Matth., XII, 22-23; Luc., XI, 14; démoniaques de Gérasa, Matth., VIII, 28-34; Marc., V, 1-20; Luc., VIII, 26-39; possédé muet, Matth., IX, 32-34; fille de la Chananéenne, Matth., XV, 21-28; Marc., VII, 21-30; jeune lunatique, Matth., XVII, 14-20; Marc., IX, 13-28; Luc., IX, 37-44; femme courbée, Luc., XIII, 10-17. J. C. Beckman, *De exorcismo*, in-4°, Francofurti, 1689; J. Gerhard, *De exorcismo quatenus in baptismo locum habet*, Jenæ, 1657; C. W. Wiesenfeld, *De exorcismi origine, mutatione, de que hujus ritus peragendi ratione*, in-8°, Marburgi, 1824; J. G. Geret, *De exorcistis et ostiariis*, in-4°, Onoldii, 1747. — [4] Marc., XVI, 17. — [5] Matth., XVII, 19-20. — [6] Act., XIX, 13-16. — [7] Act., XVI, 18.

ailleurs il se déclare faussement Dieu [1]. » Et il ajoute un peu plus loin : « Ils sont soumis aux serviteurs de Dieu et du Christ; à notre contact ou à notre souffle, en rechignant et malgré eux, pour nous obéir, ils sortent des corps humains, et vous-mêmes êtes témoins de leur confusion. » De son côté, Minucius Félix écrit : « La plupart d'entre vous savent que les démons entrent en aveu chaque fois que, par les flammes de la prière et la torture des paroles, ils sont chassés des corps. Saturne lui-même, et Sérapis et Jupiter, et tous les démons objets de vos hommages proclament, vaincus par la douleur, ce qu'ils sont; et assurément, surtout en votre présence, ils ne mentiront pas pour leur propre déshonneur. Quand ils confessent qu'ils sont des démons, croyez au témoignage véridique qu'ils rendent d'eux-mêmes. Adjurés au nom du Dieu unique et véritable, ils commencent malgré eux à trembler dans les corps misérables qu'ils occupent, et alors ou ils en sortent immédiatement, ou ils disparaissent par degrés, selon que la foi du patient y aide et que la grâce du guérisseur est agissante. Ainsi, ils fuient épouvantés la présence de ces chrétiens que, dans vos assemblées publiques, ils maltraitaient [2]. »

Saint Cyprien est plus précis encore : « Rougis de rendre un culte, écrit-il, à ceux dont tu es toi-même le défenseur : rougis de demander protection à ceux dont tu es, toi, le protecteur. Ah! si tu voulais les entendre et les voir, quand, adjurés par nous, fustigés des fouets spirituels, soumis aux tourments des paroles, ils sont expulsés des corps qu'ils possédaient; quand, avec des gémissements et des hurlements de voix humaine, sentant les coups et les flagellations de la puissance divine, ils confessent le jugement futur! Viens et constate la vérité de ce que nous affirmons. Et puisque ce sont là les dieux que tu prétends honorer, crois au moins ceux que tu honores; ou si tu veux t'en rapporter aussi à toi-même, il parlera du dedans de toi, et tu l'entendras, celui qui enserre actuellement ton intérieur, celui qui a jeté sur ton âme la nuit aveugle de l'ignorance. Tu les verras, immobiles et enchaînés devant nous, trembler comme des captifs en notre présence, ceux que tu acceptes et que tu vénères comme des maîtres. Assurément, alors, au moins, tu pourras avoir honte de tes terreurs, quand tu auras vu et entendu tes dieux avouer incontinent, en réponse à nos interrogations, ce qu'ils sont, et ne pouvoir, en dépit de votre présence, dissimuler plus longtemps leurs prestiges et leurs tromperies [3]. »

Origène parle de « ces démons que la plupart des chrétiens expulsent des énergumènes, et cela sans le secours de vaines pratiques magiques et d'incantations par des prières seulement et par de simples adjurations, dont l'homme le moins cultivé est capable. De fait, ce sont des ignorants, le plus souvent, qui font cela [4]. »

Saint Athanase dit que, « par un simple signe de croix, toutes les fourberies des démons sont repoussées [5], » et il blâme l'emploi de phrases élégantes tirées d'autres sources que l'Écriture sainte. « Lorsqu'ils entendent ces formules recherchées, les démons se moquent de ceux qui les emploient. Les paroles des saints, au contraire, ils les redoutent, et ils sont incapables d'y résister. Si quelqu'un veut du bien aux malades, qu'il recoure à ce langage [6]. »

Pseudo-Clément, au m[e]-IV[e] siècle, blâme ceux qui « circulent par les monastères de religieux ou de religieuses, sous prétexte de visite, de lecture de l'Écriture sainte, d'exorcisme ou d'enseignement [7], » et il rappelle qu'il est bon et utile « de visiter ceux qui sont tourmentés des mauvais esprits, pour faire sur eux des prières et conjurations agréables à Dieu [8]. » Lui aussi signale et réprouve l'abus condamné par saint Athanase : « Allons donc, dit-il, trouver le frère ou la sœur malade; visitons-les de la manière qui convient, simplement, par pure charité désintéressée, sans bruit ni bavardage. Qu'après avoir jeûné et prié, on les exorcise, sans formules élégantes et recherchées, mais en agissant comme des hommes qui ont reçu du ciel le charisme des guérisons, avec confiance et en vue de la gloire de Dieu. »

Saint Cyrille de Jérusalem revient fréquemment sur les exorcismes : « Recevez les exorcismes avec dévotion, dit-il. Qu'on vous exorcise ou qu'on souffle sur vous, c'est pour votre bien. Les exorcismes, divins et puisés dans les Écritures, purifient l'âme [9], » et, par souci de convenance, il prescrit que, dans la cérémonie de l'exorcisme, précédant le baptême, les sexes soient séparés [10]; ce qui était en effet nécessaire, puisque l'évêque, récapitulant la cérémonie, s'exprime ainsi : « Dépouillés, vous avez été oints de l'huile exorcisée depuis le sommet de la tête jusqu'à la plante des pieds..., cette huile exorcisée acquiert, par l'invocation de Dieu et par la prière, une telle force que non seulement elle purifie, en les brûlant, les traces des péchés, mais qu'elle met en déroute les invisibles puissances du mal [11]. »

Saint Hilaire : « Un mot retient, punit, chasse ces êtres invisibles et incompréhensibles pour nous [12], » qui poussent des cris de douleur lorsqu'on leur impose les mains.

A ces attestations de caractère oratoire mais que l'autorité de ceux qui les ont données ne permet guère de récuser, nous devons ajouter le témoignage des faits. Le diacre Paulin nous apprend que saint Ambroise de Milan, « dans le temps où il habitait à Florence la maison de Decens, personnage chrétien important, guérit, par de nombreuses prières et par l'imposition des mains, le jeune fils de son hôte que l'esprit impur tourmentait [13]. » Il dit encore : « Dans ces jours, nous avons vu, par son commandement, accompagné de l'imposition des mains, une multitude de personnes délivrées de l'esprit impur [14]. »

Sulpice-Sévère rapporte dans la *Vie de saint Martin* les faits suivants : « Le bienheureux habitait un monastère situé à deux milles de la ville. Or chaque fois qu'il mettait le pied hors de sa cellule pour venir à l'église, vous auriez vu dans toute l'église les énergumènes se mettre à crier et à trembler, comme feraient, devant leur juge, des troupeaux de criminels. C'est au point que les gémissements des démons annonçaient l'arrivée de l'évêque aux clercs, qui n'en avaient pas été informés par ailleurs. J'ai vu, à l'approche de Martin, un démoniaque se soulever et demeurer suspendu en l'air, les bras étendus, de telle sorte que ses pieds ne reposaient pas sur le sol. Quand Martin entreprenait d'exorciser des possédés, il ne touchait personne de ses mains, il n'adressait à personne des mots de reproche, à la différence de la plupart des clercs, qui déversent un torrent de paroles. Une fois

[1] Tertullien, *Apologeticum*, c. XXIII, *P. L.*, t. I, col. 410. Tertullien interdit aux femmes l'exorcisme; cf. P. de Labriolle, *Taceant mulieres in ecclesia*, dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 1911, t. I, p. 106. — [2] Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVII, *P. L.*, t. III, col. 339-340. — [3] S. Cyprien, *Ad Demetrianum*, c. XIV, XV, *P. L.*, t. IV, col. 574-575. — [4] Origène, *Contra Celsum*, l. VI, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 1425-1426. — [5] S. Athanase, *De incarnatione Verbi*, n. XLVII, *P. G.*, t. XXV, col. 180. — [6] S. Athanase, *Epist. ad Marcellinum*, n. 33, *P. G.*, t. XXVII, col. 43-46. — [7] Ps.-Clément, *Epist.*, I, *ad virgines*, c. X, *P. G.*, t. I, col. 401-402. — [8] *Ibid.*, c. XII, *P. G.*, t. I, col. 407-410. — [9] S. Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse*, IX, *P. G.*, t. XXXIII, col. 347-350. — [10] *Catéchèse XIII*, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 773-776. — [11] *Catéchèse XX*, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1079-1080. — [12] S. Hilaire, *In psalm. LXIV*, n. 10, *P. L.*, t. IX, col. 419, — [13] Paulin, *Vita S. Ambrosii*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XIV, col. 36. — [14] *Ibid.*, c. XLIII, *P. L.*, t. XVI, col. 42.

les énergumènes amenés, il ordonnait aux autres de se retirer; puis, les portes fermées, revêtu d'un cilice et couvert de cendre, il priait, étendu par terre au milieu de l'église. Alors vous auriez vu ces malheureux agités de diverses façons : les uns étaient soulevés et suspendus en l'air, les pieds en haut, sans que cependant leurs habits vinssent à retomber sur leur visage et à découvrir leur corps de manière indécente; d'un autre côté, vous en rencontriez qui, inquiets et tourmentés, alors que personne ne les interrogeait, confessaient pourtant leurs crimes. Ils révélaient aussi leurs noms spontanément, celui-ci avouant qu'il était Jupiter, celui-ci Mercure. Finalement vous auriez vu tous les ministres du diable tourmentés avec leur chef [1].»

Ce groupement de textes suffit pour l'attestation de la pratique des exorcismes, mais il nous apprend assez peu de chose sur le formulaire employé. A l'origine, quelques mots seulement, un bref commandement, puis, sous l'influence peut-être du gnosticisme, deux courants très différents; l'un abusant des rites singuliers et des formules énigmatiques, l'autre se réduisant à l'imposition des mains et à des prières un peu diffuses. De tout ce rituel primitif, autant avouer tout de suite que nous ne savons rien de précis. Tout au plus pouvons-nous recueillir des vestiges comme celui que nous trouvons dans le grand papyrus magique de la Bibliothèque nationale, n. *DLXXIV*, contenant un rituel magique et les adjurations pendant les actions magiques. Ce papyrus a été écrit vers l'an 300, mais le texte, qui est évidemment mal copié, doit être beaucoup plus ancien [2]. On remarquera l'invocation au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui est, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer, une caractéristique de l'épigraphie d'Égypte. La formule d'adjuration : « Salut au dieu... » devait être récitée en langue égyptienne. Dans ce passage, tel qu'il a été reconstitué en lettres coptes par E. Révillout et corrigé par W. E. Crum, les dialectes memphitique et sahidique sont mêlés, d'où l'on peut induire que le texte original avait une longue histoire : peut-être a-t-il été transcrit du démotique, dont un même trait d'écriture a été prononcé de façon différente dans les diverses régions du pays. Cet exorcisme semble ainsi devoir être un des plus anciens vestiges de la propagation du christianisme en Égypte :

πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας (·)
λόγος λεγόμενος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ
βάλε ἔμπροσθεν αὐτοῦ κλῶνας ἐλαίας
καὶ ὄπισθεν αὐτοῦ σταθεὶς λέγεις (·)
χαῖρε φνουθι ν Αβρααμ· χαῖρε πνου
τε ν Ἰσακ χαῖρε πνουτε ν Ιακωβ
Ἰησους πι Χρηστος πι αγιος ν πνευμα
ψιηρινφιωθ εθσαρηϊ ν Ισασφε
εθσαχουν ν Ισασφι· ενα Ιαω Σα
βαωθ μαρετετενσομ σωβι σα
βολ ἀπὸ τοῦ δ(ε)ῖ(να) σατετεννουθ παϊ
π ακαθαρτος ν δαιμων πι σαδανας
εθηϊοθφ ἐξορκίζω σε.....

« Voilà une bonne méthode pour chasser les démons : Invocation que l'on prononce au-dessus de sa tête (du possédé), mais mettez devant lui des branches d'olivier et, étant derrière lui, vous dites :

« Salut au Dieu d'Abraham, salut au Dieu d'Isaac, salut au Dieu de Jacob, Jésus-Christ, le saint, l'esprit, fils du Père, au-dessus des sept, au dedans des sept. Apportez Jao Sabaoth, que votre force se moque de cela (hors d'autres) jusqu'à ce que vous ayez chassé ce démon impur Satan qui est sur lui (le possédé). Je vous exorcise...

Pareille formule sentait fort le grimoire et n'était pas faite pour grandir ceux qui en faisaient usage et ceux qui y ajoutaient foi. Les Pères de l'Église se sont aperçus de bonne heure des inconvénients de cette littérature trop abandonnée à l'improvisation personnelle et ont insisté sur le pouvoir du nom de Dieu, qui seul chasse les démons. *Nec invocationibus angelicis facit aliquid*, écrit saint Irénée, *nec incantationibus... sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum perfecit* [3].

Un exorcisme trouvé sur une feuille d'or, à Beyrouth, et qui paraît remonter au IIIe siècle, nous fait connaître une formule intéressante à noter (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1795-1796) :

Ἐξορκίζω σε, ὦ Σατανᾶς, καὶ εὐμενίζω ἵνα μέποτε καταλείπῃς τὸν τόπον σοῦ, ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Θεοῦ ζῶντος.

Autres formules à Reggio, en Calabre, et à Traû, en Dalmatie (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1801-1804, fig. 480). Si curieuses qu'elles soient, ces formules n'offrent cependant pas l'intérêt qui s'attacherait à une composition officielle. Dans ce genre et comme un acheminement nous trouvons ce passage du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques* : Εὔξασθε, οἱ ἐνεργούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, ἐκτενῶς πάντες ὑπὲρ αὐτῶν δεηθῶμεν, ὅπως ὁ φιλάνθρωπος θεὸς διὰ Χριστοῦ ἐπιτιμήσῃ τοῖς ἀκαθάρτοις καὶ πονηροῖς πνεύμασιν καὶ ῥύσηται τοὺς αὐτοῦ ἱκέτας ἀπὸ τῆς τοῦ ἀλλοτρίου καταδυναστειας κ. τ. λ [4]. Mais il semble qu'il ait existé des formulaires, des rituels d'exorcismes bien authentiques dès le temps d'Origène, qui s'exprime assez clairement : *Existimo autem, quoniam non oportet, ut vir, qui vult secundum evangelium vivere, adjuret alterum. Quærel aliquis, si convenit vel dæmones adjurare, et qui respicit ad multos, qui talia facere ausi sunt, dicet non sine ratione fieri hoc. Qui autem aspicit Jesum imperantem dæmonibus, sed etiam potestatem dantem discipulis suis super omnia dæmonia, et ut infirmitates sanarent, dicet, quoniam non est secundum potestatem datam a Salvatore adjurare dæmonia : Judaicum est enim. Hoc etsi aliquando a nostris tale aliquid fiat, simile fit ei, quod a Salomone scriptis adjurationibus solent dæmones adjurari. Sed ipsi, qui utuntur adjurationibus illis, aliquoties nec idoneis constitutis libris utuntur; quibusdam autem et de Hebræo acceptis adjurant dæmonia* [5].

Nous n'avons jusqu'à ce jour aucun moyen de reconstituer ces formulaires primitifs; mais, si on en juge par analogie, on peut soupçonner que les rédacteurs ne se firent pas faute de reprendre les paroles employées par Jésus ou par les apôtres lorsqu'ils chassaient les démons. Tout ce qu'on peut imaginer

[1] Sulpice-Sévère, *Dialog.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XX, col. 215. — [2] C. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, dans *Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie*, 1888, t. XXXVI, p. 27 sq., 51 sq.; C. Wessely, *On the spread of jewish-christian religious ideas among the Egyptians*, dans *The expositor*, t. IV, p. 194 sq.; E. Révillout, dans *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III; A. Erman, dans *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1883, t. XXI; F. L. Griffith, dans même revue, 1900, t. XXXVIII : *The old coptic magical text of Paris*; F. Legge, *A coptic spell of the second century*, dans *Proceedings of the Soc. of bibl. arch.*, mai 1897, p. 183-187; nov. 1897, p. 302; W. E. Crum, *ibid.*, févr. 1898, p. 102; C. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, dans *Patrol. orient.*, 1907, t. IV, p. 183-185, n. 16; Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, 2e part., Introd., p. CLXXXVII, n. 31. — [3] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. II, c. XXXII, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 830. — [4] *Constit. apost.* l. VIII, c. VII, édit. Funk, t. I, p. 480. — [5] Origène, *Comment. in Matth.*, l. XXIII, n. 110, *P. G.*, t. XIII, col. 1757-

en fait de reconstitution est pure conjecture. Les actes apocryphes des apôtres ne s'interdisent pas de prêter de beaux et copieux exorcismes à leurs héros. Il est vraisemblable que ces compositions sont l'ouvrage des rédacteurs, mais l'ancienneté des documents parmi lesquels ils se trouvent insérés nous engage à ne pas les négliger.

Acta Petri et Pauli, c. LXXVII[1] : Ὁρκίζω ὑμᾶς, οἱ ἄγγελοι τοῦ Σατανᾶ οἱ φέροντες αὐτὸν εἰς τὸν ἀέρα πρὸς τὸ ἁπατᾶν τὰς τῶν ἀπίστων καρδίας, τὸν θεὸν τὸν κτίστην τῶν ἁπάντων καὶ κύριον Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, ὃν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα ἀπὸ ταύτης τῆς ὥρας μηκέτι αὐτὸν βαστάξητε, ἀλλ' ἐξεάσατε αὐτόν.

Acta Philippi et acta Thomæ, c. XLIV[2] : Ὦ πονηρία ἀκατάσχετος· ὦ ἀναίδεια τοῦ ἐχθροῦ· ὦ ὁ βάσκανος ὁ μηδέποτε ἠρεμῶν· ὦ ὁ δυσειδὴς ὁ τοῦς εὐειδεῖς ὑποτάσσων· ὦ ὁ πολύμορφος· ὡς ἂν βουληθῇ φαίνεται, ἡ δὲ τούτου οὐσία μεταβληθῆναι οὐ δύναται· ὦ ἀπὸ τοῦ δολίου καὶ ἀπίστου· ὦ τὸ δένδρον τὸ πικρὸν, οὗ οἱ καρποὶ αὐτοῦ ἐοίκασιν· ὦ ἀπὸ τοῦ διαβόλου τοῦ ὑπερμαχοῦντος τῶν ἀλλοτρίων· ὦ ἀπὸ τῆς πλάνης τῆς χρωμένης τῇ ἀναιδείᾳ· ὦ ἀπὸ τῆς πονηρίας τῆς ἑρπούσης ὡς ὄφις καὶ τούτου συγγενοῦς αὐτοῦ ὑπάρχοντος.

Acta Johannis[3] : Ἰωάννης, ὁ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τῷ πυθανίῳ πνεύματι, τῷ οἰκοῦντι ἐν Ἀπολλωνίδῃ τῷ ῥήτορι· παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ πλάσματος τοῦ θεοῦ μου καὶ μηκέτι εἰσελθεῖν ἐν αὐτῷ, ἔξω δὲ τῆς νήσου ταύτης σε κατοικεῖν, μόνον μὴ εἰς ἄνθρωπον, ἀλλ' εἰς τόπους ἀνύδρους· ἐγὼ Ἰωάννης ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπιτάσσω σοι, τῷ πνεύματι τῷ πυθωνίῳ, οὕτως ποιεῖν.

Passio Andreæ[4] : *Tunc beatus Andreas imperavit dæmonibus dicens : Ite in loca arida et infructuosa, nulli penitus homini nocentes neque accessum habentes, ubicumque nomen domini fuerit invocatum, donec accipiatis debitum vobis supplicium ignis æterni.*

La Vie de sainte Euphrasie († 410)[5] rapporte que cette sainte, exorcisant un énergumène, menaça l'esprit en ces termes : *Nam si sumo baculum abbatissæ, flagellabo te. Cæterum resistente dæmone, et exire nolente, sumens Eupraxia abbatissæ baculum, dixit ei : Exi.*

Saint Eugende, de Condat († vers 516) rédige une formule[6] : *In nomine domini Jesu Christi patris et spiritus sancti præcipio tibi per scripturam istam, spiritus gulæ et iræ, fornicationis et amoris, et lunatice et dianatice et meridiane et diurne et nocturne, et omnis spiritus immunde, exi ab homine, qui istam scripturam habet. Per ipsum te adjuro verum Dei vivi filium, exi velociter et cave, ne amplius introeas in eam. Amen.*

Saint Éloi de Noyon († 659?)[7] : *Adjuro te, maligne spiritus, per Deum patrem omnipotentem et per Jesum Christum, filium ejus, et per sanctum spiritum paraclytum ut ipsius virtute fugatus discedas ab hoc vasculo, quem possides captivum.*

Saint Marculfe, abbé († vers 558) : *Domine Jesu Christe regum potentissime, cujus imperio omnis subjacet creatura, qui es vita et salus et pietas et gratuita gratia homo fieri dignatus es, ut nos a dæmonum ditione redimeres, quique discipulis tuis eorumque successoribus potestatem dedisti super serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici, his famulis tuis opem tuæ pietatis impende, quatenus a quibus crudeliter vexantur, effugatis dæmonibus, et eorum, qui creator et redemptor es solus, possessor existas, et ipsi pristinæ sanitati redditi debitas tibi solvant laudes et gratias.*

Les livres liturgiques anciens nous ont conservé des rituels et des formules d'exorcisme. A mesure que la religion étendait ses conquêtes et accroissait le nombre de ses fidèles, l'exorcisme prenait une importance grandissante. Le phénomène des charismes et la pratique de l'exorcisme par ceux qui en étaient favorisés n'avaient pas certainement dépassé la fin du IIIe siècle. Mais avec le IVe siècle et les multitudes qui s'affiliaient à l'Église, on s'avisa que ceux-là devaient être soumis à l'exorcisme qui, sans manifester qu'ils appartenaient à Satan, pourraient lui appartenir. Or c'était, d'après la doctrine chrétienne du péché originel, le cas de tous les enfants et de tous les adultes avant leur baptême. Ils n'étaient pas encore les temples du Saint-Esprit, ils étaient donc les habitacles du démon! Les Pères et les écrits liturgiques ne mettent pas ce point en doute un seul moment. L'étude des documents liturgiques donnerait volontiers à croire que, pendant très longtemps, une distinction fut maintenue néanmoins entre ces catégories très différentes d'exorcisables : les possédés et les non-baptisés. Pour les possédés, la réglementation ne se montre que tardivement et demeure livrée à l'inspiration personnelle jusqu'à une époque qu'il serait bien difficile de fixer avec précision. Pour les catéchumènes, des formules interviennent de bonne heure et sont codifiées de manière à peu près invariable dans les livres liturgiques. Pour Isidore de Séville, énergumènes et catéchumènes sont placés sur le même rang : *Exorcismus autem sermo increpationis est, contra immundum spiritum in energumenis sive catechumenis factus, per quem ab illis diaboli nequissima virtus et inveterata malitia vel violenta incursio expulsa fugetur*[8].

Dans l'Église grecque, les exorcismes contenus dans la liturgie de saint Basile et dans celle de saint Jean Chrysostome sont tout à fait brefs, ce qui n'est pas le mérite le plus ordinaire des liturgies grecques; mais cette sobriété est vite rachetée par l'abondance tôt reparue[9]. Dans l'Église latine nous trouvons toute une moisson de textes[10]. Nous nous bornons à transcrire celui de la liturgie mozarabe. L'*ordo baptismi* contenu dans le *Liber ordinum* du XIe siècle n'est déjà plus un document absolument intact. Ce formulaire demeuré en usage n'a pas cessé de souffrir des retouches, des adaptations. Mais de ce que la rédaction trahit, par endroit, un âge avancé, il ne s'ensuit pas que les formules baptismales soient récentes. Il est à croire, au contraire, que la plupart sont au moins contemporaines de saint Ildefonse, si même elles ne lui sont pas antérieures. On en peut fournir la preuve rigoureuse pour une dizaine d'entre elles.

Dans son *De cognitione baptismi*, saint Ildefonse a décrit en détail les premiers exorcismes auxquels on soumettait les catéchumènes pendant la cérémonie de l'*effetatio*. Il a même pris soin d'en donner les *incipit*, et de mentionner la façon dont on devait les réciter. L'*Ordo baptismi* du *Liber ordinum* débute bien par des exorcismes, mais ceux-ci ne correspondent pas aux indications de saint Ildefonse. Pourtant les exorcismes cités par l'évêque de Tolède se trouvaient à coup sûr dans le rituel primitif, puisqu'il dit à la suite de saint Isidore, qu'il ne fait ici que reproduire : *Exordiantur ii (catechumeni) exorcismis ab his qui exorcistæ dicuntur. Qui tali officio deputati cum ordinantur, sicut canones jubent, accipiunt de manu episcopi* LIBELLUM IN QUO SCRIPTI SUNT EXORCISMI

[1] Édit. Lipsius, p. 211. — [2] Édit. M. Bonnet, p. 161. — [3] Édit. Zahn, p. 63. — [4] Édit. Fabricius, t. II, p. 465. — [5] *Acta sanct.*, 13 mars, t. II, p. 920; *Vitæ Patrum*, l. I, *P. L.*, t. LXXIII, col. 623-642; cf. 635-638; S. Jean Damascène, *Orat.*, III, *de imaginibus*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1417. — [6] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. I, p. 573. — [7] *Vita S. Eligii*, l. II, c. XII, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. IV, p. 701. — [8] S. Isidore, *De eccles. offic.*, c. XXI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814. — [9] J. Goar, *Euchologion*, 1730, p. 275-276. — [10] A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, in-8°, Friburgi, 1909, t. II, p. 586-609, a donné un petit choix de textes qui peut rendre quelques services.

(ch. xxii). De fait, ils y sont. Mais c'est à l'*Ordo celebrandus super eum qui ab spiritu immundo vexatur* qu'il les faut demander. Une rubrique très curieuse de est *Ordo* devait naturellement mettre sur la voie de cette identification: *Præparent se clerici et diacones seu presbyteres in duos choros, SICUT CONSUETUDO EST IN EFFETATIONE in diem Ramos Palmarum.* Après la triple récitation, faite par le diacre, de l'exorcisme baptismal: *Recordare Satanas*, on lit les paroles suivantes, qu'il impossible de ne pas rapprocher du texte d'Ildefonse :

LIBER ORDINUM	DE COGNIT. BAPTISMI
Deinde egreditur episcopus aut sacerdos senior... de intra altare et stat ante chorum... exorcismum recitando hæc tria capitula, faciens crucem contra occidentem. I. Increpet Dominus in te, Satan; et increpet Dominus in te qui elegit Jerusalem. II. Tibi dicitur Satanas, vade retro. III. Vicit leo de tribu Juda, radix David. *Statim tamen cum ille explicuerit, diaconus cum clericis imponit recitando hos exorcismos* : Deprehensæ sunt insidiæ tuæ maledicte damnabilis zabule, nec jam poteris ultra fallere...	*Increpat episcopus voce propria... et hanc ipsam increpationem quam dicit episcopus... propheticis verbis aggreditur dicens : Increpet* Dominus in te, Satan; et increpet Dominus in te qui elegit Jerusalem. *Dehinc secundo dicit* : Tibi dicitur Satanas, vade retro; *ac deinde... tertio proclamat* : Vicit leo ex tribu Juda, radix David. *Ita deinde hic exorcismus a ministris inchoatur* : Deprehensæ sunt insidiæ tuæ.

Ainsi les exorcismes qui servaient autrefois aussi bien pour les catéchumènes que pour les énergumènes ont disparu de l'*Ordo baptismi* du *Liber ordinum*, peut-être ont-ils été laissés de côté au moment où l'*effetatio* a cessé d'être célébrée le dimanche des Rameaux; en tout cas, leur suppression est postérieure à saint Ildefonse.

Ordo celebrandus super eum qui ab spiritu inmundo vexatur.

Inprimis, constituunt virum sive mulierem qui hoc patitur ad partem occidentis, ita ut contra altare faciem teneat. Deinde, preparant se clerici et diacones seu presbiteres in duos choros sicut consuetudo est in effetatione in diem Ramos Palmarum.

Post hec, stans diaconus ante chorum, faciem contra predictum egrotum tenens, et manu crucem faciens, recitat ac decantat clara voce hunc exorcismum.

Recordare [1], Satanas, que tibi maneat pena. Quum videris hominem, quem Deus et Dominus meus ad suam gratiam vocare est, confusus fugias et recedas. Quod si fallaciter gesseris erit tibi ipse Christus in preparato judicio. Deo vivo rationem reddes, et vas signatum non designabis [2]: adjuratus in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, cujus est hoc signum et nomen invictum.

Respondunt in choro hanc antiphonam :

Resistite diabolo et fugiet a vobis. Adpropinquate Deo et adpropinquabit vobis.

Deinde dicit diaconus : Recordare, Satanas.

Respondunt in choro : Resistite diabolo.

Deinde egreditur episcopus, aut sacerdos senior qui interfuerit, de intra altare et stat ante chorum, ubi antea diaconus stetit, exorcismum recitando hec tria capitula, faciens crucem contra occidentem ad jam dictum hominem egrotantem :

I. Increpet Dominus in te, Satan : et increpet Dominus in te, qui elegit Jherusalem.

II. Tibi dicitur, Satanas : Vade retro.

III. Vicit leo de tribu Juda, radix David.

Sic tamen quando hoc episcopus dicit, aut alius sacerdos qui interfuerit, manu crucem facit contra occidentem : et paululum inter capitulum pansetur. Statim tamen cum ille explicuerit, diaconus cum clericis inponit recitando hos exorcismos : suivent trois pages in-quarto, l'exorcisme terminé par une oraison [3].

Parmi ces anciens rituels nous trouvons dans celui



4247. — Ivoire provenant d'une reliure.
D'après *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, pl. 6.

de l'abbaye de Jumièges, conservé à la bibliothèque de Rouen, et qui paraît remonter jusqu'à l'époque de l'abbé Thierry (1014-1028), un grand nombre d'oraisons applicables aux circonstances les plus habituelles de la vie : contre la foudre, pour se faire la barbe, pour bénir les lieux monastiques, les vêtements sacerdotaux et, au milieu de ces prières d'un usage courant, il s'en

[1] Cet exorcisme est entièrement noté en neumes dans le manuscrit, ainsi que les prières qui l'accompagnent, jusqu'à ces mots de la rubrique : *Deinde egreditur episcopus.* — [2] Il faut voir dans ce mot le contraire de *signare*, c'est-à-dire enlever au chrétien le *signum salutis*. Ce mot, pris avec la signification qu'il a ici, est assez rare; on le retrouve plus loin, au cours de l'exorcisme: *Non ultra eos audeas designare.*

Autre emploi dans le Missel de Stowe, édit. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, 1881, p. 207 : *per hoc signum crucis quod tu, diabule, nunquam (audebis) designare.* — [3] M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V^e au XI^e siècle*, in-4, Paris, 1904, dans *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. V, p. 74-80.

trouve une pour l'exorcisme des vases découverts dans les constructions antiques [1] :

Oratio super vasa in loco antiquo reperta.

Omnipotens sempiterne Deus, insere te officiis nostris et hæc (hoc) vascula (...um) arte fabricata (...um) gentilium, sublimitatis tuæ potentia ita emundare digneris, ut, omni immunditia depulsa, sint (sit) fidelibus tuis tempore pacis atque tranquillitatis utenda (...um). Per Christum...

Un manuscrit du fonds Libri conservé à la Laurentienne de Florence (n. *188*), fol. 47-48, renferme des remarques sur les croyances superstitieuses auxquelles donnaient lieu les sujets gravés sur les pierres antiques, et à la suite la prière à réciter pour exorciser ces gemmes précieuses du caractère païen dont elles étaient pénétrées [2].

Les monuments figurés nous offrent quelques représentations d'exorcistes. Le sacramentaire d'Autun (voir *Dict.*, t. I, au mot AUTUN, col. 3204, pl. hors texte), nous montre au fol. 1 v° une peinture représentant les ordres majeurs et les ordres mineurs [3]. Dans le compartiment supérieur, un évêque, un prêtre et un diacre; dans le compartiment inférieur, cinq clercs dont le titre est indiqué par des inscriptions en lettres d'or : *Ostiarius, lector, exorcista, acholitus, subdiaconus.*

Deux plaques d'ivoire conservées au Musée du Louvre nous ont probablement conservé la représentation d'une ordination d'exorciste [4]. Ces deux plaques proviennent d'une reliure [5], mais elles ont pu, à l'origine, faire partie d'une suite de tablettes d'une destination différente. Chaque plaque est divisée en deux compartiments superposés de forme rectangulaire. Sur la première plaque, aucune difficulté d'interprétation; c'est d'abord David dictant ses psaumes, c'est ensuite le même roi les exécutant en compagnie de musiciens dont la Bible nous a conservé les noms. Les sujets représentés sur la deuxième plaque (fig. 4247) semblent, comme sur la tablette précédente, se faire suite. Tous les personnages portent le costume ecclésiastique et on procède dans le compartiment supérieur à l'ordination d'un exorciste, dans le compartiment inférieur à l'ordination d'un lecteur. Le texte du sacramentaire dit grégorien va venir à notre aide. Nous y lisons ceci :

Ordinatio lectoris. — Lector cum ordinatur, faciat de illo verbum episcopus ad plebem, indicans ejus fidem ac vitam atque ingenium; post hæc, spectante plebe, tradat ei codicem de quo lecturus sit, dicens : Accipe et esto verbi Dei relator, etc.

Ordinatio exorcistæ. — Exorcista cum ordinatur accipiat de manu episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo : Accipe et habeto potestatem imponendi manum super energumenum sive baptizatum sive catechumenum [6].

Rien, dans le costume, ne s'oppose à ce que l'on voie un évêque dans le personnage assis, barbu et chauve, tenant un livre dans le compartiment inférieur, remettant un rouleau dans le compartiment supérieur. Ce personnage est revêtu de la chasuble [7]. Les miniatures qui accompagnent certains sacramentaires fournissent un moyen de comparaison. Le pontifical de la bibliothèque de la Minerve, à Rome, pontifical qui date du IX^e^ siècle [8], nous offre les deux mêmes scènes représentées d'une façon presque identique : *Exorcistis tradit episcopus libellum* (fig. 4248).

L'âge de ces tablettes d'ivoire est malaisé à déterminer. Dans la plaque qui concerne David, certains détails de costume dénotent une persistance évidente de l'art et des usages de l'antiquité. Ces observations peuvent être faites avec autant de minutie sur la plaque des deux ordinations : le style du pupitre à écrire et des feuillages qui décorent le siège épiscopal se ressent encore de l'art antique [9]. L'examen du costume ecclésiastique ne peut fournir aucun renseignement précis. On ne peut donc assigner un âge à ces ivoires qu'en se basant sur leur style, c'est dire que cette détermination ne peut être qu'approximative. Plusieurs traits caractéristiques : la fixité étonnante du regard, l'allongement des extrémités, se retrouvent sur des sculptures en ivoire du VI^e^ siècle. Il ne faut pas songer à voir dans ces tablettes un ouvrage carolingien, encore moins un ouvrage mérovingien; quant à déterminer s'il s'agit d'un produit byzantin



4248. — Pontifical de la bibliothèque de la Minerve.
D'après *Gazette archéolog.*, 1884, p. 39.

et de quel atelier il est sorti, il n'en saurait être question.

Dans l'usage primitif, celui qui pratique l'exorcisme est qualifié exorciste; c'est une fonction, ce n'est pas un titre, encore moins une dignité ecclésiastique. Jusque vers le milieu du III^e^ siècle, tout fidèle peut, avec plus ou moins de succès, s'adonner à l'exorcisme. « Qu'on amène une personne certainement tourmentée par le démon, dit Tertullien. Sur l'ordre qui lui en sera intimé par un chrétien quelconque, cet esprit se proclamera démon [10]. » Ailleurs, il admoneste les fidèles : « Le chrétien vendeur d'encens, comment, en passant par les temples païens, conspuera-t-il les autels fumants? Comment leur lancera-t-il un souffle de mépris et s'éloignera, après les avoir alimentés? Avec quelle confiance exorcisera-t-il les clients dont sa boutique se fait la pourvoyeuse? Que s'il réussit, lui, à chasser le démon, qu'il n'en fasse pas honneur à sa foi : ce sera plutôt une faveur facilement obtenue de celui qu'il rassasie quotidiennement [11]. »

[1] A. Le Prévost, *Sur la collection de vases antiques trouvés en mars 1830, à Berthouville, arrondissement de Bernay*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, 1833, t. VI, p. 77. — [2] L. Delisle, *Notice sur des manuscrits du fonds Libri conservés à la Laurentienne*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1886, t. XXXII, p. 48. — [3] L. Delisle, *Le sacramentaire d'Autun*, dans *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 157, pl. 20. — [4] E. Molinier, *Deux plaques d'ivoire au Musée du Louvre*, dans *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 38-42. — [5] *Inventaire du musée royal*, 1816, n. 370, 371; hauteur de chacune des plaques, 0 m. 168; largeur, 0 m. 081. — [6] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 218-219. Le 7^e^ canon du pseudo IV^e^ concile de Carthage s'exprime ainsi : « Quand un exorciste est ordonné, l'évêque, en lui remettant le formulaire écrit, lui dit : *Accipe et commenda memoriæ et habe potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos.* » — [7] Voir *Dictionn.*, t. III, au mot CHASUBLE. — [8] Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art. Peintures*, pl. XXXVII, XXXVIII. — [9] L'encadrement des tablettes, bien que dérivant de l'acanthe antique, ne peut guère nous fournir d'indication, rarement les feuillages sont aussi maigres, aussi bien dans les ivoires byzantins que dans les ivoires fabriqués en Occident. — [10] Tertullien, *Apologeticum*, c. XXIII, *P. L.*, t. I, col. 410. — [11] Tertullien, *De idololatria*, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 794.

On s'explique, dès lors, sans trop de peines, les railleries mordantes de Lucien à l'égard des exorcistes [1], et la défiance que leur porte un autre ennemi des fidèles, le jurisconsulte Ulpien, qui semble les désigner, parmi plusieurs autres, dans une loi du *Digeste* où il distingue, au point de vue du salaire, les véritables médecins de ces vils charlatans, qui prétendent, dit-il, guérir par des imprécations et des charmes : *Medicos fortassis quis accipiet etiam eos, qui alicujus partis corporis, vel certi doloris sanitatem pollicentur; ut puta si auricularius, si fistulæ, vel dentium; non tamen si incantavit, si imprecatus est, si, ut vulgari verbo impostorum utar, exorcizavit. Non sunt ista medicinæ genera, tametsi sint qui hos sibi profuisse cum predicatione adfirment* [2].

C'est en s'appuyant sur ce texte et quelques autres qu'un historien fourvoyé parmi les communautés chrétiennes imagina la possession démoniaque comme une maladie régnante, une folie d'un genre spécial qui régnait dans le monde romain et hellénique vers les premiers siècles de notre ère. Le christianisme l'aurait d'abord envenimée, puis, inquiet de l'extension prise par le mal et des troubles profonds qu'il entraînait,



4249. Inscription à Carthage.
Communiquée par le P. Delattre.

il l'aurait guérie par une suggestion plus merveilleuse que la maladie [3]. On s'étonnera peut-être un jour que de semblables fariboles aient été prises au sérieux, recueillies, commentées comme des oracles. Ainsi lancé, M. Harnack racontait, sans rire, semble-t-il, qu'au moment historique (!) où les évêques et les prêtres, se constituant en hiérarchie fermée, accaparèrent la direction de la communauté, les lecteurs, qui auraient pu être les maîtres (?), se sont vus réduits au rang de fonctionnaires inférieurs. L'exorciste, aussi ancien que le lecteur, fut ravalé comme lui au niveau des ordres nouveau-nés qui ne furent guère qu'une imitation servile des bas offices exercés dans les liturgies païennes [4]. *Es ist wahr nicht!* En réalité, les exorcistes, n'entrèrent dans la hiérarchie ni avant, pendant ou après le moment *historique* — une trouvaille — puisque, vers l'an 250, il n'existait aucune idée de distinction entre clercs et laïques relativement aux exorcistes qui étaient les premiers venus, des incultes, mais enrichis du charisme. S'il fallait ajouter foi à un document longtemps dédaigné, la *Vita Abercii*, mais que la découverte de l'inscription célèbre a singulièrement réhabilité, cet évêque d'Asie aurait été le héros d'un épisode dans lequel il remplit personnellement l'office d'exorciste, ayant été appelé à Rome pour exorciser la fille de l'empereur Marc-Aurèle [5]. A défaut de moyens de contrôle, il faut se contenter de personnages moins éclatants. Au temps du pape Corneille, l'Église de Rome comptait des exorcistes, des lecteurs et des portiers, formant, au total, cinquante-deux individus [6].

Sous Dioclétien, en 302, nous trouvons un exorciste martyr, Pierre, dont le nom et le culte furent associés



4250. Inscription de Côme.
D'après Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como*, 1912, p. 57, n. 35.

à celui du prêtre Marcellin [7]. Une fresque de la catacombe de Pontien le représente avec saint Marcellin et saint Pollion [8].

Les recueils épigraphiques contiennent un certain nombre d'inscriptions. Oderici et Cardinali avaient réuni le texte de toutes celles connues de leur temps [9]; ce nombre s'est fort accru depuis. Sur une dalle mince trouvée au cimetière de Calliste [10] :

CELERI·EX
ORC·CVM
COMPARE SVA
IN PACE

Un autre exorciste a eu son épitaphe rédigée au nom de sa petite fille, qui prend pour la circonstance le nom d'amitié *tata* qu'on donnait aux enfants [11]; il ne subsiste qu'un fragment : ... TATA PALLADIO· EXORC [12].

[1] *Epigr.*, édit. Reiske, t. III, p. 681. — [2] *Digeste*, l. I, n. 3, *De extraordinariis cognitionibus*; cf. Mazocchi, *In vetus marmoreum sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ kalendarium commentarius*, in-4°, Neapoli, 1734, p. 488, 489; E. Blanchard, *Sur les exorcismes magiques* (des païens, dans *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Acad. roy. des inscr. et belles-lettres*, 1734-1737, t. XII, p. 49. — [3] A. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, 1892. — [4] A. Harnack, *Ueber den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen*, 1886. — [5] *Acta sanct.*, 22 octobre. — [6] Dom P. Coustant, *Epist. roman. pontif.*, p. 150; *P. L.*, t. III, col. 768. C'est le texte le plus ancien qui témoigne de la situation hiérarchique occupée par les exorcistes. — [7] M. Bondois, *La translation des saints Marcellin et Pierre*, in-8°, Paris, 1907. — [8] Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. III, pl. LVIII. — [9] Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veteres inscriptiones*, in-4°, Romæ, 1765, p. 258; Cardinali, *Iscrizioni antiche Veliterne illustrate*, Roma, 1823, p. 213. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 11. — [11] Voir *Dictionn.*, t. II, au mot BONTÉ CHRÉTIENNE. — [12] Cardinali, *Iscrizioni Veliterne*, p. 213.

Au Musée de Latran, pil. x. n° 18 [1] :

PRIMVS EXXORCIST[*a*
FECIT

Au cimetière de Calliste [2] :

PAVLVS EXORCISTA
DEPſMARTYRIESſVI

Dans une catacombe [3] :

PETRONIV EXORCISTA
HELENE M·B·B·IN·P·

A Chiusi nous avons déjà signalé l'épitaphe d'un nommé Sentius Respectus, marié à Minucia Orestina, qui lui fit une épitaphe lorsqu'il mourut à l'âge de soixante ans, étant resté toujours exorciste [4]. A Brescia, l'évêque Fl. Latinus, au m^e^ siècle, rappelle sur son épitaphe son *cursus honorum*, ayant été évêque 3 ans 7 mois, prêtre 15 ans, exorciste 12 ans [5]. Nous connaissons encore, à Rome, un MACEDONIVS EXORCISTA [6]; un Irénée, mort à 27 ans [7] et un [8]

BASSILIANVS AESSORCISTA
COIVGI BENEMERENTI IN PACAE

A Carthage, un fragment dans la *Basilica majorum*, dont le nom propre incomplet doit être sans doute restitué *Vindemialis* (fig. 4249) [9].

A Côme, dans la basilique de Saint-Abundius, aujourd'hui au musée (salle chrétienne, n. 101), 0 m. 76 × 0 m. 72; la première inscription est de l'année 526, la deuxième de l'année 530 (fig. 4250) [10].

[*La deuxième n'a pas de rapport avec notre sujet.*]

A Éclane, en 511 [11] :

\+ + +
HIC · REQVIESCIT · IN
SOMNO · PACIS · CAELIVS
IVHANNIS · EXHORCISTA
QVI · VIXIT · ANNS PLS MS γ
ΔEPOSITIO · EIVS · CII · IDS
ΔECEMBRES · FLSFEL CE · V · C ·
CONSVLE

Guarini, qui publia le premier cette inscription, interprète le γ non comme le chiffre trois, mais $\overline{XX}$.

Un curieux monument nous a été conservé par un dessin de Passeri [12]; il montre les exorcistes à l'œuvre. C'est dans un *nymphæum*, situé près de Pisaure, qu'on a trouvé cette cuvette, mesurant sept pieds en longueur, un peu plus de trois pieds en largeur et autant en profondeur. On voit sur la face postérieure un possédé qui se roule dans les contorsions, tandis que deux exorcistes, croix en main, travaillent à le délivrer de l'esprit malin. La scène semble se passer en public. De chaque côté, des fidèles, une croix à la main, assistent à la cérémonie (fig. 4251).

H. LECLERCQ.

EXPANSION DU CHRISTIANISME. — I. Age apostolique. II. Le II^e^ siècle. III. Jusqu'à la paix de l'Église. IV. Pénétration sociale. V. Expansion géographique. VI. Palestine. VII. Phénicie. VIII. Syrie. IX. Chypre. X. Cilicie. XI. Édesse. XII. Perse. XIII. Inde. XIV. Arabie. XV. Égypte. XVI. Asie Mineure. XVII. Arménie. XVIII. Illyricum. XIX. Occident. XX. Conclusion.

I. AGE APOSTOLIQUE. — La propagation du christianisme s'est accomplie dans des conditions différentes selon les temps et les lieux, en sorte qu'il est nécessaire de les considérer isolément les unes des autres. A Jérusalem, en Judée et, dans une certaine mesure, en Samarie les prédicateurs de la foi nouvelle rencontrent des concours très chauds et une opposition très violente; mais, dans tous ces pays, ils sont entendus et compris par ceux auxquels ils s'adressent. Sortis de ces frontières restreintes où se perpétue un état d'esprit sectaire et arriéré, ils abordent les juiveries de la « Dispersion », dans lesquelles règne une orthodoxie farouche. Les traverses que rencontrera la prédication de saint Paul s'expliquent en outre par le dérangement qu'elle laisse prévoir pour toutes les opinions et les situations établies; ce n'est rien moins qu'un schisme qu'il préconise, et les synagogues le rejettent comme un trouble-fête. Lui-même a-t-il longtemps espéré entraîner des communautés en corps à la foi au Messie? Il ne s'en est pas clairement expliqué; mais son obstination à entamer l'apostolat, dans chaque nouvelle ville qu'il aborde, par une invitation à la colonie juive à se rallier à la doctrine qu'il annonce,



4251. — Cuvette de Pisaure.

D'après Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, 1758, pl. III, n. 2.

[1] O. Marucchi, *I monumenti cristiani dell' museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. I. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 275, pl. XXXVII, 28; S. Scaglia, *Notiones archeologiæ christianæ*, t. II, *Epigraphia*, 1909, p. 25, fig. 85. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 415. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2559; voir *Dictionn.*, t. III, col. 1394. — [5] *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 2838; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4846. — [6] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 81; *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3022. — [7] Mai, *Script. vet. nov. coll.*, 1831, t. V, p. 383; n. 3; *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3114. — [8] Cardinali, *op. cit.*, p. 213; *Monum. Eccl. liturg.*, n. 4241; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 65, n. 5. — [9] Dessin de M. d'Anselme communiqué par le P. Delattre; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14017 : *Bincemalos*. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5428; U. Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como, anteriori al secolo XI*, dans *Rivista archeologica della provincia e antica diocesi de Como*, 1912, p. 57, n. 35. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1381; R. Guarini, *Ricerche sull' antica città di Eclano*, in 8°, Neapoli, 1812, p. 121; in-8°, Neapoli, 1814, p. 171. — [12] Paciaudi, *De sacris christianorum balneis liber singularis*, in-4°, Romæ, 1758, pl. III, p. 135 sq., d'après Passeri.

permet de conjecturer qu'il escomptait au moins un demi-succès et, en fait, il lui arriva généralement de détacher un groupe qui forma le noyau de l'Église locale. Les autres membres du collège apostolique procédaient-ils de même? nous l'ignorons, comme presque tout ce qui a rapport à leur activité. Mais on peut penser qu'ils suivirent une méthode semblable. Saint Paul, le plus cultivé d'entre eux tous, ne concevait pas de moyen de succès plus efficace pour amorcer sa prédication; il est douteux que des Juifs, déracinés du sol natal pour la première fois de leur vie, aient songé à s'adresser d'abord aux gentils de préférence à leurs compatriotes. Ils étaient presque assurés d'en rencontrer partout, car on comptait environ quatre millions et demi de Juifs dispersés dans l'empire et répandus dans la plupart des provinces, surtout dans la Syrie, l'Égypte, les provinces de l'Asie Mineure Rome, l'Afrique. Laborieux, actifs, intrigants même, les Juifs pénétraient partout, connaissaient l'intérieur des familles, savaient le degré de prospérité des affaires, la mesure de discrétion et de probité des serviteurs. Ils s'insinuaient parfois jusqu'au foyer et ne manquaient pas de sonder le terrain des cœurs, en vue d'une affiliation un peu vague mais suffisante pour créer un lien que l'avenir, les circonstances, le savoir-faire se chargeraient de resserrer. Ces procédés d'infiltration préparaient le terrain sur lequel les évangélistes et tous ceux qui proposaient la vie et la doctrine de Jésus allaient travailler infatigablement.

Ce que laissaient entrevoir de leur foi et de leur religion les Juifs épris de prosélytisme n'était qu'un abrégé, et peut-être un grand nombre parmi eux n'en savaient-ils pas beaucoup plus. Le bon sens et l'expérience leur enseignaient que la propagande morale, comme la pacotille commerciale, n'est attrayante que si elle est portative. Très habilement, ces Juifs, sincères mais retors, avaient échantillonné leur prédication à quelques spécimens d'un écoulement facile et presque certain. Sachant à merveille les quolibets provoqués par leurs rites, ils se gardaient de rebuter le client par l'offre de cette marchandise décriée; ce qu'ils lui proposaient, c'était quelques idées très claires : un Dieu unique, une loi morale, une sanction éternelle. A leur suite, le chrétien pouvait se présenter, mystérieux et intransigeant, annonçant sur des bases identiques un développement plus complet. Tandis que le Juif tenait à distance celui qu'il attirait, et affectait de lui faire sentir une sorte d'inégalité essentielle, le chrétien professait bien haut la fusion complète et sans réserve entre tous les croyants de sa doctrine, quels qu'ils fussent, d'où qu'ils vinssent. Mais ceci était affaire de temps et de persuasion, le principal était de trouver accès et de poursuivre la tâche ébauchée par d'autres.

L'esprit d'inégalité et d'exclusivisme avait eu, dès la première heure, ses partisans très haut placés et très influents dans l'Église; l'apôtre Jacques fut le plus signalé d'entre eux. Pierre s'était montré hésitant et avait louvoyé quelque temps, mais l'affaire de la circoncision (voir ce mot), vigoureusement conduite par saint Paul, avait décidé de l'avenir et parqué les judaïsants dans leur aigreur et leur impuissance. On s'adressa donc résolument aux gentils et on le fit suivant des procédés fort dissemblables de ceux qu'avaient suivi les Juifs. Ce fut moins par voie d'infiltration et d'insinuation que par une belle audace et une sorte de crânerie que les jeunes communautés pauliniennes s'affirmèrent en face et en rivales des synagogues. Dans des maisons particulières les réunions n'avaient plus cette allure de religion nationale qui excluait de la synagogne les non-initiés parce que non-Juifs; c'étaient plutôt comme des invitations clandestines d'un type inconnu jusque-là. La promiscuité des rangs sociaux les plus éloignés, la supériorité hiérarchique des individus les moins qualifiés, apparaissaient au dehors comme des nouveautés scandaleuses. Qu'on imagine, si l'on peut, l'émoi causé dans une société moderne par cette brusque application des principes égalitaires. Mais cet émoi une fois calmé, les chrétiens s'en trouvèrent fortifiés et accrus.

Quelque répugnance qu'on éprouve instinctivement pour les nouveautés, il faut reconnaître que le christianisme, à son début, apparut comme une nouveauté et la plupart de ses adhérents les plus convaincus, aujourd'hui qu'il se réclame de vingt siècles d'existence et de tradition, eussent été ses adversaires les plus intraitables peut-être, s'ils avaient été témoins de son apparition. Aujourd'hui ils cherchent dans le phénomène d'expansion de cette religion sainte un argument apologétique, alors ils eussent énuméré, sans en omettre une seule, les conditions naturelles qui, à leurs yeux, eussent expliqué son succès. Et c'en étaient sans doute que l'uniformité relative de langue et d'idées, résultant de la diffusion de l'hellénisme, de même que l'unité politique véritable imposée aux provinces par l'empire romain, et encore le développement des voies et moyens de communications, la sécurité des routes, l'organisation des relais, l'administration des postes, autant de faits en apparence indifférents auxquels les apologistes ne prêtent pas assez attention et qui n'en apportent pas moins un actif concours à la prédication et au triomphe d'une doctrine. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer ce qui se passe dans l'empire et hors des limites de l'empire. Ici il faut savoir le reconnaître et en faire l'aveu, le christianisme n'avance pas, il ne pénètre même pas, ou bien, s'il pénètre, il s'enfonce et disparaît, nous n'en pouvons relever la trace. C'est que chez les Scythes, les Parthes ou les Germains, les facilités matérielles n'existant à aucun degré, ni apôtres, ni missionnaires, ni évangélistes, ni périodeutes n'ont travaillé et évangélisé, ou bien leur effort aura généralement échoué.

D'autres raisons ont aidé aux conditions matérielles du succès. Par-dessus toutes celles-ci, la politique religieuse de Rome, tolérante pour les religions nouvelles, qu'elle se réserve d'absorber en temps voulu. Cette politique favorise un réveil spirituel caractérisé par l'infiltration et le succès des religions orientales de la Syrie et de la Perse; l'Égypte n'est pas en retard et c'est à la faveur de son exotisme sémite que le christianisme, au moins jusqu'à l'an 64, fait ses premiers et rapides progrès. On doit s'attendrir sur l'héroïsme des martyrs, s'extasier de leur endurance, glorifier la vigueur de leur conviction et de leur résistance, mais tout ceci n'est qu'un aspect pathétique, émouvant, d'une situation sociale sans issue. Le conflit, poussé à ce point de violence d'un côté, d'obstination de l'autre côté, dénonce deux convictions inégalement efficaces. Le christianisme, qui souffre, est incomparablement plus robuste que le paganisme, qui fait souffrir, c'est toute la différence de l'offensive à la défensive. Ceux qui, infatigablement, s'offrent à la mort ou ne s'y dérobent pas sont, dans un temps donné, assurés de triompher de ceux qui font mourir. Ainsi, la conviction n'est pas égale, car rien ne montre que ceux qui font mourir sauraient mourir à leur tour, s'il le fallait. C'est par là que le polythéisme révèle son infériorité sur le monothéisme qui lui donne l'assaut. Religion officielle et tirant de cette situation tous les avantages qu'elle comporte, le polythéisme ne possède pas la vigueur surnaturelle que son adversaire acquiert et renouvelle chaque jour; volontiers il s'abandonne à la sécurité et cesse de se défendre contre les éléments dissolvants qui l'attaquent et le désagrègent.

A l'aide de sa situation officielle, le polythéisme

s'est assuré toutes les garanties de la religion d'État et l'existence trop plantureuse de ses représentants attitrés les entraîne vers l'intolérance et le matérialisme. Devant ces dégénérés, le christianisme se dresse dans toute l'ardeur de ses revendications inspirées de l'exclusivisme le plus intransigeant et de l'idéalisme le plus éthéré. Tandis que le polythéisme croupit et ne se soutient contre les oppositions religieuses que par voie de naturalisation des dieux étrangers, qu'il introduit de gré ou de force dans le panthéon gréco-romain, le monothéisme s'exalte et s'accroît de tout ce qu'une conviction brûlante possède d'efficace pour attirer, retenir, convaincre, entraîner et absorber ce qu'elle convoite. Ce qui peut alarmer les susceptibilités, lorsqu'on parle d'un christianisme envisagé à la façon d'un syncrétisme supérieur, ne doit pas empêcher de reconnaître l'admirable faculté d'assimilation qui lui a permis de fusionner en les fécondant des acquisitions notoirement faites aux dépens de doctrines différentes et parfois opposées. Peut-on de bonne foi songer à lui en faire un reproche? Ce serait méconnaître les conditions extérieures parmi lesquelles il s'est imposé.

Cette religion nouvelle apparaissait à la multitude des oisifs, (qui n'attendaient ni ne réclamaient d'elle les infinies sollicitudes qu'elle prodigue aux déshérités), comme la religion dès longtemps attendue, une religion épurée, faite de raison et de mystère, une philosophie d'origine divine et pourtant accessible à toutes les intelligences. La doctrine qu'apportait le christianisme offrait toute satisfaction par sa simplicité, sa clarté, sa moralité; la Providence qu'il annonçait avait une existence et un rôle. Elle avait aussi son mystère, et sa séduction s'adressait en même temps aux malheureux qu'il secourait, aux satisfaits qu'il éclairait, aux inquiets qu'il apaisait.

Certains païens, et non des moindres, cherchaient surtout une règle de vie morale; mais, devenus défiants, déconcertés par les contradictions des philosophes, ils voulaient que le nouveau principe de la vie morale fût placé en dehors et au-dessus de l'homme. Beaucoup se tournèrent vers les cultes orientaux et le néo-platonisme; mais la concurrence du christianisme triompha à force de clarté et de surnaturel. Il lui suffisait de produire ses livres saints, qui contenaient, avec une morale supérieure à toutes les autres, la justification du principe de cette morale. L'accord des deux Testaments, l'accomplissement des prophéties, les miracles prouvaient la vérité du christianisme. L'Ancien Testament le faisait remonter jusqu'aux origines du monde et rattachait la doctrine morale à un système cosmogonique.

La philosophie du temps était imprégnée d'hellénisme. Une religion sémite bien rugueuse et suffisamment inintelligible pour les hommes d'une civilisation différente était condamnée à végéter et peut-être à périr. Le culte de Mithra connut cette mésaventure et, même, il en mourut. Son expansion en Occident fut, parallèlement à l'expansion chrétienne, d'importance au moins égale et un moment il parut lui disputer le succès et balancer la victoire. Mais il s'étiola et se dessécha pour n'avoir pas pu gonfler sa doctrine de la sève divine. Au contraire, le christianisme, outre la différence d'origine surnaturelle qui le distinguait du mithriacisme, avait accueilli sans prévention et avec bienveillance l'hellénisme, s'en était pénétré, avait de préférence dirigé son premier effort sur les pays de culture hellénistique et y avait établi ses centres moteurs : à Antioche et à Éphèse, à Alexandrie, à Rome, à Carthage, à Lyon, toutes cités alors de langue grecque. Sans renier son origine sémite, sans renoncer à ce qu'il devait à lui-même d'en revendiquer devant tous, le christianisme donnait de plus en plus à ses vérités fondamentales une expression conforme au génie et à la pensée helléniques. La rupture, suivie d'hostilité ardente, qui sépara le christianisme du judaïsme dès la fin du 1er siècle, mettait le christianisme dans la nécessité de s'acclimater parmi les gentils, d'y puiser les recrues sans lesquels une religion, même divine, ne saurait utilement aborder les larges horizons, c'est-à-dire les intelligences, les âmes, les vertus de ses fidèles. Or l'immense majorité de ses dirigeants étaient imprégnés d'hellénisme; leur adhésion et leur collaboration décidèrent de la voie à suivre.

Une fois engagé dans cette voie, le christianisme poussa à fond et ne s'arrêta plus. En s'assimilant l'hellénisme, la religion nouvelle, consciente de sa force toute neuve, savait qu'elle ne s'y fondait pas et, au contraire, prétendait le fondre en elle-même. C'était un premier essai d'annexion dans un sens très différent de celui que la religion polythéiste avait pratiqué. De l'hellénisme séducteur, le christianisme n'acceptait pas tout indistinctement, même il réprouvait nominativement plusieurs domaines tenus pour incompatibles, à cause de leur matérialisme, avec une croyance d'origine surnaturelle. Soit indifférence, soit perversité, le polythéisme accueillait sans élimination aucune le dieu Jéhovah, comme le dieu Atys, comme la déesse Baubô; la plus haute moralité avec les plus dégoûtantes turpitudes; et cette conciliation excessive, loin de tourner à son avantage, précipita sa ruine. Au contraire, le christianisme manifestait un exclusivisme intraitable et condamnait toutes les religions et tous les cultes avec la même intolérance. Cet exclusivisme ne laissait pas — et c'était sa force en même temps que son honneur — de se montrer très accommodant. Sans doute, les chrétiens ont eu de bonne heure, dès le début du IIe siècle, la prétention de succéder à tous les droits du peuple juif et de former eux-mêmes le peuple élu, le peuple de Dieu, ce qui ne pouvait que leur attirer l'animosité et les railleries. Ils croyaient être et disaient être véritablement une « troisième race » : ce qui, en un sens, n'était pas tout à fait faux, puisqu'ils n'étaient pas monothéistes à la façon des juifs, ni polythéistes à la manière des païens Mais cette « troisième race » différait encore de la race juive, en ce que celle-ci se recrutait par génération — sauf d'insignifiantes exceptions, les prosélytes de la justice — tandis que les chrétiens se recrutaient par cooptation plus qu'autrement : *fiunt non nascuntur christiani*, disait Tertullien. Aussi l'Église accueillait, bien plus, elle attirait et affiliait les hommes de toute race et de toute classe. Elle s'attachait à ne rebuter personne. Le seul obstacle qu'elle n'ait pu tourner résidait dans l'idolâtrie elle-même, surtout dans le culte impérial, véritable pierre d'achoppement, dont la malencontreuse invention a peut-être empêché de grands résultats. L'irréductible impossibilité d'une entente sur ce terrain a été une des principales raisons de l'antagonisme trois fois séculaire, jalonné de persécutions sanglantes, qui a empêché une entente entre l'empire et l'Église, avant l'irrémédiable déviation de leurs destinées dans des directions opposées. Que fût-il advenu si, sans attendre le IVe siècle, ces deux pouvoirs, également vigoureux et sains, avaient essayé de bonne foi à s'entendre et à collaborer? On l'ignore : mais on ne peut rien conclure de ce qui s'est produit de l'entente tardivement conclue sous les règnes de Constantin et de Théodose. A cette date, malgré toutes les protestations, on ne songeait de part et d'autre qu'à se supplanter. C'est au cours du 1er ou du IIe siècle de notre ère qu'une tentative pouvait être aussi féconde en matière politique qu'en matière sociale.

Tandis que certains auteurs reprochent aux fidèles leur méprisable inertie, leur répugnance à se prêter aux services que l'État attend de chacun, leur goût

pour l'isolement et cette stérilité qui les rend une charge à la société; tandis que Tertullien et quelques rigoristes de sa trempe recommandent aux chrétiens de s'abstenir le plus possible d'un monde pervers, nous voyons par les écrits authentiques que les chrétiens sont partout, pénètrent, se montrent, s'affirment partout, sauf dans les temples des idoles. Et cette situation est le résultat de l'ordre donné par Jésus à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations. » Nulle exclusion, nul privilège, la « troisième race » se renforcera des contingents venus de tous les pays et, de fait, l'expérience commence dès le jour de la Pentecôte. Au milieu d'une foule de pèlerins, des bonnes volontés se déclarent parmi la foule la plus bigarrée, en sorte que l'on s'aperçoit bientôt que la semence est tombée sur des terrains fort éloignés les uns des autres, quelques-uns extérieurs aux territoires de l'empire : Parthes, Mèdes, Élamites, Mésopotamiens. Avec eux se trouvent des sujets asiatiques de l'empire : Juifs, Cappadociens, Pontiques, Asiates, Phrygiens, Pamphyliens, et encore des Égyptiens, des Libyens, des Arabes et des habitants de Rome [1]. Or ce sont des pèlerins que leur dévotion et leurs affaires ont amenés à Jérusalem, cette année-là comme les années précédentes, et qui y reparaîtront au cours des années suivantes. Des pèlerins, c'est-à-dire des étrangers qui vont regagner leur région d'origine, où ils feront le récit de ce qu'ils ont vu et entendu. On peut compter que ces récits seront bien touchants, bien naïfs et bien inexacts, mais on peut compter ainsi que les pèlerins parleront et qu'ils seront écoutés, interrogés, contredits ou approuvés.

De cette première semence quelle sera la récolte? nous ne le saurons jamais; mais nous aurions tort de croire que le silence qui enveloppe cette préhistoire des missions chrétiennes et nous cache des résultats inconnus dispense de faire entrer en compte ce premier épisode évangélique. Les temps s'écoulent et les événements recommencent presque identiques, parce que l'opération s'accomplit toujours sur la même matière humaine. A défaut de souvenirs conservés sur les incidents qui accompagnèrent en certains lieux le retour des pèlerins baptisés pendant leur séjour à Jérusalem, nous pourrions rapporter ce qui marqua les humbles et extraordinaires débuts de l'évangile en Corée, vers les dernières années du XVIII[e] siècle. Là aussi, un voyageur lointain, parti pour ses affaires, rapporte la bonne parole et les difficultés les plus graves empêchent longtemps de nouvelles communications. C'est au moyen de souvenirs et d'observations que le noyau formé autour de l'initiateur improvise presque tout ce qu'il ne sait qu'imparfaitement et très mal. La bonne volonté annoncée par les anges n'a jamais été plus touchante et plus vaillante. A défaut de livres, de rites et de prêtres, ils organisent un culte et un sacerdoce jusqu'au jour où ils reçoivent enfin tout ce qui leur a manqué jusqu'à ce moment [2]. Moins isolés, moins tyrannisés que les Coréens, les premiers prédicateurs du pays d'Élam ou de Mésopotamie ont pu sans doute revenir ou envoyer des compatriotes à Jérusalem pour la Pentecôte de l'année suivante; ainsi se seront nouées des relations d'autant plus intéressantes que, sans aller jusqu'à supposer que ces enfants perdus, ces batteurs d'estrade de l'évangile, aient fondé des Églises dont aucun témoignage quelconque ne serait resté, nous devons reconnaître que leur affiliation et leur baptême, à l'instant du premier et vif enthousiasme des débuts, engageaient l'avenir. C'étaient des gentils qu'on introduisait de la sorte dans l'Église naissante et il est d'ailleurs possible que la réaction judaïsante qui suivit fut provoquée par le mécontentement de ceux qui blâmaient cette affiliation précipitée.

Il ne faudrait pas toutefois commettre l'excès d'attribuer à ce premier envol de messagers évangéliques plus de stabilité et de fécondité qu'il n'en a eu. Remarquons que, ni dans l'empire ni hors de l'empire, un seul écho certain de leur prédication n'a pu être recueilli. Ceci est d'autant plus remarquable pour l'empire que les grandes missions de saint Paul, ses voyages l'eussent mis en mesure de rencontrer des embryons d'Églises en Asie Mineure et dans les îles, si ces missionnaires improvisés avaient réussi à en fonder ou à essayer de fonder; or le livre des Actes et les épîtres n'y font aucune allusion.

Un nouvel exode de messagers, moins improvisés, suivit la mort du diacre Étienne. A ce moment, il semble que l'Église de Jérusalem fut nombreuse et prospère. Les apôtres demeurèrent seuls, les fidèles furent dispersés sur toutes les routes de la Judée, de la Galilée et de la Samarie [3]. Cette fois, l'Évangile fut annoncé le long du littoral et en Phénicie; certains, plus aventureux, poussèrent jusqu'à Damas et, tout au nord de la Syrie, jusqu'à Antioche; d'autres débarquèrent à Chypre [4]. Enfin, l'apôtre Pierre entreprend de se rendre un compte personnel de tout ce qu'il ne connaît encore que par des récits dont la splendeur orientale lui paraît peut-être sujette à caution. Il commence la visite des Églises naissantes [5], et confère le sacrement de baptême à de nombreux païens [6]. Sans attendre son exemple, les convertis de Chypre et de la Cyrénaïque se tournent eux aussi résolument vers les gentils [7] et la naissante fondation d'Antioche devient comme le foyer d'un esprit plus large, plus audacieux, plus entreprenant. C'est à Antioche que la croyance à Jésus prend une personnalité distincte et, pour ainsi parler, un état civil. Les nouveaux adhérents portent le nom de chrétiens (voir ANTIOCHE et CHRÉTIEN).

Pendant cette période, le christianisme attire et séduit par l'attrait d'une prédication dont le tour simple et naïf s'adapte aux intelligences les plus humbles, les éclaire sans les éblouir. Il leur présente la doctrine telle qu'elle pouvait exister avant la rédaction des évangiles, c'est-à-dire purement traditionnelle et narrative. De quoi se compose-t-elle? De quelques traits nets, d'un contour facile à suivre dans ses détails et à saisir dans son ensemble. Des épisodes de la vie terrestre du Maître, sa naissance merveilleuse, ses actions miraculeuses, sa mort et sa résurrection : qu'on joigne à cela quelques maximes frappantes dans le genre des béatitudes du sermon sur la montagne, et voilà tout ce qu'on propose et tout ce qu'on impose. Mais les intelligences les plus cultivées et les plus exigentes découvrent dans ce fonds une surabondance d'enseignements, de paraboles et d'indications qui les illumine sans les aveugler. Ces perspectives si gracieuses et si fermes tout à la fois offrent dès lors tous les principaux traits auxquels l'hellénisme ajoutera la séduction de la beauté et de la grandeur, mais la vérité demeurera ce qu'elle était dès la première heure.

Vers l'an 44, c'est-à-dire au moment où l'apôtre Paul commence ses grands voyages apostoliques, en comparaison desquels les expéditions de la période précédente sont de simples randonnées, la doctrine chrétienne a arrêté les grandes lignes définitives. Un Dieu unique, créateur de tout ce qui existe, Seigneur des mondes et Père des hommes. — Un Dieu incarné, fils de Dieu, mort, ressuscité et Sauveur des

[1] Act. apost., II, 5-11. — [2] On trouvera ce curieux épisode dans Ch. Dallet, *Histoire de l'Église de Corée*, in-8°, Paris, 1874. — [3] Act., V, 31-37; IX, 32, 36-40. — [4] Act., XI, 19. — [5] Act., XI, 31. — [6] Act., X, 9-29, 47-48. — [7] Act., XI, 20.

hommes. — Une vie future destinée à ceux qui marchent dans la voie des préceptes établis par Dieu et déclarés par Jésus. La prédication primitive ne sortira pas de ces thèmes si simples, elle les ornera de toutes les magnificences d'une exposition dont les épîtres de l'apôtre nous conservent le témoignage émouvant. Il faudra toujours recourir à cette source et aux évangiles quand on voudra prendre une idée précise des moyens par lesquels la prédication évangélique remporta ses plus signalés succès.

Cette idée précise et dégagée de toute préoccupation polémique n'est pas possible à un grand nombre; pas plus que l'appréciation exacte des excuses à faire valoir en faveur de ceux qui méconnurent la doctrine chrétienne, la traquèrent impitoyablement et refusèrent d'y reconnaître ce que nous y apercevons aujourd'hui dans une évidente clarté. Quelle opinion pouvaient avoir de ces Orientaux au type juif les Romains et les Grecs, en possession d'une religion, d'un gouvernement, d'une force, d'une culture artistique et littéraire, auxquels ils n'admettaient pas que rien pût être sérieusement comparé? Or ce n'était pas de comparaison qu'on leur parlait, mais d'abandon, de renonciation. Leurs dieux n'existaient pas, leur gouvernement était oppresseur ou corrompu, leur force caduque et menacée, leur culture pernicieuse et dégradée. A la place, on leur proposait tout un ensemble plein de séduction, mais dont personne jusqu'à ce jour n'avait entendu parler, une religion pure, mais qui n'était pas à l'abri d'une persécution, une morale éthérée mais, à cause de cela, peut-être impraticable. Les hommes qui prônaient ces nouveautés n'avaient dans leur passé rien de recommandable, dans leurs relations rien que d'inavouable; ils vivaient dans la compagnie des plus pauvres, des plus inconnus, des plus dédaignés : étrange recommandation. Incontestablement leur enseignement était élevé, mais leur doctrine révélait de redoutables nouveautés. On s'est fort scandalisé jadis de la comparaison célèbre faite de Paul et Barnabé parcourant l'Asie Mineure avec deux compagnons faisant leur « tour de France »; mais ne semble-t-il pas que ces promesses et ces revendications de l'apôtre et de ses collègues missionnaires devaient paraître, aux oreilles des hommes du Ier siècle, aussi inquiétantes et révolutionnaires que peuvent le paraître certaines revendications de conférenciers communistes aujourd'hui? A la méfiance trop justifiée qui accueille ces derniers, aux soupçons qui les repoussent et entravent leur propagande, est-il trop irrespectueux de comparer les persécutions réservées à Paul et à ses émules? Cette prédication d'une nouveauté inouïe frappait moins par sa morale sévère et sa théologie très pure que par sa sociologie subversive. Une société convient volontiers, quand elle est intelligente ou se pique de l'être, que tout n'est pas parfait; elle fait parfois un succès à celui qui énumère les tares et les misères à réformer et à guérir, mais elle accueille rarement avec bienveillance celui qui s'apprête à tenter l'opération d'où dépendent la guérison, sans doute, mais aussi le bouleversement, des habitudes prises et tout ce qui fait qu'une réforme indispose au moins autant sinon plus encore que n'inquiète une révolution.

Ce caractère subversif se marque non seulement dans l'égalité absolue parmi les races, mais par l'égalité entre individus. Les riches et les indigents, les savants et les illettrés, les clarissimes et les esclaves sont mis sur le même rang et le mérite personnel seul distingue; de plus, les justes et les pécheurs n'ont entre eux qu'une inégalité d'attente, car la guérison de l'âme, au moyen de la pénitence et du repentir, rétablira l'égalité un moment compromise. Tout ceci ne nous étonne plus, ne nous inquiète plus aujourd'hui que le christianisme a porté ses fruits salutaires, mais qu'au Ier siècle beaucoup en aient pris ombrage et l'aient combattue, qui s'en étonnera de bonne foi? Pour les païens, la vie était une affaire d'autant plus importante que l'au-delà ne leur apparaissait que comme une existence diminuée; or le monde était aménagé en vue de procurer la plus grande somme de jouissances et de voluptés à ceux qui n'attendaient rien après la mort. La religion de Jésus semblait prendre à tâche de brouiller toutes les idées : la vie et les joies de ce monde ne sont rien, elles sont mauvaises dans la mesure où elles nous détournent de la vie future, qui, loin d'être diminuée et obscure, sera lumineuse et accomplie. Tous y auront accès, mais dans la mesure seulement où ils s'en seront rendus dignes. Et pour annoncer et prouver ce qu'ils prêchent, les prédicateurs font usage d'un langage nouveau, non moins bizarre et mystérieux que leurs assertions. Ils ne parlent pas d'égalité, mais de fraternité, et leurs disciples réalisent avec une naïveté touchante l'ébauche tracée par cette prédication. Tentatives généreuses mais hâtives, à quelques-unes desquelles l'avenir réserve d'importantes modifications, mais qui, précisement par ce qu'elles offrent d'improvisé, d'incomplètement mûri, n'en sont que plus surprenantes et plus rebutantes aux yeux des païens.

Chez ces derniers la surprise l'emporte, même sur la répugnance. L'assistance publique existait et tous les cœurs étaient loin d'être fermés au spectacle ou à la pensée des misères humaines, mais on ne signale rien de mieux que des impulsions isolées ou des essais timides et limités; l'État n'entrera dans cette voie que sous le règne de Trajan. Au contraire, les chrétiens s'acharnent à découvrir toute souffrance physique et morale, afin de la soulager; rien ne les rebute, rien ne les lasse, ils ont plus fait que de secourir, ils ont organisé la charité : entretien des ministres sacrés, des catéchistes et employés; — entretien des veuves et des orphelins; — des malades, des malingres et des invalides; — soin des prisonniers et des condamnés; — sépulture des défunts; — soin des esclaves; — secours dans les grandes calamités; — hospitalité pour les étrangers; — secours aux communautés pauvres ou en danger. Assurément, ce n'est pas dès le premier jour que cet ensemble s'affirme et fonctionne, mais une sorte de fièvre pousse les fidèles à des entreprises restreintes qui contiennent le germe des institutions futures et générales. L'ébauche est si vigoureuse et si belle que l'œuvre se laisse entrevoir et, si elle inquiète les uns, elle émeut les autres.

L'émotion était morte dans les cultes polythéistes. Sans tomber dans le mépris affecté et les invectives ardentes d'un Tertullien, d'un Arnobe, d'un Justin, lorsqu'ils parlent des dieux et les fouaillent avec une inexorable rigueur, il est bien difficile de croire que les populations les plus arriérées, les moins contaminées par le scepticisme, aient conservé autre chose que de la crainte à l'égard de leurs divinités souillées. De la tendresse, de la confiance, tout ce qui constitue l'émotion religieuse, on n'en rencontre pas trace. Or, cette émotion trouve dans la religion de Jésus un élément inépuisable. La vie du Maître, ses miracles, sa passion sont la matière certaine, historiquement irrécusable, des développements exposés aux fidèles par leurs prédicateurs. Les réunions présentent des effusions mystérieuses de charismes et de dons extraordinaires qui favorisent quelques abus regrettables, mais qui entretiennent surtout une joie, une confiance, une ardeur inspiratrice des actes les plus rares et les plus généreux. D'ailleurs, cet aspect un peu désordonné se trouve corrigé par le prestige des chefs, qui en profitent pour organiser une forte discipline. L'émotion

excitée et entretenue par des manifestations singulières se trouve tout aussitôt endiguée et canalisée par l'autorité supérieure.

Une fois l'apôtre Paul lancé à la conquête du monde, on va le retrouver pendant quinze années, sillonnant tout le versant occidental de l'Asie Mineure, Cilicie, Lycaonie, Pisidie, Isaurie, Phrygie, Mésie, Asie proconsulaire, l'île de Chypre, de Salamine à Paphos, la Macédoine, l'Achaïe, peut-être l'Illyrie. Ces courses apostoliques ne sont pas entreprises au hasard, l'apôtre ne s'arrête généralement que sur les points où le succès lui ouvrira, selon son expression, « une porte sur le dehors [1]. » Éphèse, où il séjourne pendant deux années, est une des grandes voies de circulation par où s'écoule en partie une multitude de voyageurs dans la direction de l'Asie romaine depuis la Lycie jusqu'à la Propontide [2]. Antioche est un des entrepôts où affluent l'Orient et l'Occident pour opérer leurs échanges. Thessalonique est l'accès de la Macédoine. Corinthe commande l'Achaïe.

Saint Pierre ne demeurait pas inactif, mais ses pérégrinations sont mal connues. Nous le voyons, d'après les destinataires de son épître, s'intéresser à de jeunes Églises fondées dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie [3]. A l'époque où il leur écrit, c'est-à-dire après l'an 64, il est manifeste que ce ne sont déjà plus des communautés embryonnaires, mais des Églises dignes de ce nom et comportant ce qu'il suppose, un clergé constitué, actif, prêt à souffrir persécution. Si Pierre s'intéresse plus particulièrement à ces Églises, c'est peut-être qu'il les a fondées, ou du moins visitées. A ce moment, le vieil apôtre habite Rome, où Paul est venu le rejoindre. Ils y ont trouvé, non seulement là, mais le long du chemin, notamment à Pouzzoles (peut-être à Pompéi), l'indice de communautés déjà assez prospères, et ailleurs des députations viennent attendre le voyageur aux lieux dits Forum d'Appien et les Trois Tavernes; évidemment ces localités possédaient quelque pied-à-terre pour les fidèles. A peine délivré de l'entrave qui le retient à Rome, Paul reprend ses missions, se montre en Espagne, revient en Crète, en Asie Mineure, en Macédoine, dans le Péloponèse, dans l'Épire et finalement regagne Rome, où il doit mourir. Pendant ces années d'activité, Paul a des imitateurs, sinon des émules. Tite, Timothée, Onésime, Barnabé, Crescent se partagent les provinces et entament l'œuvre des établissements conduits de proche en proche.

Les textes relatifs à l'expansion du christianisme à l'époque apostolique sont peu nombreux et exprimés sous une forme qu'on souhaiterait moins oratoire :

I Thessal., I, 8 : ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν.

Rom., I, 8 : ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.

Coloss., I, 6 : τὸ εὐαγγέλιον τὸ παρὸν εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κοσμῳ; cf. I, 23 : τὸ εὐαγγέλιον τὸ κηρυχθὲν ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

I Tim., III, 16 : [Χριστὸς] ἐκηρύχθεν ἐν ἔθνεσιν πιστεύθη ἐν κόσμῳ.

Marc, XIII, 10; Matth., XXIV, 14 : κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος; cf. X, 18 : ἐπὶ ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν

Act., XVII, 6 : οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι [les missionnaires] καὶ ἐνθάδε πάρεισιν.

Act., XXI, 20 : θεωρεῖς, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν.

Apoc., VII, 9 : μετὰ ταῦτα εἶδον καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν.

Marc, XVI, 20 : ἐκεῖνοι [les disciples de Jésus] ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ.

Clément de Rome, *Ad Corinth.*, V : Παῦλος..... δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον; XLII, 4 : οἱ ἀπόστολοι... κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες; LIX, 2 : ὁ ἀριθμὸς... τῶν ἐκλεκτῶν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ

Ignace d'Antioche, *Ad Ephes.*, III : οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα [*i. e.* τοῦ κόσμου] ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσίν.

Jésus avait annoncé en même temps que prescrit que l'Évangile fût prêché *à toutes les nations*; il avait été obéi; et saint Marc constate que les disciples partirent et prêchèrent partout. De son côté, saint Paul écrit aux Romains que leur foi est annoncée *dans le monde entier*, affirmation dont les Juifs de Thessalonique nous fournissent la contre-partie, lorsqu'ils se plaignent de trouver dans leur ville ces missionnaires qui ont bouleversé *l'univers*. Enfin, à une date un peu postérieure, saint Jean parle, dans son Apocalypse, d'une multitude innombrable venue *de toutes les races, tribus, peuples et langues*. Avant la fin du Ier siècle, le pape Clément dit que Paul a enseigné la justice *dans tout l'univers* et, au seuil du IIe siècle, Ignace d'Antioche mentionne les évêques établis jusqu'aux *extrémités du monde*. D'autres textes confirment ceux qui viennent d'être rappelés.

Tacite, *Annal.*, XV, 44 : *multitudo ingens.*

Clément, *op. cit.*, VI : πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν.

Pline le Jeune, *Epist.*, XCVI : *... visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis ætatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quæ videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope jam desolata templa cœpisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cujus adhuc, rarissimus emptor inveniebatur; ex quo facile est opinari, quæ turba hominum emendari possit, si sit pœnitentiæ locus.* Ainsi donc voici les ravages qu'une première rafale d'esprit monothéiste a causés dans le polythéisme d'une province où nous ne savions pas que son succès eût été particulièrement remarquable. La Bithynie avait des Églises, et si prospères, que le paganisme avait aussitôt périclité. Des chrétiens sont dénoncés partout, dans les villes, dans les bourgs, dans les campagnes, ils appartiennent à tous les rangs, à toutes les conditions; ni le sexe, ni l'âge n'en ont tenu personne à l'écart. D'après cela on peut penser que Hermas n'a rien exagéré en écrivant que la foi chrétienne, vers le milieu du IIe siècle, ressemble à un grand arbre dont l'ombrage abrite les monts et les plaines; la terre tout entière est soumise à la loi divine et les peuples assis à l'ombre de cet arbre immense, ce sont les nations qui ont entendu la parole de vie. Plus loin il représente les douze peuples du monde sous l'apparence de douze montagnes auxquels les apôtres ont fait connaître le fils de Dieu :

Hermas, *Similitudo* VIII, n. 3 : τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα τὸ σκεπάζον πεδία καὶ ὄρη καὶ πᾶσαν τὴν γῆν νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς, οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες, οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν.

Similit., IX, 17 : τὰ ὄρη ταῦτα τὰ δώδεκα δώδεκα φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον· ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων... πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα

[1] I Cor., XVI, 9. — [2] Act., XIX, 10 sq. — [3] I Petr., I, 1.

ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα, ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Il n'est pas contestable que, pendant une période de soixante années environ, le christianisme ait pris une expansion merveilleuse. Nous n'osons pas dire miraculeuse, parce que le miracle suppose l'intervention de signes exceptionnels visibles et que partout nous pouvons constater que c'est à force d'activité, de courage, de vaillance, que les prédicateurs de l'Évangile réussissent à implanter la foi nouvelle. La grâce divine les accompagne, mais les miracles des missionnaires pour entraîner la conviction des foules suspendues à leur parole ne nous sont pas généralement connus. Faudra-t-il soutenir que leur succès dépasse celui que, humainement, la prédication peut obtenir? Rappelons-nous les prédications d'un Pierre l'Ermite ou d'un saint Bernard, celles d'un Vincent Ferrier ou d'un François-Xavier et laissons avec respect au secret de Dieu le mystère des moyens et du succès de la première évangélisation.

L'expansion chrétienne n'allait pas sans soulever la contradiction chez les païens et chez les Juifs. Saint Justin, dans le *Dialogue avec le juif Tryphon*, parle à trois reprises des hommes choisis envoyés de Jérusalem par toute la terre habitée pour annoncer qu'une hérésie athée et contre la Loi avait été répandue par un certain Jésus de Galilée, imposteur : crucifié, ses disciples avaient volé son corps dans le tombeau, la nuit, et égaraient maintenant les hommes en racontant que le supplicié était ressuscité d'entre les morts et monté au ciel [1]. Par ses origines, Justin était en mesure d'être bien informé et ce qu'il nous apprend a la valeur d'un fait. D'ailleurs Eusèbe de Césarée, qui savait choisir et critiquer les sources dont il faisait usage, atteste avoir trouvé « dans les écrits des anciens » qu'à l'origine du christianisme « les prêtres et les anciens du peuple des Juifs, qui résidaient à Jérusalem, ayant libellé des lettres, les envoyèrent partout aux Juifs, pour dénigrer l'enseignement du Christ comme une hérésie nouvelle et ennemie de Dieu. Leurs envoyés donc, portant les lettres de papyrus, couraient la terre, dénigrant ce qui était dit de notre Sauveur [2]. » Voici deux attestations entièrement indépendantes l'une de l'autre et présentées par des hommes éclairés, dont il faut tenir grand compte. Il y avait donc à Jérusalem une sorte de comité de contre-prédication dont l'activité et l'hostilité étaient si réelles que nous voyons saint Paul tâcher de se mettre à l'abri du discrédit que ce comité prodigue aux prédicateurs de l'Évangile. Dès son arrivée à Rome, l'apôtre mandait auprès de lui les principaux de la communauté juive et, prenant les devants, justifiait sa conduite. Comme toujours, son activité devançait celle de ses adversaires et on lui répondait : « Nous n'avons reçu de Judée aucune lettre à ton sujet, et aucun des frères qui en sont revenus n'a rien rapporté ou dit de défavorable à ton égard : mais nous voudrions entendre de ta bouche ce que tu penses, car pour ce qui est de cette secte, nous savons qu'elle rencontre partout de l'opposition [3]. »

Cette opposition, soutenue ou provoquée par des correspondances, inspirée par l'orthodoxie ombrageuse des synagogues de la dispersion, ne parvient qu'à poser des entraves locales, vite renversées. La contradiction soulevée de ce côté est moins inquiétante que celle dont les Églises naissantes donnent le regrettable spectacle. Dès l'origine, on voit germer et croître à l'ombre du christianisme un esprit de dénigrement et de délation, d'étroitesse et de mesquinerie qui est l'exercice favori et comme la mission de ceux dont la basse médiocrité s'exerce à empêcher les talents supérieurs. Le chef et l'inspirateur de la prédication chrétienne, son symbole pour ainsi dire, l'apôtre Paul, parce qu'il ne reprend pas à son compte les idées des judaïsants, lesquelles ne tendent cependant à rien moins qu'à compromettre les résultats de la rédemption, parce qu'il ne se soumet pas à Pierre et lui résiste, *resisti in faciem Petri*, l'apôtre Paul devient, malgré ses services — à cause de ces services — la victime d'une hostilité tenace et tortueuse qui trouve pour le combattre ces accusations vagues, ces inquiétudes affectées, ces alarmes prétendues qui ne sont que l'ordinaire appareil de l'envie revêtue des insignes de la charité.

L'expansion chrétienne, sans en être réellement entravée, en a souffert dans son essor. Des émissaires surgissent un peu partout, à Antioche, à Corinthe, en Galatie, qui dénigrent avec obstination l'œuvre entreprise et déjà en partie accomplie. Peu leur importe qu'on fasse le bien et qu'on dise la vérité, si on dérange leurs méthodes et qu'on mette en péril leurs prébendes; ils ont la même horreur pour la vérité que pour l'homme qui l'enseigne et éprouvent la même tendresse pour la légende que pour les bénéfices qu'ils en tirent. « Ces gens-là sont de faux apôtres, s'écrie saint Paul, des ouvriers astucieux, qui se déguisent en apôtres du Christ. N'en soyez pas surpris, car Satan lui-même se déguise en ange de lumière : il n'est donc pas surprenant que ses ministres se déguisent en ministres de justice [4]. » En se défendant, c'est son œuvre et son rang qu'il défend avec âpreté, mais c'est plus encore sa mission d'apôtre de la gentilité. Après quatorze années passées à prêcher l'Évangile parmi les païens, en Syrie, en Cilicie, se sentant toujours talonné par l'étroitesse d'esprit de certains, il se décide à liver bataille et part pour Jérusalem. Là, il exposera son évangile, il fera le bilan de sa prédication et il va droit « aux notables » : Pierre, Jacques et Jean [5]. « Mais les notables, reprend-il avec fierté, ne m'imposèrent rien : au contraire, voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, et ayant reconnu la grâce qui m'avait été accordée, Jacques, Céphas et Jean, qui sont considérés comme des colonnes, me donnèrent à moi et à Barnabé les mains en signe d'accord, afin que nous allassions, nous aux païens, eux aux circoncis [6]. »

C'est en Asie que s'est porté le premier et vigoureux effort de l'apostolat chrétien, c'est là que, pour son début, il a essayé sa force naissante et la séduction de son enseignement. Les habitants de ces contrées étaient particulièrement susceptibles de subir une empreinte étrangère, pourvu qu'on ne songeât pas à la leur imposer avec brutalité, mais avec cette délicatesse et cette souplesse insinuante qui avaient distingué le talent supérieur de l'empereur Auguste [7]. Ces hommes se distinguaient par une crédulité sans bornes, qui surprend quand on songe à la culture hellénique qu'ils avaient reçue. Cette simplicité d'esprit, en effet, ne se manifestait pas seulement dans les régions reculées, comme la Phrygie, parmi les gens des campagnes. Il y avait dans les grandes villes des multitudes de théurges, de marchands d'amulettes, de prétendus philosophes : tel cet Apollonius de Tyane, singulier charlatan, sorte de conseiller populaire ambulant, qui parcourut l'Asie et y rencontra ses plus grands succès. Faut-il rappeler Alexandre d'Abonotichos et ses miracles et prophéties, Artémidore d'Éphèse, et surtout Ælius Aristide, type moins excep-

[1] S. Justin, *Dialog.* c. XVII, CVIII. — [2] Eusèbe, *In Isaiam*, XVIII, 1. — [3] Act. apost., XXVIII, 21-22. — [4] II Cor., XI, 13-15. — [5] Galat., II, 2. — [6] Galat., II, 8-9. — [7] V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, 1904, p. 507-532.

tionnel qu'on ne le croirait d'abord de l'homme cultivé de ce temps-là? Cette facilité d'absorption fit de certaines villes d'Asie Mineure le rendez-vous et le centre de propagation de toutes les nouveautés surnaturelles. Éphèse surtout était comme Antioche une de ces villes banales, que l'empire romain avait multipliées, villes placées en dehors des nationalités, étrangères à l'amour de la patrie, où toutes les races, toutes les religions se donnaient la main. Point de vieux souvenirs cultivés en commun. Mobilité et commérage. L'homme s'y meut plus facilement au point de vue de la philosophie cosmopolite et humanitaire que le paysan ou le bourgeois, le noble citadin ou féodal. Le christianisme germra facilement dans les grandes villes [1].

« Les pays de l'intérieur présentaient des particularités non moins curieuses. La Lydie, peuplée pourtant de bonne heure, comprenait quelques régions naturellement peu favorisées, peu civilisées par suite, où des croyances très spéciales avaient pris naissance. Dans la Katekékaumène désolée, un certain nombre des divinités des pays voisins s'étaient rencontrées et comme fondues ensemble; on les vénérait souvent sous leurs anciens noms divers, Artémis, Anaïtis, Mère des dieux, etc..., mais c'étaient uniformément des divinités secourables, principes de guérison. Les adorateurs oubliaient le nom même de la déesse et ne retenaient plus que sa qualité et ses attributs bienfaisants.

« En Méonie, autre plateau rude et sauvage, et dans plusieurs parties de la Phrygie, on a retrouvé de singuliers petits monuments, les *exempla* ou *exemplaria*. Dans ces courtes inscriptions, un individu raconte une faute qu'il a commise; il s'est approché du *hiéron* ou s'est engagé au service de la divinité, souillé de quelque impureté physique ou morale, qui le rendait indigne d'y paraître. Le dieu l'a châtié en lui envoyant quelque maladie, comme la fièvre, ou en l'atteignant dans sa propriété ou ses enfants. Il a confessé sa faute (ἐξομολογέομαι), apaisé le dieu par un sacrifice et une expiation, et finalement il raconte son aventure à tout venant au moyen d'une inscription posée sur la voie publique, pour achever de s'amender lui-même et avertir les autres. Citons un exemple caractéristique : « Moi, Aur. Stratonicos, après avoir, par étourderie, coupé dans le bois sacré des arbres de Zeus Sabazios et d'Artémis Anaïtis, j'ai été puni, et, après avoir prié, j'ai placé là ce témoignage de reconnaissance. » Ce sont des expiations que ces petites inscriptions nous révèlent; or les Grecs, dans le domaine religieux, ignoraient l'expiation, ils ne connaissaient que la purification matérielle physique; elle était même requise dans peu de cas; la divinité ne punissait pas, à proprement parler, elle se vengeait; il n'était recommandé que de se dérober à sa colère le plus possible. Et cette vengeance du dieu outragé n'entraînait aucune leçon pour le coupable; nulle place au remords. Il en est ici autrement : une fois châtié, le coupable fait une prière; les Grecs, d'ordinaire, ne priaient qu'en vue d'une faveur à obtenir ou en remerciement d'une faveur, et toujours leurs rapports avec le dieu avaient la forme d'un contrat : donnant, donnant. L'auteur de l'inscription, lui, après avoir subi sa peine, élève en l'honneur de la divinité un εὐχαριστήριον, un témoignage de reconnaissance. Ailleurs, il est dit aux dieux justiciers : « Et j'ai inscrit sur une colonne un témoignage de votre puissance. » Le suppliant, ici, s'élève à la notion du péché (le mot ἁμαρτία a déjà ce sens); il a le sentiment de la justice du châtiment infligé, il en remercie la divinité, il y voit une leçon pour la suite et il fait l'aveu public, et permanent, et signé de son nom, de la faute commise, atteignant ainsi à l'humilité que nous ne sommes pas habitués à renconter dans le monde gréco-romain. Tout ceci n'a rien d'hellénique. Les auteurs de ces ex-voto introduisent la morale dans la religion, chose alors inconnue; il est clair que les leçons du christianisme, pénétrant chez ces hommes, ont dû leur sembler belles, puisqu'elles s'accordaient avec leurs propres sentiments. »

D'utiles agents pour l'introduction de la foi nouvelle furent les Juifs, très nombreux dans toutes les villes de la province, libres et opulents. Sans doute on les estimait peu, ils devaient vivre à l'écart : mais, quand il s'en trouva parmi eux qui se firent chrétiens, la méfiance à l'égard de ceux-là au moins disparut, et les convertis étaient nombreux : le passage d'un monothéisme à un autre était plus facile que l'abandon du polythéisme, presque du panthéisme.

« Le progrès rapide des idées nouvelles en Asie s'explique encore par un fait qui n'était pas sans importance. Le régime municipal, favorisé par les Romains, et transformé par eux, avait relevé la situation des femmes, les avait fait sortir de l'existence humble et recluse que ce sexe avait vécue antérieurement. Libre de sortir de sa demeure, comme l'homme, et même de se mêler à la vie publique, la femme, plus aisément, put se joindre aux rassemblements sur les places, et entendre les prédications en plein vent ou dans quelque édifice, auxquelles se livraient les premiers apôtres. Impressionnée directement par leur parole, elle sut en prolonger l'effet dans le petit cercle intime de la famille, et ainsi le christianisme, rarement accueilli par la simple raison, se poussa par le sentiment et vit son empire s'accroître. Mais les femmes ne se bornèrent même pas à cette influence discrète et réduite, il en est qui ambitionnèrent même mission que les hommes, désirant proclamer au loin la vraie doctrine. Les Actes de Thècle, qui opéra tout près de la proconsulaire, en Pisidie, nous fournissent précisément ce type de la femme chrétienne prêchant et baptisant. »

Le développement du christianisme en Asie nous est attesté par les Actes des apôtres et leurs épîtres. Les facilités et les obstacles que nous avons fait connaître n'avaient pu que stimuler un caractère semblable à celui de l'apôtre Paul et tout concourt à prouver que sa parole avait obtenu un immense retentissement. L'écho s'en était étendu suivant la grande voie qui longeait le Méandre et servait de route de pénétration aux idées comme au commerce. Cette vallée et celle du Lycus s'ouvrirent largement à son influence transmise par ses collaborateurs. La doctrine nouvelle pénétra bientôt dans la région du Glaucus; elle atteignit jusqu'à Acmonia et la Pentapole phrygienne; seules, les contrées montagneuses intermédiaires restaient en dehors de son action; on n'y a rencontré que des inscriptions chrétiennes de basse époque. Mais il n'y eut pas que l'arrière-pays de gagné; la partie occidentale de la péninsule se couvrit aussi d'Églises dont Paul était plus ou moins directement le fondateur. La plupart des grandes villes possédaient leur communauté particulière : Sardes, Smyrne, Pergame, Philadelphie, Thyatire, Tralles peut-être aussi. Les émissaires de Paul voyageaient sans cesse, venaient lui rendre compte et prendre ses ordres. Mais ces disciples ne le satisfaisaient jamais complètement et, craignant que sa pensée ne fût mal rendue, ses ordres mal interprétés, il adopta le système des correspondances, en recommandant aux diverses Églises d'Asie de communiquer entre elles par écrit à intervalles réguliers. A un siècle de là, on voit cette méthode encore en vigueur et c'est une lettre de l'Église de Smyrne à celle de Philomelium

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. 333.

qui nous a conservé l'inestimable récit du martyre de saint Polycarpe. Il est à peine nécessaire de rappeler que dans l'intervalle prend place le joyau célèbre qu'est la correspondance de saint Ignace d'Antioche, prisonnier, avec les Églises peu éloignées de son itinéraire, mais qu'il ne pouvait visiter. Cette correspondance nous a valu de précieux renseignements auxquels rien ne pourrait suppléer ; elle aura servi, en son temps, à tenir en haleine et à réchauffer le zèle des communautés.

« A Éphèse, en raison du milieu où il avait rempli sa mission, saint Paul avait acquis une réputation toute spéciale : on le regardait comme un thaumaturge, on lui attribuait des prodiges ; on se disputait comme un talisman le moindre des objets lui ayant appartenu. Des exorcistes juifs cherchaient à usurper ses charmes, à pénétrer ses secrets. C'est dans cette ville, où il avait le plus séjourné, que l'apôtre éprouva le plus de difficultés. Il ne s'y était pas trouvé seul : c'était le centre principal de réunion des Juifs ; mais beaucoup avaient été convertis, soit par la prédication de Paul, soit en d'autres temps. Une fois entrés dans le culte nouveau, ils prétendaient le diriger en maîtres ; ils le pouvaient d'autant mieux que leur abjuration, loin de les séparer du reste de la population, les en rapprochait plutôt, atténuait la réserve instinctive qu'on observait auprès d'eux. Un rameau secondaire vint se greffer sur le jeune tronc du christianisme et en devint bientôt le vigoureux prolongement ; à l'instigation de ces nouveaux apôtres, le souvenir de Paul pendant longtemps se perdit, et cependant ils se séparaient de lui bien moins par la doctrine que par l'esprit et les tendances politiques. Saint Paul était un citoyen romain inflexible, prêchant l'acceptation de l'autorité romaine, l'obéissance au pouvoir civil. En principe, il professait l'universalité de l'Église ; pratiquement, il voulait l'étendre jusqu'où s'étendait l'empire : le christianisme, dans sa pensée, devait être, semble-t-il, la religion du monde romain.

« Il avait prêché dans une époque de paix ; les choses allaient changer : dès que l'empereur Néron eut donné le premier signal de la persécution à Rome, les fidèles menacés s'enfuirent loin de l'Italie et se réfugièrent de préférence en Asie, où l'on était assuré d'une retraite plus mystérieuse et d'une plus large tolérance. Un deuxième groupe de prophètes se répandit ainsi dans le pays : de plus, un apport supplémentaire de population juive se produisit à la suite des événements de Judée, à la fin du règne de Vespasien. Tous ces hommes étaient des persécutés, des victimes de Rome : le judéo-christianisme conçut ainsi une sorte d'exaspération contre l'État romain ; on sympathisait avec l'insurrection juive, dans l'espoir et la conviction que les Romains n'en sortiraient pas vainqueurs. Ces nouveaux fidèles du Christ se posaient en adversaires de l'impôt, dénonçaient l'origine diabolique du pouvoir profane, les vices de la vie civile conçue sous la forme romaine. L'Église compromettait la modération qui, seule, lui eût permis un développement normal et sans secousses ; l'Apocalypse de saint Jean, adressée aux sept Églises d'Asie, prédit une prochaine convulsion, annonçant que l'empire romain tomberait et ne se reconstituerait pas.

« Cette puissance des judéo-chrétiens ne domina pas absolument dans toute la province, il est une région qui garda une grande originalité religieuse : c'est la Phrygie ; l'influence juive ne pénétra pas son christianisme profondément. D'autre part, la population, très avide d'entendre la parole des apôtres, n'en fut que très peu visitée ; il advint que des gens de ce pays, chrétiens d'aspirations, accoutumés à d'anciens rites d'un symbolisme moins brutal que les rites païens ordinaires, mais mal guidés, irrégulièrement suivis dans leurs croyances, se firent un christianisme à leur manière, associant le dogme chrétien à de vieilles pratiques, comme ils avaient vu le culte des empereurs s'unir à celui des divinités locales [1]. »

Ainsi, à l'heure où disparaissaient les apôtres les uns après les autres, ils pouvaient se rendre témoignage qu'ils avaient satisfait à l'ordre donné par Jésus, et si les faits que nous groupons non sans peine nous amènent à cette constatation, il ne paraît pas douteux que, mieux informés que nous le sommes, grâce aux voyageurs, aux courriers, aux correspondances, mis au courant de la zone parcourue et de l'activité déployée par André et par Thomas ou par Philippe et par Jude — dont nous ne savons autant dire rien — consolés, satisfaits, encouragés par ces résultats, Pierre et Paul, entre les mains desquels se concentraient les renseignements les plus précis et les plus complets, pouvaient désigner aux hommes jeunes et entreprenants les voies nouvelles où ils devaient s'engager. Peut-être n'ont-ils pas résisté à un mouvement de surprise et de reconnaissance. Surprise de l'adaptation merveilleuse du christianisme à des peuples et même à des races attachés jusque-là à des religions nationales ; reconnaissance de l'intuition providentielle qui avait révélé à Paul les destinées triomphantes du christianisme par le véhicule de l'hellénisme. Après le terrible ébranlement imprimé à l'édifice par la persécution de Néron, il devenait évident que la cause était gagnée et les promesses de Jésus n'étaient pas douteuses. Un ferment incompressible soulevait la pâte ; l'Évangile, qui comblait l'individu et l'enivrait de courage et d'espoir, n'était pas seulement un secours individuel, il était plus encore un code social. Tous ses administrés étaient des frères embrigadés en vue de l'effort immense à accomplir pour procurer la transformation de l'humanité. Avec autant de sagesse que d'habileté, le christianisme s'imposait aux uns, tandis qu'il s'offrait aux autres. Libre à chacun de le repousser, mais, une fois accueilli, il faut l'admettre sans restrictions. Celse s'en étonnera comme d'une contrainte, pis que cela, comme d'une tyrannie ; mais cette intrépidité dans l'affirmation sera une des causes de l'expansion grandissante de la religion nouvelle. Ces affirmations qui ne tolèrent pas la discussion constituent une sécurité inestimable pour tous ceux dont la foi éprouve le besoin de se sentir gardée contre l'incertitude, le doute, l'inconsistance de l'esprit humain. Pour eux, le dogmatisme intransigeant apparaît comme un bienfait inappréciable qui les attache à la vérité et ainsi ils se sentent, selon une comparaison d'alors, portés dans la barque de Pierre. Avec la soumission les apôtres exigent l'intelligence. Ce n'est pas — sauf de la part des ignorants — un assentiment aveugle qu'ils exigent, c'est une soumission raisonnée. Le christianisme qu'ils prêchent n'est pas une philosophie, mais il est une lumière qui doit éclairer autant que consoler. Il entr'ouvre sur le monde divin et la vie future des perspectives en comparaison desquelles les religions païennes les plus avancées ne pouvaient se soutenir. La contrefaçon des sacrements et des mystères par quelques sectes nous montre l'impuissance de celles-ci à s'élever au-dessus des rites matériels et nous révèle une des causes profondes de l'attrait de la religion qui ne se bornait pas à distraire la vue et l'imagination, mais qui éclairait l'intelligence tout en intéressant le cœur.

II. Le IIe siècle. — A partir du second siècle, Rome devint le centre de l'évangélisation de l'Occident. Dès le début de ce siècle, les témoignages deviennent

[1] V. Chapot, *op. cit.*, p. 515-520.

plus abondants et plus précis. Saint Justin proclame avec emphase les progrès de l'apostolat parmi toutes les nations, ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν, et il ajoute :

Dialog., CCXVII : οὐδὲ ἓν γὰρ ὅλως ἔστι τι γένος ἀνθρώπων, εἴτε βαρβάρων εἴτε Ἑλλήνων εἴτε ἁπλῶς ὠτινιοῦν ὀνόματι προσαγορευομένων, ἢ ἀμαξοβίων ἢ ἀοίκων καλουμένων ἢ ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων, ἐν οἷς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ...γίνωνται. « Il n'y a pas une seule race d'hommes, soit barbares, soit Grecs ou de quelque nom qu'ils s'appellent, Scythes qui vivent sur les chars, nomades sans maison ou pasteurs qui habitent sous la tente, chez qui ne soit invoqué le nom de Jésus-Christ. »

Pseudo-Clément, *II Ad Corinth.*, II : ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν. « Notre peuple paraît abandonné de Dieu, et maintenant nous avons dépassé en nombre le peuple des Juifs. »

Anonyme, *Ad Diognet.*, c. VI : ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις. Les chrétiens se rencontrent dans toutes les villes du monde.

Acta Carpi, Papuli et Agathonikè, XXXII : ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσίν μοι τέκνα κατὰ Θεόν. « Dans toute province et dans chaque ville, dit Papulus, j'ai des enfants selon Dieu. »

Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. X, n. 2 : τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη· καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή· καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελτοῖς οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολὰς οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ οὔτε ἐν Λιβύῃ οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἱδρυμέναι· ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος ... ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτός, οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει. « Les langues sont diverses dans le monde; mais la tradition de la foi est partout identique. Ni les Églises qui s'élèvent en Germanie n'ont une autre foi ou une autre tradition, ni celles qui sont chez les Ibères ou chez les Celtes, ni celles qui sont vers le Levant, ni celles qui sont en Égypte ou en Libye, ni celles qui sont vers le centre du monde (= la Palestine). »

Adv. hær., l. III, c. XI, n. 8 : κατέσπαρται ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς. « L'Église est répandue sur toute la terre. »

Ibid., l. II, c. XXXI, n. 2 : οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα. « Il est impossible de dénombrer les bienfaits de Dieu sur l'Église répandue dans le monde entier. »

Ibid., l. III, c. IV, n. 1 : *Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? cui ordinationi assentiunt multæ gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus salutem.*

Qu'on fasse, si l'on y tient, la part de l'amplification, il n'en demeure pas moins acquis que le christianisme, au cours du IIe siècle, étend de plus en plus ses possessions. Sans doute, on est en droit de mettre une sourdine à l'affirmation de Clément d'Alexandrie lorsqu'il avance que c'est en tous lieux et non seulement à Athènes que *Logos* est connu :

Clément, *Protrepticon*, c. X, XI : πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηχεῖ καὶ τὸ πὰν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονεν τῷ λόγῳ.

Clément, *Stromata*, l. VI, c. XVIII : ὁ τοῦ διδασκάλου τοῦ ἡμετέρου λόγος οὐκ ἔμεινεν ἐν Ἰουδαίᾳ μόνῃ, καθάπερ ἐν τῇ Ἑλλάδι ἡ φιλοσοφία, ἐχύθη δὲ ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένν πείθων Ἑλλήνων τε ὁμοῦ καὶ βαρβάρων κατὰ ἔθνος καὶ κώμην καὶ πόλιν πᾶσαν, οἴκους ὅλους καὶ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ἐπακηκοότων, καὶ αὐτῶν γε τῶν φιλοσόφων οὐκ ὀλίγους ἤδη ἐπὶ ἀλήθειαν μεθιστάς. « La parole de notre docteur n'a pas été confinée dans la Judée, comme il en avait été de la philosophie pour la Grèce, elle a été répandue dans le monde entier, s'imposant aux Grecs aussi bien qu'aux barbares de tous les pays, toutes les villes, toutes les bourgades, pénétrant dans les familles et attirant à la vérité chacun de ceux qui ont cru. »

Polycrate d'Éphèse, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV, écrit vers 190 qu'il a rencontré personnellement des fidèles du monde entier, συμβεβληκὼς τοῖς ἐπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς.

On voit d'après cela ce qu'il faut penser de ces mots jetés un peu au hasard par Celse, lorsqu'il représente les chrétiens comme à peu près exterminés par la persécution de Marc-Aurèle.

Celse, dans Origène, *Contr. Cels.*, l. VIII, c. LXIX : ὑμῶν δὲ κἂν πλανᾶται τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην. « A peine, dit-il, en reste-t-il quelqu'un qui erre en se cachant, et encore on le poursuit pour le mettre à mort. »

On peut dire que l'histoire du christianisme pendant le IIe siècle tourne autour de ces textes fondamentaux. Quand on les aura tiraillés et exploités le mieux possible, il demeurera que tous les indices particuliers, noms de villes, de provinces, qu'on peut en rapprocher, ne sont que des détails qui confirment ces indications. Mais de ce que le christianisme se rencontre partout, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il présente en tous lieux une densité imposante. Il est même probable que, sur certains points, il est tout à fait clairsemé. Saint Irénée nous apprend qu'il a pénétré chez les Ibères, mais nous avons montré (voir ESPAGNE) le peu qu'on doit s'aventurer à dire sur ces débuts, et à quel petit nombre de localités ils sont restreints. On ferait à peu près la même observation au sujet de la Gaule et elle se renforcerait en approchant de la Germanie et en y pénétrant. Le christianisme abordait partout et tâchait d'y prendre pied et de s'y affermir, voilà ce qui est hors de contestation.

III. JUSQU'A LA PAIX DE L'ÉGLISE. — Au seuil du IIIe siècle, nous possédons les textes célèbres de Tertullien, qui ne rapportent pas une expansion spontanée, mais l'aboutissement d'un long travail d'apostolat.

Apologeticum, c. II : *Obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis christianos, omnem sexum, ætatem, conditionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen.*

Apol., c. XXXVII : *Si et hostes exertos non tantum vindices occultos agere vellemus, deesset nobis vis numerorum et copiarum? plures nimirum Mauri et Marcomanni ipsique Parthi vel quantæcumque unius tamen loci et suorum finium gentes quam totius orbis? hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis relinquimus templa. Cui bello non idonei, non prompti fuissemus, etiam impares copiis, qui tam libenter trucidamur, si non apud istam disciplinam magis occidi liceret quam occidere? Potuimus et inermes nec rebelles, sed tantummodo discordes solius divortii invidia adversus vos dimicasse. Si enim tanta vis hominum in aliquem orbis remoti sinum abrupissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcumque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavisselis ad*

solitudinem vestram, ad silentium verum et stuporem quendam quasi mortui orbis... plures hostes quam cives vobis remansissent. Nunc etiam pauciores hostes habetis præ multitudine christianorum, pæne omnium civitatium pæne omnes cives christianos habendo.

De Corona, c. XII : *Et apud barbaros Christus.*

Ad Scapulam, c. II : *Tanta hominum multitudo, pars pæne major civitatis cujusque, in silentio et modestia agimus.*

Ibid., c. V : *Hoc si placuerit et hic fieri* (les persécutions sanglantes), *quid facies de tantis milibus hominum, tot viris ac feminis, omnis sexus, omnis ætatis, offerentibus se tibi? Quantis ignibus, quantis gladiis opus erit? Quid ipsa Carthago passura est, decimanda a te, cum propinquos, cum contubernales suos illic unusquisque cognoverit, cum viderit illic fortasse et tui ordinis viros et matronas et principales quasque personas et amicorum tuorum vel propinquos vel amicos? Parce ergo tibi, si non nobis; parce Carthagini, si non tibi; parce provinciæ, quæ visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cujusque.*

Adv. Marcionem, l. III, c. XX : *Aspice universas nationes de voragine erroris humani exinde emergentes ad Deum creatorem, ad Deum Christum... Christus totum jam orbem evangelii sui fide cepit.*

De fuga in persecutione, c. XII : *Numquam usque adhuc ex christianis tale aliquid prospectum est sub aliqua redemptione capitis et sectæ redigendis, cum tantæ multitudinis nemini ignotæ fructus ingens meti posset.*

Adv. Judæos, c. VII : *In quem alium universæ gentes crediderunt nisi in Christum qui jam venit ?...et ceteræ gentes, ut jam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversæ nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum, et Dacorum, et Germanorum, et Scytharum, et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quæ enumerare minus possumus.*

De anima, c. XV : *[Christiani] omnibus plures.*

Ibid., c. XLIX : *Nulla jam gens Dei extranea est, in omnem terram et in terminos orbis evangelio coruscante.*

Il y a dans tout ceci pas mal de rhétorique, mais il n'en faut pas moins prendre ces textes avec leur portée historique. On a tant répété que Tertullien est un impulsif, un apologiste, un emballé, qu'il reste à ajouter que Tertullien est aussi un jurisconsulte et un contemporain. Qu'il se laisse emporter par l'imagination, on croit l'apercevoir, mais que cet impulsif, dont les écrits s'échelonnent sur plusieurs années, ne se contredise jamais, ne se laisse jamais impressionner par quelque récit défavorable tel qu'il en court en tous temps et en tous pays, qu'il ne juge jamais la religion chrétienne en déchet mais toujours en progrès, c'est un fait considérable et qui sert, en quelque manière, de confirmation à tous ceux — vrais ou controuvés — qu'il adopte pour justifier son optimisme. D'un texte au texte voisin il y a une variation, mais seulement de degré. Nous ne sommes que d'hier et nous remplissons tout votre empire, les villes, les îles, les places fortes, les municipes, les assemblées, les camps, les décuries, le palais, le sénat, le forum. Voilà qui est décisif; cependant bientôt il n'est plus question d'autre chose que d'avoir dans les villes presque la majorité, tandis que dans un autre texte les chrétiens sont plus nombreux que tous les autres. Évidemment, tout ceci se soutient mal, mais, évidemment aussi, celui qui s'exprime de cette façon parle au nom d'une multitude considérable. Il ne faut pas attendre de Tertullien cette précision de langage qui est la dernière qualité que les apologistes se mettent en peine d'acquérir, Tandis qu'il s'adresse au proconsul Scapula et au cours d'une même période, il parle des fidèles comme étant « presque la majorité, » par conséquent au moins la moitié de la population, et représente leur mort comme la décimation de la population, dont ils se trouvent ainsi ne plus former que la dixième partie. Il est clair que ce sont-là des façons de dire; on pourrait préférer des façons plus précises, mais force nous est de faire usage des textes que nous possédons.

S'agit-il de confondre les Juifs, Tertullien avance que le monde entier est converti au Christ; voilà de l'hyperbole et les Africains ne la redoutaient pas; mais elle n'était pas très éloignée de la vérité, puisque nous entendons le païen Cecilius avouer ceci :

Minucius Felix, *Octavius*, c. IX : *Ac jam, ut fecundius nequiora proveniunt, serpentibus in dies perditis moribus per universum orbem sacraria ista tæterrima impiæ coïtionis adolescunt.*

Ibid., c. XXXI : *Et quod in dies nostri numerus augetur, non est crimen erroris sed testimonium laudis.*

Ibid., c. XXXIII : *Nec nobis de nostra frequentia blandiamur : multi nobis videmur, sed deo admodum pauci sumus.*

Origène nous donne, lui aussi, une série de textes d'une importance fort grande, parce qu'ils viennent d'un homme admirablement informé grâce à son séjour dans Alexandrie et aux relations qu'il entretenait avec des correspondants dispersés partout.

Origène, *Peri Archon*, l. IV, c. I, n. 1 : πᾶσα Ἑλλὰς καὶ βάρβαρος ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἡμῶν ζηλωτὰς ἔχει μυρίους, καταλιπόντας τοὺς πατρῴους νόμους καὶ νομιζομένους θεούς, τῆς τηρήσεως τῶν Μωσέως νόμων καὶ τῆς μαθητείας τῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγων ..... καὶ εἂν ἐπιστήσωμεν, πῶς ἐν σφόδρα ὀλίγοις ἔτεσι τῶν ὁμολογούντων τὸν Χριστιανισμὸν ἐπιβουλευομένων, καί τινων διὰ τοῦτο ἀναιρουμένων, ἑτέρων δὲ ἀπολλύντων τὰς κτήσεις, δεδύνηται ὁ λόγος, καίτοιγε οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεοναζόντων πανταχόσε χηροχθῆναι τῆς οἰκουμένης, ὥστε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, σοφούς τε καὶ ἀνοήτους προσθέσθαι τῇ διὰ Ἰησοῦ θεοσεβείᾳ — μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ πρᾶγμα εἶναι λέγειν οὐ διστάζομεν. « La Grèce et les terres barbares présentent des milliers de zélotes qui ont renoncé à leurs lois antiques et à leurs dieux authentiques, pour observer les lois de Moïse et les préceptes de Jésus-Christ. Si nous considérons les progrès immenses de l'Évangile en quelques années, malgré les persécutions et les supplices et même la mort et la confiscation, nonobstant le petit nombre de prédicateurs, la parole s'est fait entendre partout, en sorte que Grecs et barbares, sages et insensés ont adhéré à l'enseignement du Maître, en sorte que nous ne pouvons hésiter à y voir un résultat obtenu par une puissance plus qu'humaine. »

Homil., IX, *in Josua*, n. 10 : *Convenerunt reges terræ, senatus populusque et principes Romani, ut expugnarent nomen Jesu et Israël simul. Decreverunt enim legibus suis, ut non sint christiani. Omnis civitas, omnis ordo christianorum nomen impugnat. Sed... principes vel potestates istæ contrariæ ut non christianorum genus latius ac profusius propagetur obtinere non valebunt. Confidimus autem, quia non solum non nos poluerunt obtinere visibiles inimici et adversarii nostri, verum etiam velociter Jesu domino nostro vincente conteretur satanas sub pedibus servorum ejus. Illo etenim duce semper vincent milites sui, etc...*

Homil., XV, *in Josua : Noster dominus Jesus ipse cepit omnem terram, in eo quod ex omni terra atque ex omnibus ad eum concurrit credentium multitudo.*

Homil., I, *in Psalm. XXXVI : Nos sumus, «non gens», qui pauci ex ista civitate credimus et alii ex alia, et nusquam gens integra ab initio credulitatis videtur assumpta. Non enim Judæorum gens erat vel Ægyp-*

tiorum gens, ita etiam christianorum genus gens est una vel integra, sed sparsim ex singulis gentibus congreganlur.

Select. in Ps. XLVI : πάλαι μὲν κύριος ἦν οὐκ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ὕψιστος ὀλίγοις καὶ φοβερὸς εὐλαβέσιν εὐαριθμήτοις καὶ βασιλεὺς οὐ πολλοῖς καὶ μέγας σπανίοις ..... νυνὶ δὲ πολλῷ πλείοσι ταῦτα πάντα ἐστίν.

Commentar. in Matth., series 39, *In Matth.*, XXIV, 9 : « *Et prædicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet finis* » : *si discutere quis velit, quod ait « omnibus gentibus », satis inveniet certum, quoniam omnibus etiam in ultimis partibus terræ commorantibus gentibus odio habetur populus Christi, nisi forte et hic aliquis dicat propter exaggerationem positum « omnibus » pro « multis »..... et in hoc statu constitutis rebus evangelium quod prius non fuerat prædicatum in toto mundo — multi enim non solum barbararum sed etiam nostrarum gentium usque hunc non audierunt christianistatis verbum — tunc autem prædicabitur, ut omnis gens evangelicam audiat prædicationem, et nemo derelinquatur qui non audivit, et tunc erit sæculi finis... nondum enim multi proditores de ecclesia facti sunt, et nondum multi falsi prophetæ exstiterunt multos fallentes : sic et nondum odio habiti sunt ab omnibus gentibus etiam in ultimis partibus terræ habitantibus, propter nomen Christi : sic et nondum est prædicatum evangelium regni in toto orbe. Non enim fertur prædicatum esse evangelium apud omnes Ethiopas, maxime apud eos, qui sunt ultra flumen; sed nec apud Seras nec apud Ariacin audierunt christianitatis sermonem. Quid autem dicamus de Britannis aut Germanis, qui sunt circa Oceanum, vel apud barbaros, Dacos et Sarmatas et Scythas, quorum plurimi nondum audierunt evangelii verbum, audituri sunt autem in ipsa sæculi consummatione. Adspice enim quod ait : « et prædicabitur hoc evangelium regni in toto orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc erit finis. » Si autem vult quis temere dicere, prædicatum jam esse evangelium regni in toto orbe in testimonium omnibus gentibus, consequenter dicere poterit et quod ait « tunc erit finis, » jam finem venisse : quod dicere temeritatis est magnæ.*

Homil. in Luc., XII : *Ita fiebat, ut de omnibus gentibus nonnulli proselyti fierent, et hoc ipsum angelis, qui gentes habebant subditas, adnitentibus. Nunc autem populi credentium accedunt ad fidem Jesu, et angeli, quibus creditæ fuerint ecclesiæ, roborati præsentia Salvatoris multos adducunt proselytos, ut congregentur in omni orbe conventicula christianorum.*

Contr. Cels., l. III, c. XV : ἐπὰν πάλιν οἱ παντὶ τρόπῳ διαβάλλοντες τὸν λόγον τὴν αἰτίαν τῆς ἐπὶ τοσοῦτο νῦν στάσεως ἐν πλήθει τῶν πιστευόντων νομίσωσιν εἶναι. ἐν τῷ μὴ προσπολεμεῖσθαι αὐτοὺς ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ὁμοίως τοῖς πάλαι χρόνοις. « Ceux qui calomnient de toutes façons notre doctrine lui imputent l'état de troubles actuels, par l'accroissement du nombre des fidèles... »

Ibid., l. III, c. VIII : ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι, κωλύοντος θεοῦ τὸ πᾶν ἐκπολεμηθῆναι αὐτῶν ἔθνος. « Quelques-uns, à diverses reprises et dont le nombre est connu, subirent la mort pour la religion chrétienne. Mais Dieu ne permit jamais que la race en fût détruite. »

Ibid., l. III, c. X : ὅτι μὲν οὖν συγκρίσει τοῦ ἐξῆς πλήθους ὀλίγοι ἦσαν ἀρχόμενοι Χριστιανοὶ δῆλον. Il est évident qu'à l'époque des débuts les chrétiens étaient en petit nombre, si on le compare à celui auquel ils ont atteint aujourd'hui.

Ibid., l. III, c. IX : νῦν μὲν οὖν τάχα, ὅτε διὰ τὸ πλῆθος τῶν προσερχομένων τῷ λόγῳ καὶ πλούσιοι καί τινες τῶν ἐν ἀξιώμασι καὶ γύναια τὰ ἄβρα καὶ εὐγενῆ ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου τολμήσει τις λέγειν διὰ τὸ δοξάριον προϊστασθαί τινας τῆς κατὰ Χριστιανοὺς διδασκαλίας. « Et maintenant peut-être, comme, parmi la foule de ceux qui suivent cette croyance, il se trouve des riches, des gens constitués en dignité, des femmes nobles et distinguées qui reçoivent leurs coreligionnaires, quelqu'un s'aventurera à dire que certains enseignent la doctrine du chrétien par amour de la gloriole. »

Ibid., l. III, c. XXIX : ὁ δὲ πέμψας τὸν Ἰησοῦν θεὸς ἐκλύσας πᾶσαν τὴν τῶν δαιμόνων ἐπιβουλὴν ἐποιήσε πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐπιστροφῆς καὶ διορθώσεως κρατῆσαι τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ καὶ γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας ἀντιπολιτευομένας ἐκκλησίας δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων καὶ ἀδίκων. « Dieu, qui envoya Jésus, après avoir surmonté les embûches des démons, fit que partout l'évangile de Jésus procurât la conversion et la correction des hommes et partout les Églises l'emportassent sur les autres communautés injustes, intempérantes, superstitieuses. »

Ibid., l. VIII, c. LXVIII : πᾶσα μὲν θρησκεία καθαλυθήσεται μόνη δὲ ἡ Χριστιανῶν κρατήσει, ἥτις καὶ μόνη ποτὲ κρατήσει, τοῦ λόγου ἀεὶ πλείονας νεμομένου ψυχάς. Si, comme l'avance Celse, tous et moi-même faisaient de même, sans doute les barbares se soumettant à Dieu deviendraient justes et doux, tout culte impie serait détruit, seule subsisterait la religion chrétienne, ce qui arrivera sans doute un jour, après de nouveaux progrès.

Ibid., l. VIII, c. LXIX : φαμὲν ὅτι, εἴπερ, « ἂν δύο συμφωνῶσιν ἐξ ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρός » τί χρὴ νομίζειν, εἰ μὴ μόνον ὡς νῦν πάνυ ὀλίγοι συμφωνοῖεν ἀλλὰ πᾶσα ἡ ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχή. « Si, en effet, Jésus a dit : Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, ils obtiennent tout de mon Père, que dire si nous n'étions pas seulement un petit nombre comme maintenant à nous entendre [dans la même foi], mais si c'était tout l'empire romain. »

On ne peut mettre en doute que la situation décrite par ces textes soit des plus avantageuses. Ce n'est pas un traité composé à loisir en vue d'exalter les progrès du christianisme et en vue duquel l'auteur aurait groupé jusqu'aux plus faibles indices favorables à sa thèse, ce sont des remarques éparses dans un grand nombre d'écrits, et Origène ne s'y applique nullement à solliciter la vérité, il se borne à mentionner des faits connus de ses auditeurs ou de ses lecteurs. Il faudra attendre la paix de l'Église et les écrits d'Eusèbe pour retrouver un faisceau analogue d'informations. De saint Cyprien de Carthage nous avons ce témoignage :

Ad Demetrian., c. XVII : *Inde est quod nemo nostrum quando adprehenditur reluctatur nec se adversus injustam violentiam vestram quamvis nimius et copiosus noster populus ulciscitur.*

Le païen Porphyre, qu'on identifie généralement avec l'interlocuteur dont Macarius de Magnésie rapporte les objections, se plaint de rencontrer des chrétiens partout :

Macarius, IV, 3 : ἰδοῦ πᾶσα τῆς οἰκουμένης ῥύμη τοῦ εὐαγγελίου τὴν πεῖραν ἔχει καὶ τέρμονες ὅλοι καὶ κόσμου τέρατα τὸ εὐαγγέλιον ὅλον κατέχοισι.

Le martyr Lucien invoque en faveur de sa croyance le témoignage de villes entières et presque de la majorité du monde :

Rufin, *Hist. eccl.*, l. IX, c. VI : *Quæ autem dico non sunt in obscuro gesta loco nec testibus indigent. Pars pæne mundi jam major huic veritati adstipulatur, urbes integræ, aut si in his aliquid suspectum videtur, contestatur de his etiam agrestis manus, ignara figmenti.*

Nous connaissons encore cet aveu d'un farouche ennemi des chrétiens, Maximin Daïa, qui rappelle que ses illustres prédécesseurs, Dioclétien et Maximien Hercule, se décidèrent à sévir « lorsqu'ils virent presque tous les hommes abandonner le culte des dieux pour s'affilier au peuple chrétien. »

Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IX, c. IX : ἡνίκα συνεῖδον σχεδὸν ἅπαντας ἀνθρώπους καταλειφθείσης τῆς τῶν θεῶν θρησκείας τῷ ἔθνει τῶν Χριστιανῶν ἑαυτοῦς συμμεμιχότας.

Lactance, *Instit.*, l. IV, c. XXVI : *Nulla gens tam inhumana est, nulla regio tam remota, cui aut passio Christi aut sublimitas majestatis ignota sit.*

Lactance, *De morte persecut.*, c. II : *Et inde discipuli qui tunc erant undecim... dispersi sunt per omnem terram ad evangelium prædicandum... et per annos XXV usque ad principium Neroniani imperii per omnes provincias et civitates ecclesiæ fundamenta miserunt... Nero cum animadverteret non modo Romæ sed ubique cotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam transire.* — c. III (entre Trajan et Dèce) : *Ut jam nullus esset terrarum angulus tam remotus quo non religio Dei penetrasset, nulla denique natio tam feris moribus vivens, ut non suspecto Dei cultu ad justitiæ opera mitesceret.*

Arnobe, *Adv. gent.*, l. I, c. XVI : *Si Alamannos, Persas, Scythas idcirco voluerunt devinci, quod habitarent et degerent in eorum gentibus Christiani : quem ad modum Romanis tribuere victoriam, cum habitarent et degerent in eorum quoque gentibus christiani? Si in Asia, Syria idcirco mures et locustas effervescere prodigialiter voluerunt, quod ratione consimili habitarent in eorum gentibus christiani : in Hispania, Gallia cur eodem tempore horum nihil natum est, cum innumeri viverent in his quoque provinciis christiani? Si apud Gætulos cum Aquitanos hujus rei causa siccitatem satis ariditatemque miserunt, eo anno cur messes amplissimas Mauris nomadibusque tribuerunt, cum religio similis his quoque in regionibus verteretur?* — l. II, c. V : *Jam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis hujus sacramenta diffusa sunt. Nulla jam natio est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quæ non ejus amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus adsumpta tranquillitate migraverit.*

Peut-être que le seul fait de voir Eusèbe écrire son *Histoire ecclésiastique* au moment où Constantin vient de donner la paix aux Églises est plus significatif que tous les extraits de cet ouvrage fameux. Comme Origène, Eusèbe était en possession des sources les plus copieuses et, plus qu'Origène, il avait ce goût et ce sens de l'information précise et minutieuse. Après avoir étudié son ouvrage avec la charitable intention de le trouver en faute le plus souvent possible, les critiques les plus hargneux ont dû convenir des qualités éminentes de l'historien, toujours soucieux de vérifier, de citer, de contrôler des sources que son initiative nous a conservées. Quelques faits douteux ou erronés, quelques opinions personnelles discutables, n'enlèvent rien à l'autorité de ce livre, qui est en quelque sorte l'ébauche d'une statistique des progrès du christianisme pendant les trois premiers siècles de son existence.

Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. I, c. III, n. 19 : μόνον αὐτὸν ἐξ ἁπάντων τῶν πώποτε εἰς ἔτι καὶ νῦν παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις καθ' ὅλου τοῦ κόσμου Χριστὸν ἐπιφημίζεσθαι ὁμολογεῖσθαί τε καὶ μαρτυρεῖσθαι πρὸς ἁπάντων ἐπὶ τῇ προσηγορίᾳ παρά τε Ἕλλησι καὶ βαρβάροις μνημονεύεσθαι, καὶ εἰς ἔτι νῦν παρὰ τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην αὐτοῦ θιασώταις τιμᾶσθαι μὲν ὡς βασιλέα, θαυμάζεσθαι δὲ ὑπὲρ προφήτην κ. τ. λ. « Lui seul, parmi tous les hommes qui jusqu'à ce jour ont habité la terre, a reçu le nom de Christ et il est proclamé tel par consentement et le témoignage universels, en sorte qu'il est célébré sous ce nom par les Grecs aussi bien que par les barbares et que tous ceux qui, instruits de sa doctrine, vivent en ce monde lui rendent l'honneur en tant que roi et lui adressent l'hommage en tant que prophète. »

Ibid., l. I, c. IV, n. 2 : τῆς μὲν γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας νεωστὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιλαμψάσης, νέον ὁμολογουμένως ἔθνος, οὐ μικρὸν οὐδ' ἀσθενὲς οὐδ' ἐπὶ γωνίας που γῆς ἱδρυμένον, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν πολυανθρωπότατόν τε καὶ θεοσεβέστατον .... τὸ παρὰ τοῖς πᾶσι τῇ τοῦ Χριστοῦ προσηγορίᾳ τετιμημένον. « Quoique la venue de notre Sauveur Jésus-Christ soit récente, le peuple chrétien, tous en conviennent, n'est plus maintenant ni chétif, ni faible, ni resserré dans un coin du monde, mais, de tous les peuples, c'est le plus nombreux et le plus pieux. »

Ibid., l. I, c. XIII, n. 1 : « La divinité de Jésus, illustrée, de son vivant, par tant de miracles, avait attiré des multitudes innombrables des points les plus reculés de la Judée et des régions environnantes, par l'espoir de la guérison. »

Ibid., l. II, c. II, n. 1 : « La résurrection merveilleuse de notre Sauveur et son ascension au ciel avaient été connues de presque tout le monde grâce aux récits » des témoins propagés de proche en proche.

Ibid., l. II, c. III, n. 2 : καὶ δὴ ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις τε καὶ κώμας, πληθυούσης ἄλωνος δίκην, μυριάνδροι καὶ παμπληθεῖς ἀθρόως ἐκκλησίαι συνεστήκεσαν. « Dans toutes les villes et les villages, les églises regorgeaient de fidèles, comme des champs couverts de fruits. »

Ibid., l. II, c. XIII, n. 1 : τῆς εἰς τὸν σωτῆρα ... Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς πάντας ἀνθρώπους ἤδη διαδιδομένης πίστεως ὁ τῆς ἀνθρώπων πολέμιος σωτηρίας τὴν βασιλεύουσιν πόλιν προαρπασασθαι μηχανώμενος ἐνταῦθα Σιμῶνα ἄγει. « Cependant, la foi en Jésus-Christ étant alors répandue en tous lieux, l'ennemi du genre humain, voulant s'emparer de la ville impériale, y employa Simon le mage. »

Ibid., l. III, c. I, n. 1 : τῶν ἱερῶν τοῦ Σωτῆρος, ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅπασαν κατασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μέν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν, Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν. « Les apôtres et les disciples de notre Seigneur et Sauveur, dispersés à travers le monde, prêchaient l'évangile. Thomas, nous enseigne la tradition, eut le pays des Parthes, André celui des Scythes, Jean l'Asie. » Ce qui concerne Pierre et Paul s'appuie sur l'Ancien Testament; ailleurs, *ibid.*, l. III, c. V, n. 2, il montre les apôtres quittant Jérusalem pour évangéliser toutes les nations : εἰς σύμπαντα τᾶ ἔθνη; pour aller jusqu'aux extrémités de la terre, III, VIII, 11 : εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης; ou le monde entier, l. III, c. XXIV, n. 3 : ἐπὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

Ibid., l. III, c. XVIII, n. 4 : ἡ τῆς ἡμετέρας πίστεως διέλαμπε διδασκαλία, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις τόν τε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. « En ces temps (sous Domitien) la doctrine de notre foi obtenait tant de succès que les écrivains étrangers à notre croyance n'hésitaient plus à parler de ce que nous avions à souffrir et comment nous le savions souffrir. »

Ibid., l. III, c. XXXVII, n. 1 : τοῦς κατὰ πάντα τόπον τῶν ἐκκλησιῶν προκαταβληθέντας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων θεμελίους ἐπῳκοδόμουν. « Les disciples des apôtres ajoutèrent aux créations des Églises fondées en divers lieux par leurs maîtres, » et ils portèrent l'Évangile à ceux qui ne l'avaient pas entendu : τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου

Ibid., l. IV, c. II, n. 1 : τὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας τε καὶ ἐκκλησίας ὁσήμεραι ἀνθοῦντα ἐπὶ μεῖζον ἐχώρει προκοπῆς. « La doctrine et l'Église de notre Sauveur prospéraient de jour en jour et ne cessaient de s'étendre » (sous Trajan).

Ibid., l. IV, c. VII, n. 1 : ἤδη λαμπροτάτων δίκην φωστήρων τῶν ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἀποστιλβουσῶν ἐκκλησιῶν ἀκμαζούσης τε εἰς ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τῆς εἰς τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν πίστεως. « Déjà les Églises étincelaient dans le monde comme autant d'astres brillants et la foi en Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ fleurissait parmi les hommes » (sous Hadrien).

Ibid., l. V, c. XXI, n. 1 : κατὰ τὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μετεβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὰ καθ' ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θείᾳ χάριτι τὰς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας, ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ θρησκείαν, ὥστε ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμόσε χωρεῖν πανοικί τε καὶ παγγενὴ σωτηρίαν. « Au temps où Commode gouvernait l'empire, notre situation se trouvait dans une sorte de tranquillité, grâce à Dieu, la paix régnait dans toutes les Églises de la terre. Pendant ce temps, la parole bienfaisante de Dieu attirait à sa croyance un grand nombre d'hommes de toute origine; tellement que l'on vit beaucoup de ceux qui, à Rome même, étaient connus par leur illustration et par leurs richesses, se convertir avec leur famille et leur clientèle. »

Ibid., l. V, c. XXIII, n. 1 : τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι .... αἱ ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαι. « Les Églises de toute l'Asie... les Églises de tout le reste du monde. »

Ibid., l. VI, c. XXXVI, n. 1 : τότε δῆτα, οἷα καὶ εἰκὸς ἦν, πληθυούσης τῆς πίστεως. πεπαρρησιασμένου τε τοῦ καθ' ἡμᾶς παρὰ πᾶσι λόγου κ. τ. λ. « A cette époque (sous Philippe l'Arabe), comme notre croyance s'étendait de jour en jour et jouissait d'une liberté de plus en plus grande. »

Ibid., l. VII, c. X, n. 3 : πᾶς τε ὁ οἶκος αὐτοῦ θεοσεβῶν πεπλήρωτο καὶ ἦν ἐκκλησία θεοῦ. « Toute sa maison était remplie d'hommes pieux et ressemblait à une église » (sous Valérien).

Ibid., l. VIII, c. I, n. 1 : ὅσης μὲν καὶ ὁποίας πρὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ δόξης ὁμοῦ καὶ παρρησίας ὁ .... τῆς εὐσεβείας λόγος παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις. Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις ἠξίωτο, μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς ἐπαξίως διηγήσασθαι .... πῶς δ' ἄν τις διαγράψειε τὰς μυριάνδρους ἐκείνας ἐπισυναγωγὰς καὶ τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων, τάς τε ἐπισήμους ἐν τοῖς προσευκτηρίοις συνδρομάς; ὧν δὴ ἕνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς πάλαι οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας. « Nous ne pouvons expliquer la gloire et la liberté que la doctrine de vraie piété à l'égard du Dieu suprême, annoncée aux hommes d'abord par le Christ, a accompli parmi les Grecs et les barbares... Qui pourra décrire la foule innombrable d'hommes qui chaque jour se donnent à la foi du Christ, qui pourra dénombrer les églises des villes et le concours des foules dans les temples? »

On pourra souhaiter des trouvailles qui nous mettent en possession de documents tels que les excursions d'Hégésippe aux Églises apostoliques, mais jusqu'au moment où ces documents, s'ils existent encore, seront retrouvés, il faudra se satisfaire avec les textes que nous venons de rassembler. Ils nous apprennent avec certitude le fait du développement progressif et rapide du christianisme. Cependant, il est nécessaire de remarquer que les contemporains notent ces progrès avec satisfaction, mais sans manifester une très grande surprise. Ayant sous les yeux ou dans la mémoire les moyens employés pour procurer l'expansion de l'Évangile, le succès ne leur paraît pas dépasser ce qu'ils peuvent attendre de la mise en œuvre méthodique de ces moyens. Aucun auteur, que ce soit Tertullien, Origène ou Eusèbe, ne franchit la distance qui sépare l'histoire de l'apologétique. C'est à une date postérieure et pour répondre aux exigences d'un argument nouveau qu'on voit naître le souci de découvrir un phénomène miraculeux dans l'expansion du christianisme; pendant les trois premiers siècles, on ne s'aperçoit nulle part que personne y ait songé. Nous n'avons donc pas à tenir compte de ce point de vue puisque nous limitons notre recherche à la période chronologique des origines à la paix de l'Église.

IV. Pénétration sociale. — On s'est emparé maintes fois de ce fait, que le christianisme s'est amoureusement adressé aux pauvres, aux humbles, aux souffrants, aux déshérités de la fortune, des honneurs, de la santé, pour relever par manière de contraste les prévenances du polythéisme pour la richesse et la puissance, en même temps que son dédain pour l'infortune. Ce sont là des banalités édifiantes dont la portée démonstrative paraît de plus en plus réduite. Une religion qui s'adresserait aux instincts et aux intérêts des riches ne serait pas une religion mais une exploitation. C'est le caractère qu'a eu la Réforme du XVI^e^ siècle, qui ne s'est soutenue et n'a triomphé en certaines contrées qu'à titre de prétexte et de procédé de révolution sociale. La Réforme comptait sur les princes, les grands, les nobles pour enchaîner le succès, elle a payé celui-ci d'une décadence religieuse presque instantanée. Au XVII^e^ siècle, l'Allemagne et l'Angleterre ont un culte sévère, elles n'ont plus de religion et elles ont une morale en déroute. C'est qu'en matière religieuse, les classes dirigeantes marchent d'ordinaire à la suite des classes populaires; le christianisme primitif, pour l'avoir compris, a procuré la plus étonnante floraison religieuse et la plus durable de tous les temops.

Mais les riches, les nobles y entrent néanmoins avec conviction, s'y conduisent avec piété et, grâce au prestige qui s'attache, comme une épigramme vivante, à la vertu des grands, leurs exemples sont remarqués, cités, conservés comme aussi précieux que rares. Nous avons montré (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Aristocratiques, [*Classes*]) que le nombre et la qualité de ces convertis distingués par la naissance, sans être considérable, est loin d'être méprisable. Leur conversion éclatante et sincère fournit la matière d'une réfutation à l'endroit des polémistes païens qui essaient de déprécier le christianisme à raison de la modestie de ses affiliés. Dès les premiers temps, saint Paul en convenait : « Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair parmi vous, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles, » écrivait-il aux Corinthiens [1]. Cette situation se prolongea assez longtemps pour fournir un argument aux adversaires et un développement aux apologistes du christianisme [2]. Cependant saint Paul convertit à Chypre le proconsul Sergius Paulus [3]; à Athènes, un membre de l'Aréopage nommé Denis [4]; à Thessalonique et à Bérée, des femmes de haute condition [5]. Dans l'épître aux Romains nous voyons que le trésorier municipal de Corinthe, Éraste, s'était converti [6]. Aquila et Priscille, Lucine et quelques-uns des personnages trop peu connus

[1] I Cor., I, 26-30. — [2] Lucien, *De morte Peregrini*, n. 12, 13; Min. Félix, *Octavius*, c. V, VIII, XII; Celse, dans Origène, l. I, c. XXVII; l. III, c. XVIII, XLIV; l. VIII, c. LXXV. — [3] Act., XIII, 7-12. — [4] Act. XVII, 34. — [5] Act., XVII, 4, 12. — [6] Rom., XVI, 23.

qui apparaissent dans le voisinage de l'apôtre, ne semblent pas de condition infime et d'importance négligeable. Le christianisme de Pomponia Græcina, *insignis femina*, n'est guère douteux [1], — celui du consul Flavius, de Glabrion et des Domitille est hors de doute (voir aux mots CLEMENS et DOMITIEN). En Bithynie, le légat impérial Pline le Jeune rencontre des chrétiens de toutes conditions et on peut croire qu'il en était de même à Rome, puisque l'évêque d'Antioche, saint Ignace, appréhendait que les hautes influences dont disposaient les fidèles de cette Église ne fussent dans le cas de le soustraire au martyre. Vers l'an 150, Hermas, frère de l'évêque de Rome Pie Ier, se plaint du relâchement que la fortune a introduit dans les mœurs des chrétiens [2] : ἐμπεφυρμένοι πραγματείαις καὶ πλούτῳ καὶ φιλίαις ἐθνικαῖς καὶ ἄλλαις πολλαῖς πραγματείαις τοῦ αἰῶνος τοῦτου. — πλουτήσαντες καὶ γενόμενοι ἔνδοξοι παρὰ τοῖς ἔθνεσιν; et Marcion, arrivant à Rome, commençait par offrir à la caisse de l'Église la somme de 200 000 sesterces.

Le règne de Commode favorisa un grand développement du christianisme dans les rangs de l'aristocratie romaine, à laquelle il souriait peu jusque-là, à raison des dangers qu'entraînait la profession publique de cette croyance. C'est sous ce règne que fut plaidé le procès du sénateur Apollonius (voir DROIT PERSÉCUTEUR, t. IV, col. 1633 sq.), et, à la fin du IIe siècle, appartiennent des inscriptions chrétiennes portant les noms des *Annæi* et des *Pomponii* [3]. Tertullien dit que les païens déplorent de voir parmi les fidèles des gens *omnis dignitatis*. Clément d'Alexandrie et Origène s'expriment à peu près de la même façon. Clément discute la question de savoir *quis dives salvetur?* et adresse son traité à ceux qui se sont affiliés à la foi chrétienne. Origène nous fait connaître le très riche Ambroise, qui lui fut un Mécène inépuisable. En 258, l'édit de persécution promulgué par Valérien vise les fidèles des hautes classes : *Ut senatores et egregii viri et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur et si adempti facultatibus christiani esse perseveraverint, capite quoque multentur, matronæ ademptis bonis in exilium relegentur. Cæsariani autem... confiscentur et vincti in Cæsarianas possessiones descripti mittantur* [4]. Situation analogue à celle que signalait, quelques années plus tôt, sous la persécution de Dèce, l'évêque Denis d'Alexandrie : πολλοὶ μὲν εὐθέως τῶν περιφανεστέρων οἱ μὲν ἀπήντων δηδιότες, οἱ δὲ δημοσιεύοντες ὑπὸ τῶν πράξεων ἤγοντο [5]. Il n'y a d'ailleurs pas lieu d'être surpris que des chrétiens fussent employés dans les services de l'État; l'empire possédait une administration si étendue et si variée qu'il devait faire appel à tous les concours s'il voulait soutenir cette immense machine, et comme toutes les administrations, celle-ci avait ses privilégiés, auxquels telle charge ou telle autre chose devait échoir, non par droit de mérite ou de capacité, mais par l'engrenage des protections et des survivances. Des chrétiens se trouvaient ainsi poussés à occuper des emplois dont peut-être ils ne s'acquittaient guère, ce qui, en aucun temps et sous aucun régime, n'a été un motif d'exclusion. Ainsi se formait une sorte d'aristocratie des fonctionnaires, dans les rangs de laquelle le christianisme ne se privait pas de faire ses choix, et ceux-ci étaient de bonne prise : Cyprien de Carthage, Denis d'Alexandrie, Anatole de Laodicée, Paul de Samosate, Philéas de Thmuis. Ainsi, avant le règne de Dioclétien, vers l'an 303, le progrès est tellement marqué que, pour satisfaire aux nécessités de l'État, Dioclétien n'hésite pas à recourir aux chrétiens pour leur confier des places considérables, telles que de gouverneurs de province : τὰς τῶν ἐθνῶν ἡγεμονίας, en les dispensant de l'obligation d'offrir le sacrifice. En Phrygie, une ville entière était chrétienne, ainsi que ses magistrats municipaux [6], et quoique Eusèbe ne nous apprenne pas les noms des gouverneurs chrétiens administrant des provinces, on peut croire qu'il a songé entre autres à Philorome qui exerçait une haute magistrature à Alexandrie et, Audactus [7]. Et dans cette société où la richesse et les grandes charges n'ont pas moins de prestige et d'influence que la naissance, le christianisme s'infiltre partout : *Tam magnis ingeniis prædili oratores, grammatici, rhetores, consulti juris ac medici, philosophiæ etiam secretarimantes magisteria hæc expetunt spretis quibus paulo ante fidebant* [8]. Le sophiste Malchion, jugé seul capable de démasquer l'hérésie de Paul de Samosate, est un converti et il ne semble pas avoir renoncé à sa profession; Arnobe est dans le même cas. Lactance aussi et peut-être Victorin de Pettau, enfin l'auteur anonyme des *Laudes Domini* et ce grammairien mentionné dans les *Gesta apud Zenophilum*.

Sous Valérien et sous Dioclétien, la maison des empereurs était, pour ainsi dire, envahie par les chrétiens; mais c'est dès l'époque apostolique que cet envahissement devient sensible. Là, comme ailleurs, ils n'avaient eu d'abord qu'à se glisser à la suite des Juifs [9]. Dès le règne d'Auguste, les Juifs de la cour étaient en nombre tel qu'ils possédaient leur synagogue distincte [10] et on a rencontré un grand nombre d'incriptions dont les vocables révèlent des esclaves ou des affranchis juifs de la cour ou bien leurs descendants. Encore qu'il n'y ait aucun crédit à ajouter à une légende qui fait comparaître saint Pierre et saint Paul devant Néron, on ne peut mettre en doute que saint Paul ait été instruit des progrès que faisait sa prédication dans l'entourage de l'empereur, car nous lisons dans l'épître qu'il adresse aux Philippiens, IV, 22 : ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, recommandant les chrétiens « de la maison de César. » Ailleurs, Paul parle des chrétiens appartenant aux maisons d'Aristobule et de Narcisse [11], qu'il faut sans doute identifier avec les grands personnages ayant fait partie de la cour de Claude. Sans rien dire d'Acté et de Sénèque, encore faut-il retenir, à la fin de la lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens, la mention de deux vieillards entourés de respect pour leur longue vie sans tache, ce qui permet de reporter leur conversion à une date très éloignée, peut-être aux environs de l'an 50; ils avaient nom Claudius Ephebus et Valérius Bito, et ils ont dû faire partie de la maison de Claude, dont la femme, Messaline, appartenait à la *gens Valeria*. Nous avons suffisamment discuté déjà le christianisme de Flavius Clemens (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1867), de Domitille (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1404), d'Ampliatus *Dictionn.*, t. I, col. 1712), et il suffira de rappeler l'école des pages du Palatin qui compta le jeune Alexamène (*ibid.*, t. III, col. 3051). Dans les Actes du martyr saint Justin, un de ses compagnons se nomme Evelpistus et se donne comme esclave de l'empereur Marc-Aurèle. Sous le règne de l'empereur Commode, nous connaissons un nommé Carpophore, chrétien « de la maison impériale [12], » à qui

[1] Tacite, *Annal.*, l. XIII, n. 32. — [2] Hermas, *Pastor*, Mand. X, 1; Simil. I. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. 49-50, n. 22, 27; pl. 41, n. 48. — [4] S. Cyprien, *Epist.*, LXXX, 1. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLI. — [6] *Ibid.*, l. VIII, c. XI. — [7] *Ibid.*, l. VIII, c. IX. — [8] Arnobe, *Adv. gent.*, l. II, c. V. — [9] Engeström, *Om Judarne i Rom undre äldre tider och deras katakomber*, Upsala, 1876. — [10] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9902, 9903. — [11] Rom., XVI, 10-11. — [12] S. Hippolyte, *Philosoph.*, l. IX, c. XII. *P. G.*, t. XVI, 3e partie, col. 3379 sq.

appartient très probablement cette inscription [1]:

M·AVRELIVS·AVGG·LIB·CARPOPHORVS·FECIT
SIBI·ET·AVRELIAE·EPICTESI·CONIVGI·SVAE·ET
FILIS·ET·AVRELIO·PAVLINO·FRATRI·SVO·ET·
FILIS·EIVS·ET·SELEVCO·ALVMNO·LIBERTISQ
ET·POSTERIS·EORVM·ITEM·LIBERT·LIBERTA
BVSQVE · SVIS · POSTERISQVE · EORVM
HOC·MVNIMENTVM·SIVE·CEPOTAFIVM
DE · NOMINE · MEO · ALIENARI · VETO

Saint Irénée signale de nombreux chrétiens à la cour : *Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quæ Cæsaris sunt habent ustensilia et his qui non habent unusquisque eorum secundum suam virtutem præstat* [2]? Nous savons par ailleurs que la concubine de l'empereur, Marcia, accordait sa protection aux chrétiens et se trouvait en rapports directs avec le pape Victor. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2860.

Sous Septime-Sévère, Tertullien atteste la présence de chrétiens dans le palais impérial: *Ipse etiam Severus, pater Antonini, christianorum memor fuit; nam et Proculum christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodiæ procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem ejus... sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus, sciens hujus sectæ esse, non modo non læsit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit* [3]. Caracalla était en bons rapports avec les chrétiens, *optime noverat*, et il avait eu une nourrice chrétienne, *lacte christiano educatus;* sous son règne mourut le chambellan Prosenès, chrétien lui aussi : voir *Dictionn.*, t. III, col. 147, fig. 2442.

L'avènement des princes syriens à l'empire ménageait aux vieux Romains d'étranges surprises; ce ne fut pas un contraste des moins inattendus que la succession d'Héliogabale par Alexandre-Sévère, dont la cour comptait nombre de chrétiens : πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον ἐκ πλείονον πίστων συνεστῶτα [4]. La mère de cet empereur, Julia Mammeæ, fit appeler Origène à Antioche afin de s'entretenir avec lui et saint Hippolyte lui dédia un de ses livres. On n'a pas la certitude qu'elle fût chrétienne, mais son entourage, ses dispositions, ses occupations la montrent sympathique et peut-être affiliée au christianisme. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2863. Quant à Alexandre-Sévère, il ne fut jamais chrétien; sa bienveillance était réelle, mais se satisfaisait en des manifestations matérielles; l'hommage rendu au Christ, le dessein de lui élever un temple sont des actes fort peu concluants.

Philippe l'Arabe était chrétien; mais chrétien si tiède, si indifférent qu'on ne voit guère de différence entre un païen et lui. Origène lui écrivit, ainsi qu'à l'impératrice Severa [5] (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2864), ce qui ne changea rien, et saint Cyprien garde le pénible souvenir de ce temps où, non seulement les laïques, mais encore les évêques faisaient leur cour : *episcopi plurimi divina procuratione contempta procuratores regum sæcularium facti sunt* [6].

Sous Valérien, la bienveillance de l'empereur devint si marquée que, peut-être, les chrétiens ne se tinrent plus assez sur leurs gardes. Jamais ils n'avaient reçu des attentions aussi marquées, l'empereur les traitait en amis et « sa cour entière était remplie de chrétiens au point qu'on l'eût prise pour une église du vrai Dieu » : καὶ πᾶς ὁ οἶκος αὐτοῦ θεοσεβῶν πεπλήρωτο καὶ ἦν Ἐκκλησία Θεοῦ [7]; aussi, lorsque la persécution éclate en 258, nous voyons Valérien édicter des peines contre les *Cæsariani* [8] : *Cæsariani quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint confiscentur et vincti in Cæsarianas possessiones descripti mittantur* [9].

Avec Dioclétien, dont la femme et la fille étaient chrétiennes, les fidèles envahissent de nouveau la maison impériale, que les premiers édits de 303-304 ont pour but d'épurer. Le très tolérant Constance Chlore était entouré de chrétiens et saint Jérôme, dans sa *Chronique*, note que *Licinius christianos de palatio suo pellit.*

Le christianisme obtenait un moindre succès dans l'armée. Parmi les fidèles, un certain nombre répugnait à l'exercice d'une profession pleine de dangers. La vie des soldats n'a, en aucun pays et en aucun temps, été considérée comme faisant partie de l'enseignement ascétique et, de la meilleure foi du monde, des chrétiens croyaient alors que la profession de christianisme imposait à celui qui s'y soumettait la pratique d'une existence de renoncement et d'immolation. L'état militaire mettait le soldat ou l'officier dans le cas de jurer fidélité et croyance à des dieux païens, de participer à des festins et à des rites idolâtriques. Les rigoristes en concluaient que le métier militaire était incompatible avec la foi chrétienne, et l'Église, sans les approuver, s'interdisait de les contredire. Méthode prudente assurément et qui a été maintes fois pratiquée, mais à laquelle il n'est pas interdit de préférer une franchise plus grande qui *dirait* le devoir et épargnerait aux individus tiraillés entre des interprétations contraires l'angoisse de la conduite à tenir. Ainsi, tandis que les uns s'exaltaient et préféraient la mort au service militaire, comme le conscrit Maximilien, les autres s'arrangeaient à merveille du métier militaire. Sous Marc-Aurèle, la XII[e] légion (*Fulminata*) se recrutait dans la région de Mélitène, fortement christianisée, et elle comptait dans ses rangs un grand nombre de fidèles; elle fournit plus tard le groupe des quarante martyrs de Sébaste. Si on tient compte du nombre inconnu, mais certainement considérable, de soldats chrétiens et de la rareté des cas où ils se sont trouvés mis dans le cas de refuser la participation à un sacrifice, on doit en conclure que les chrétiens trouvaient dans l'armée une carrière à peu près exempte de périls. Les exagérations de Tertullien pouvaient tout au plus monter la tête à un esprit exalté et, en fait, nous voyons que le soldat auquel il fait un mérite d'avoir refusé une couronne fut blâmé par ses camarades. Fréquemment on voit des soldats conduire au supplice un martyr et, touchés soudain, embrasser la religion de celui qui vient de confesser la sienne. Sans rechercher si tous les exemples cités sont rigoureusement historiques, on doit reconnaître que le nombre de convertis qu'on obtient ainsi est insignifiant. En Égypte, sous Dèce, c'est une escouade ou une section qui se convertit soudain, σύνταγμα στρατιωτικόν; mais tout cela nous apprendrait assez peu de chose. Il est plus significatif de voir que, au début de la persécution de Dioclétien, il est question d'une épuration en masse de l'armée : *Datis ad præpositos litteris etiam milites cogi ad nefanda sacrificia præcepit, ut qui non paruissent, militia solverentur. Hactenus furor ejus et ira processit nec amplius quicquam contra legem aut religionem Dei fecit* [10]. Quelques années plus tard, Licinius prend une

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 13040. — [2] S. Irénée, *Adv. hæreses*, l. IV, c. XXX, n. 1; *P. G.*, t. VI, col. 1064. — [3] Tertullien, *Ad scapulam*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 702. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 388. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXVI, *P. G.*, t. XX, col. 597. — [6] S. Cyprien, *De lapsis*, c. VI, *P. L.*, t. IV, col. 469. — [7] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 658. — [8] O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungs beamten bis auf Diocletian*, 1905, p. 471 sq. — [9] S. Cyprien, *Epist.*, LXXX. — [10] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. X.

mesure identique, mais avec un succès aussi douteux, puisque l'armée que commande Constantin, composée de vieux soldats, de vétérans, contient un nombre de chrétiens assez considérable pour l'engager et le décider à risquer lui-même sa conversion au moment où il conduit cette armée contre un compétiteur.

V. Expansion géographique. — On peut essayer de récapituler ce que les textes nous apprennent sur le développement du christianisme, afin de marquer le progrès accompli à des époques successives. A la fin du Ier siècle, la foi a été prêchée et s'est implantée à :

Jérusalem.
Damas (Act., IX).
Samarie et les environs (Act., VIII).
Lydda (Act., IX).
Joppé (Act., IX).
Dans la plaine de Saron (Act., IX).
Césarée de Palestine (Act., X).
Antioche de Syrie (Act., XI).
Tyr (Act., XXI).
Sidon (Act., XXVII).
Ptolemaïs (Act., XXI).
Pella (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. V).
Arabie (Gal., I, 17).
Tarse (Act., IX, XI, XV).
Syrie, plusieurs églises (Act., XV).
Cilicie (Act., XV).
Salamine, en Chypre (Act., XIII).
Paphos, en Chypre (Act., XIII).
Perge, en Pamphylie (Act., XIII, XIV).
Antioche de Pisidie (Act., XIV).
Iconium (Act., XIII-XIV).
Lystres (Act., XIV).
Derbe (Act., XIV).
Diverses localités en Galatie (Gal., I Petr., I, 1).
Diverses localités de Cappadoce (I Petr., I, 1).
Diverses localités de la Bithynie et du Pont (I Petr., I, 1; Pline).
Éphèse (Act., Apoc., Épîtr.).
Colosses (Épîtr.).
Laodicée (Épîtr.).
Hiérapolis de Phrygie (Épîtr.).
Smyrne (Apoc.).
Pergame (Apoc.).
Sardes (Apoc.).
Philadelphie, en Lydie (Apoc.).
Magnésie du Méandre (S. Ignace).
Tralles, en Carie (S. Ignace).
Thyatire, en Lydie (Apoc.).
Troade (Act., XVI-XX, II Cor., II, 12).
Philippes, en Macédoine (Act., XVI; Épîtr.).
Thessalonique (Act., XVII; Épîtr.).
Bérée en Macédoine (Act., XVII; Épîtr.).
? Nicopolis en Épire (Tit., III, 12).
Athènes (Act., XVII; Épîtr.).
Corinthe (Act., XVIII; Épîtr.).
Cenchrées (Épîtr.).
Crète (Ad Tit.).
Illyrie (Rom., XV, 19).
Dalmatie (II Tim., IV, 10).
? Babylone (I Petr., V, 13; il s'agit très vraisemblablement de Rome).
Pontia et Pandataria (S. Jérôme).
Rome (Act., XXVII sq., Apoc., Épîtr.).
Pouzzoles (Act., XXVIII).
? Pompéi (Un graffite).
Espagne (Canon de Muratori).
Alexandrie; malgré l'absence d'attestation, le fait ne peut guère être mis en doute.

Le christianisme s'est-il maintenu partout où il avait été introduit? On n'en a pas la preuve. A Jérusalem en particulier, nous savons que la destruction de la ville, après le siège fait par Titus, entraîna le départ de l'Église et son établissement à Pella. Si un groupe chrétien existait à Pompéi, il a également disparu par suite de la catastrophe qui ruina cette ville. Des Églises fondées par saint Paul ont pu péricliter, mais nous sommes trop incomplètement instruits en ce qui les concerne pour dire rien d'utile à ce sujet.

Vers la fin du règne de Marc-Aurèle, au moment où le christianisme va prendre un nouvel essor sous Commode, on peut donc retenir presque tous les noms qui précèdent et y ajouter ceux qui suivent :

Expansion autour d'Antioche de Syrie (S. Ignace, *Ad Philad.*, 10).
Expansion autour de Smyrne (S. Irénée, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XX).
Expansion en Asie Mineure (*ibid.*, l. V. c. XXIV).
Édesse (Julius Africanus, Bardesanes, etc.).
Expansion en Mésopotamie et sur les rives du Tigre.
Césarée de Cappadoce.
Mélitène (où se recrutait la *legio Fulminata*) (Eusèbe l. V, c. VII).
Laranda, en Isaurie (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XIX).
Philomelium, en Pisidie (*Martyrium Polycarpi*).
Parium, en Mysie (*Acta Onesiphori*).
Nicomédie (Denis de Corinthe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXIII).
Otrus, en Phrygie (Anti-montaniste, dans Eusèbe, *Hist., eccl.*, l. V, c. XVI).
Hiéropolis, en Phrygie (Épitaphe d'Abercius).
Pepuza, en Phrygie (Apollonius, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIII).
Tymion, en Phrygie (*ibid.*).
Ardabau = Κάρδαβα, ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ (Anti-montaniste, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI); lieu de naissance de Montan.
Apamée, en Phrygie (Eusèbe, *Hist eccl.*, l. V, c. XVI).
Comane, en Phrygie (*ibid.*).
Euménie, en Phrygie (*ibid.*)
Synnade, en Phrygie.
Ancyre de Galatie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XVI).
Sinope (Hippolyte, dans Épiphane, *Hæres.*, XLII, n. 1).
Amastris, dans le Pont (Denis de Corinthe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII).
Debeltum, en Thrace (Sérapion, dans Eusèbe, l. V, c. XIX).
Anchialus, en Thrace (*ibid.*).
Larisse, en Thessalie (Méliton, dans Eusèbe, l. IV, c. XXVI).
Lacédémone (Denis de Corinthe, dans Eusèbe, l. IV, c. XXIII).
Cnossus, en Crète (*ibid.*).
Gortyne, en Crète (*ibid.*).
Samé, en Céphalonie (Clément d'Alexandrie *Strom.*, l. III, c. II, n. 5).
Expansion en Égypte (Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. X); où les Églises vont jusqu'à la Thébaïde.
Naples, catacombe de San Gennaro.
Grande-Grèce (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. I, c. I, n. 11).
Syracuse, catacombes.
Lyon (S. Irénée, Épîtr. aux Églises d'Asie, en 177).
Vienne (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I).
Autun (Inscription de Pectorios).
Carthage (Tertullien, *passim*).
Madaure, Scilli, Uthina, Lambèse, Hadrumète, Thysdrus.
Gaule (Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. X, n. 2).
Germanie (*ibid.*).
Espagne (*ibid.*).

Au début du IVe siècle, lorsque la persécution de Dioclétien vient de procurer tant de ruines d'archives ecclésiastiques, nous trouvons, par compensation,

l'abondante littérature des actes des martyrs, les récits d'Eusèbe, quelques monuments épigraphiques et les indications contenues dans le martyrologe hiéronymien. En outre, les signatures des évêques qui siégèrent au concile de Nicée. Voir dans le *Dictionn.* toutes les notices consacrées à des provinces et à des villes; nous ne ferons ici que résumer ce qui s'y trouve exposé en détail.

VI. Palestine. — L'Église de Jérusalem, qu'on eût pu croire destinée à un éclat et à une influence incomparables, trompa cette attente; son influence fut restreinte. Une fois les premiers groupes d'évangélistes et d'apôtres partis à la conquête des âmes, Jérusalem, gouvernée par Jacques, frère du Seigneur, parut s'engourdir dans l'inaction et l'inutilité. Jacques ne fut qu'un reflet, assez vite éclipsé par Pierre et par Paul, et la grave erreur de croire que la religion de Jésus devait être réservée aux seuls Juifs à l'exclusion des gentils hâta l'isolement dans lequel cette Église s'enferma. L'apôtre Paul eut, à son égard, le geste magnifique de la secourir, mais on fait généralement bon marché de l'opinion des gens qu'on nourrit et quand la catastrophe du siège de la ville par Titus survint en l'an 70, le siège épiscopal de Jérusalem était entouré de révérence et sans la moindre influence désormais.

Émigré au delà du Jourdain, rejoint par les frères de Galilée et de Samarie, tout ce petit monde végéta sans bruit. Les judéo-chrétiens (voir ce mot) ne connurent nulle part une véritable prospérité.

La ville d'Ælia Capitolina, qui s'éleva sur l'emplacement de Jérusalem, n'eut jamais une grande importance, cependant la communauté chrétienne revint s'y établir; elle y avait un évêque nommé Marc dès l'année 136, mais ce n'est qu'au début du IIIe siècle, sous l'évêque Alexandre, qu'elle retrouva quelque importance. La vie politique et religieuse s'était transportée à Césarée, ville littéraire et commerciale très active, très bruyante. Origène s'y établira et la population chrétienne sera alors importante; aussi, lorsque la persécution de Dioclétien éclate, Césarée compte de nombreux martyrs. Les environs de la ville ont des chrétientés auxquelles Eusèbe fait allusion sans les nommer. La Palestine envoie dix-huit évêques la représenter au concile de Nicée, mais le christianisme semble n'avoir qu'à peine pénétré dans la région voisine de Tibériade. Le sud de Jérusalem est également réfractaire : à Gaza, l'évêque réside en dehors de la ville et sa communauté doit être peu nombreuse, puisque, à la fin du IVe siècle, l'évêque Porphyre n'y trouve que 127 chrétiens, à peu près submergés par la population païenne. Sous le règne de Julien, Ascalon et Anthédon sont en majorité païennes. La Palestine, en dehors de Césarée, n'a donc connu le christianisme que dans une condition chétive et disputée.

VII. Phénicie. — Même situation, contestée et sans envergure. Tyr, Sidon, Ptolémaïs ont compté des chrétiens dès l'époque apostolique, mais il est possible que ces groupes n'aient pas essaimé. L'intérieur du pays demeure païen, avec des retours de ferveur idolâtrique; le christianisme se cantonne dans quelques villes grecques, qui comptent des martyrs dès le IIIe siècle, comme Tyr — et sont en mesure d'envoyer onze évêques représenter la province à Nicée.

VIII. Syrie. — L'Église d'Antioche (voir ce mot) fut une des plus signalées parmi les grandes Églises primitives. Les fidèles y avaient tout ce qui manquait à Jérusalem, entrain, ardeur, tolérance, richesse. La liste épiscopale aide à comprendre son influence : Paul et Barnabé y avaient fait leurs premières armes, Pierre s'y était façonné à une conduite moins mesquine que celle qui triomphait dans l'entourage de Jacques, Ignace le martyr avait exercé une influence étendue et durable sur la formation du régime épiscopal dans les Églises. Après lui, Théophile et Sérapion, dont les écrits sont perdus, maintenaient sans doute la tradition du siège qu'ils occupaient. En 251, un concile s'y réunit, auquel assistent Denis d'Alexandrie et un grand nombre de ses collègues venus de tout l'Orient, depuis la Bithynie et le Pont jusqu'à la Mésopotamie. Le personnage, si curieux à tant d'égards, de Paul de Samosate transforme l'épiscopat d'Antioche en une sorte de principauté et il ne faut pas moins de trois conciles pour l'abattre. Le dernier de ces conciles comptait entre soixante-dix et quatre-vingts évêques. Une école théologique qui compte parmi ses maîtres Dorothée et Lucien ajoute à l'illustration et à l'influence du christianisme. Au lendemain de la paix de l'Église, en 320, la ville compte plusieurs églises et, sous le règne de Julien, les fidèles forment la majorité de la population.

La région voisine n'est pas moins prospère. Lucien d'Antioche l'a, sans doute, dans le souvenir, quand il parle de « villes entières » gagnées à la foi; Eusèbe nous apprend que, pendant la persécution de Dioclétien, les prisons regorgeaient de membres du clergé. A Nicée, on compte vingt évêques et deux chorévêques à peu près également répartis dans toute la province.

IX. Chypre. — Évangélisée par Paul et par Barnabé, elle envoie trois évêques à Nicée (voir Chypre), ce qui suppose une organisation chrétienne.

X. Cilicie. — L'histoire de la prédication à Tarse, patrie de saint Paul, et dans le reste de la province est mal connue. Au milieu du IIIe siècle, on y voit paraître Helenus à la tête d'une métropole comprenant de nombreux évêchés et, à Nicée, on compte cinq évêques et un chorévêque de Cilicie.

XI. Édesse. — Une fois écartée la végétation légendaire, nous avons vu qu'Édesse (voir ce mot), avait possédé une communauté chrétienne et, même, avait formé dès le IIe siècle un état chrétien sous le roi Abgar. Grâce à Bardesane, une littérature syriaque se forme de bonne heure et, en 190, un concile se réunit au sujet de la question pascale. Au concile de Nicée, l'Osrhoène envoie cinq évêques. Édesse envoyait des missionnaires dans les pays orientaux. La Mésopotamie et la Perse en virent quelques-uns. Vers 250, Denis d'Alexandrie y signale des Églises et Eusèbe mentionne des martyrs.

XII. Perse. — On sait fort peu de chose du christianisme dans ce pays; nous y reviendrons (voir Perse). Dès le milieu du IIIe siècle il comptait des chrétiens, mais on ne sait pas s'ils étaient en nombre. Au IVe siècle, la persécution de Sapor fut trop sanglante pour qu'il ne faille pas admettre l'existence d'Églises nombreuses et assez prospères.

XIII. Inde. — Au IIIe siècle, l'Inde, du moins dans sa partie nord-est, comptait quelques communautés chrétiennes; mais on n'ose guère en dire plus. Aucun monument, des textes douteux et vagues, et c'est tout.

XIV. Arabie. — Dans une population très clairsemée, quelques sièges épiscopaux. Vers 240, on connaît Beryll de Bostres, et vers le même temps Origène assiste à deux conciles provinciaux. A Nicée, six évêques d'Arabie étaient présents.

XV. Égypte. — L'introduction du christianisme à Alexandrie remonte certainement à l'âge apostolique; de là il gagna de proche en proche et, vers la fin du IIe siècle, il semble que l'Église d'Égypte soit une unité fortement constituée. Le chiffre des martyrs est considérable pendant la persécution de Dioclétien et au concile de Nicée on rencontre vingt-deux évêques égyptiens (voir Alexandrie

et Égypte). Dans la Pentapole, saint Irénée signale des Églises dès la fin du IIe siècle. Vers le milieu du IIIe siècle, Denis d'Alexandrie y connaît un métropolitain.

XVI. Asie Mineure. — Nous avons montré, dans les pages qui précèdent, l'introduction du christianisme dans cette contrée sillonnée par d'importantes communautés. Toutefois l'immense étendue de cette région, les espaces et les difficultés qui les séparent les unes des autres contribuent à isoler entre elles les églises provinciales, en sorte que chacune semble avoir son développement particulier. La Phrygie notamment traverse une crise montaniste dont la Cappadoce, la Bithynie, la Galatie ne semblent pas avoir été affectées. Éphèse s'efforce, au nom des souvenirs de l'apôtre Jean, d'exercer une sorte de prépondérance qui attirât vers elle les autres centres moins fameux, encore que prospères, tels que Sardes, Smyrne et ceux de l'intérieur du pays. La question de la Pâque et celle du baptême des hérétiques contribuent à donner au groupement total des Églises d'Asie une sorte d'unité en face des prétentions de l'Église de Rome. Entre 230 et 235, deux conciles tenus à Iconium et à Synnade réunissent des évêques de toute l'Asie Mineure. Beaucoup de ces Églises sont nombreuses et prospères, notamment en Phrygie, en Cappadoce, dans le Pont. Au concile de Nicée, on compte pour l'Asie Mineure une centaine d'évêques. A elle seule, l'Isaurie, province reculée et d'accès difficile, envoie treize évêques et quatre chorévêques.

XVII. Arménie. — Évangélisée au IIIe siècle par saint Grégoire l'Illuminateur (voir Caucase).

XVIII. Illyricum. — Toute une vaste région qui comprend les régions situées au sud du Danube : Dacie, Dobrogea (voir ces mots), Thrace, Achaïe (voir ce mot), tout ce qui forme aujourd'hui les pays des Balkans jusqu'au Péloponèse. On est peu et mal renseigné sur ces contrées et ce n'est guère qu'après avoir étudié pays et villes séparément que nous pourrons, en terminant le *Dictionnaire*, établir une sorte de statistique. Il est certain que les communautés de Corinthe et de Thessalonique furent de bonne heure florissantes. Les îles de Rhodes, de Cos, de Lemnos et de Corcyre étaient représentées à Nicée ; on connaît l'existence d'Églises à Gortyne et à Cnosses, dans l'île de Crète (voir ce mot). Dans les parages du Danube et les provinces limitrophes de Mésie, Pannonie et Norique, le christianisme pénétra tardivement; les Églises de ces pays eurent cependant leurs martyrs, en outre elles sont représentées à Nicée par trois évêques. Au delà du Danube, les Goths furent évangélisés dès la fin du IIIe siècle.

XIX. Occident. — Nous avons déjà étudié l'Afrique, la Bretagne et l'Espagne; l'ordre alphabétique ne tardera pas à amener la France, la Germanie, l'Helvétie, l'Italie, et les détails dans lesquels nous entrerons nous dispensent d'aborder ici ces différents sujets.

XX. Conclusion. — L'expansion du christianisme ne s'est pas accomplie suivant un rythme régulier. L'Orient et l'Occident, et, dans ces régions, les diverses provinces dont elles se composent, ont connu un développement réglé par des conditions particulières. L'Afrique du nord n'a pas été pénétrée de la même manière que l'Égypte et que l'Asie Mineure. Lorsqu'une grande voie de communication fluviale — comme le Nil ou le Rhône — était en possession d'attirer la principale activité d'une contrée, c'est le long de cette artère qu'il faut chercher les traces des premiers établissements chrétiens. En Asie Mineure, quelques grands chemins d'une notoriété universelle remplissaient la fonction des voies de pénétration fluviales. Partout ailleurs, le long des côtes, à l'embouchure des rivières, dans le voisinage des ports, les établissements chrétiens prenaient pied en attendant l'heure de pénétrer plus avant. L'audace d'un missionnaire, l'esprit d'entreprise d'un évêque les poussèrent vers l'inconnu, parmi des peuples que les marchands connaissaient à peine. De là bien des travers et bien des revers, mais aussi des installations pleines d'avenir. Un des traits les plus remarquables de ces propagateurs de l'Évangile, c'est leur courage aventureux ; ils pénètrent partout, prennent pied et fondent une Église parmi des conditions assez peu réconfortantes. Cela fait, ils s'obstinent, réparent les brèches, relèvent les ruines que l'hostilité ou la haine attirent à leur création; mais ils tiennent et triomphent souvent. Les résultats de cette double vertu : audace et ténacité, c'est cette longue suite d'Églises, ces listes épiscopales mal connues, ces martyrs, ces traditions, tout ce qui marque l'emprise de la foi chrétienne sur un sol d'où, à aucun prix, elle ne se retirera plus, sauf là où elle sera submergée par les envahisseurs païens. Le succès couronne l'entreprise, car c'est un grand succès d'avoir, en trois siècles de contradictions et de persécutions, envahi pacifiquement et conquis numériquement le monde antique. Si, en 314, les chrétiens ne possédaient pas la majorité absolue, ils n'en étaient pas moins maîtres de la situation politique; c'est ce que Constantin comprit et, en sceptique avisé, il se rangea parmi eux, sauf à remettre à plus tard le baptême et l'observation des règles morales qu'il impose. Cette maîtrise de la situation, aboutissement d'un effort infatigable, semblerait devoir être un fait unique si on ne pouvait lui comparer le succès et l'expansion du mahométisme. En réalité, la comparaison ne peut se soutenir et il faut en revenir à reconnaître dans l'expansion du christianisme un événement sans analogue dans l'histoire religieuse de l'humanité.

H. Leclercq.

EXPOSITIO MISSÆ. — I. Définition et caractères. II. Principaux textes.

I. Définition et caractères. — « Exposition » est pris ici dans un sens strict : le sens fixé dès l'époque patristique à propos des écrits dont les besoins de la catéchèse obligeaient à expliquer ou préciser la lettre. Tels étaient, avant tout, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'il fallait commenter, « exposer », soit de vive voix, soit par écrit, non pas seulement pour l'instruction et l'édification des fidèles, mais aussi à cause des difficultés qui provenaient de leur nature même. Un genre littéraire fut ainsi constitué de bonne heure, le plus fécond de ceux auxquels s'adonnèrent les anciens auteurs chrétiens. Par extension, et dans un dessein évident de catéchèse, les chefs d'Église commentèrent les demandes de l'oraison dominicale et les articles du symbole de foi. Cette tradition se continua nécessairement pour des raisons d'ordre pratique, au début du moyen âge, si, parallèlement, l'exégèse proprement dite ne produisit plus d'œuvres vraiment originales. En outre, à côté du symbole baptismal, on entreprit d'expliquer le nouveau symbole, bientôt célèbre sous le nom de saint Athanase. Les commentaires du *Quicumque* sont trop nombreux, à l'époque carolingienne et dès avant [1], pour qu'on ne doive pas leur attribuer quelque influence sur l'habitude qui s'établit, au IXe siècle, d'expliquer aussi sous une forme didactique les prières de la messe.

[1] Voir surtout A. E. Burn, *The Athanasian creed and its early commentaries*, Cambridge, 1896, p. XLV-LXXI (*Texts and studies*, vol. IV, n. 1); *An introduction to the creeds*, Londres, 1899, p. 162-172.

Avant même de noter les autres circonstances qui concoururent, autant qu'on peut voir, à déterminer la nature et les formes de l'*exposition* liturgique, il semble avantageux de présenter l'un des recueils qui nous ont conservé des écrits de ce genre. Rien n'est plus significatif qu'un pareil contexte: il fait constater que la relation, tout à l'heure indiquée, entre commentaires et commentaires ne procède pas simplement de l'esprit de système. Si nous travaillons à des classements, dont l'apparence est parfois factice, nos ancêtres nous ont eux-mêmes induits à ces essais, qui satisfont un désir inné de disposer les faits en bel ordre. Voici donc, dans sa réalité, un manuscrit qui sera encore cité plus loin, dans la revue des principaux textes : le manuscrit de Troyes *804*, première partie (à savoir fol. 1 à 79), dont la rédaction peut se placer vers la fin du IXe siècle [1]. On le décrit en abrégé, sans autre souci que de marquer ses principales articulations :

1° La lettre de Théodulphe sur les cérémonies du baptême, véritable opuscule, occasionné, comme on sait, par la circulaire de Charlemagne (en 811 ou 812) [2];

2° Une pièce analogue, point encore identifiée, semble-t-il : *Deo primus cathicuminus efficitur... confessio fit ad salutem* [3];

3° Le commentaire de Remi sur le rituel de la dédicace des églises [4] ;

4° L'*exposition* du même Remi sur la messe;

5° Autre *exposition* sur la messe : celle de Florus, beaucoup plus développée;

6° La formule de foi de Pélage, sous le titre fictif, mais traditionnel : *Explanatio fidei sancti Hieronimi ad Augustinum et Alipium episcopos missa* [5];

7° Trois *expositions* « *de oratione dominica*, » la première attribuée à saint Augustin, bien qu'apocryphe (sermon LXV de l'Appendice) [6];

8° Trois *expositio symboli*, la première attribuée de même à saint Augustin, et cette fois authentique (sermon CCXII) [7];

9° Deux *expositions* du symbole dit de saint Athanase [8];

10° Quatre autres pièces de supplément relatives encore au *Pater* et au *Credo* [9];

11° L'*exposition* d'Adrevald sur les bénédictions de Jacob (publiée sous le nom de Paulin de Milan) [10].

Cet agrégat de textes parallèles ou analogues a donc incorporé deux compositions liturgiques dont les auteurs sont connus par ailleurs, Florus et Remi. Le manuscrit *94 (116)* d'Orléans, provenant de Fleury et formé, en fait, de deux volumes, l'un et l'autre du IXe siècle [11], pourrait être présenté de même avec profit, si sa complexité ne le rendait quelque peu rebelle à l'analyse [12]. Il suffit d'indiquer qu'on y rencontre, située dans son milieu naturel, une des *expositions* anonymes les plus répandues, celle qui commence par les mots : *Dominus vobiscum : salutat sacerdos populum*, etc. Cet ouvrage se présente, en effet, dans les deux collections successivement : tout d'abord, dénommé *Interpretatio missæ*, après diverses *expositions* du *Quicumque* [13], du *Pater* et du symbole baptismal; de nouveau, sous la rubrique *Expositio in missam*, à la suite de *capitula* sur le ministère ecclésiastique, que L. Delisle a publiés d'après le manuscrit d'Orléans, sans reconnaître leur origine [14].

Ce capitulaire, provenant de l'entourage de Charlemagne et attribuable à l'année 802 [15], donne précisément à la présente enquête sa vraie direction. L'*exposition* liturgique procède, sans doute, de modèles littéraires fournis par l'antiquité; mais elle s'explique immédiatement par une puissante influence séculière, préoccupée d'établir la discipline d'Église, pour le plus grand avantage de l'État. C'est ce qu'il est aisé de vérifier, sans introduire de longs développements d'ordre historique. L'action souveraine de Charlemagne en matière de culte et l'acquiescement des évêques à cette politique de protection sont des faits généraux qui ne sont plus contestables [16], mais dont on n'a pas fini de découvrir les conséquences; témoin, si l'on ne s'abuse, ce qui s'est passé pour l'*exposition* de la messe.

Le capitulaire mentionné enjoint aux prêtres de « prêcher l'Évangile du Christ » les dimanches et jours de fête (§ 4) — entendez : par un commentaire de la péricope appropriée; d'expliquer aussi l'oraison dominicale et le symbole (§ 5) — en vue du baptême et de ses obligations; et, pour le reste, d'accomplir convenablement les cérémonies du culte (§ 3, 8, 10, etc.) et d'être fidèles aux devoirs particuliers de leur charge. Il est complété, d'une manière qui nous importe davantage encore, par un autre capitulaire du même temps [17] : que les évêques aient grand souci, quant aux prêtres pourvus de paroisses, « de la foi, du baptême et de la célébration des messes»; à savoir que ces prêtres « gardent la foi orthodoxe (celle du symbole), administrent le baptême catholique, aient l'intelligence des prières de la messe (*missarum preces bene intelligant*), récitent les psaumes dignement... » (§ 28); en outre, qu'évêques et prêtres entendent et expliquent « la foi catholique » (le symbole, probablement celui de saint Athanase), ainsi que l'oraison dominicale (§ 29). Aussi bien, les fidèles eux-mêmes doivent savoir par cœur (*memoriter*) et « la foi catholique » et l'oraison dominicale (§ 30). Or, la source de ces injonctions si fermes se laisse déterminer : les articles 28 et 29 qu'on vient de rapporter s'accordent exactement avec le texte du grand capitulaire du 23 mars 789 (§ 61 et 70) [18], document authentique, s'il en est, connu sous le nom d'*Admonitio generalis*. Cette loi d'empire, formulée en 789 et reprise par deux fois vers 802, fut si peu lettre morte qu'elle reparaît telle quelle dans le recueil codifié par Anségise en 827 (§ 58 et 66) [19].

Mais surtout, nous avons, pour constater les effets de la volonté impériale, les instruments qui émanent des évêques. Il suffira de citer quelques exemples choisis. Théodulphe d'Orléans († 821) exhorte son clergé à savoir par cœur (*memoriter*) et d'ailleurs à bien entendre (*corde intelligere*) le double symbole de « la foi catholique » (*Credo* et *Quicumque*), tout de même

[1] Sur ce manuscrit, voir *Revue bénédictine*, 1920, t. XXXII, p. 60. — [2] *P. L.*, t. CV, col. 223; le manuscrit de Troyes adresse fautivement : *fratri Johanni*, de même que le *Corbeiensis* de Sirmond. — [3] Cf. J. M. Heer, *Ein karolingischer Missions-Katechismus*, Fribourg, 1911, p. 50, n. 1. — [4] *Ibid.*, t. CXXXI, 845. — [5] Cf. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e éd., Breslau, 1895, § 209, p. 288. — [6] *P. L.*, t. XXXIX, col. 1870. — [7] *Ibid.*, t. XXXVIII, col. 1058. — [8] Cf. G. Ommanney, *A critical dissertation on the Athanasian creed*, Oxford, 1897, p. 478 et 492. — [9] Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des départements*, Paris 1855, t. II (série 4e), p. 336; mais noter que cette description est incomplète. — [10] Cf. *Revue bénédictine*, *ibid.*, p. 57 sq. — [11] Le second doit être complété par le manuscrit de Florence, *Ashburnham 29* (alias *82,32*); cf. L. Delisle, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1886, t. XXXII, 1re part., p. 39 sq. — [12] Mais voir une notice de L. Delisle, *ibid.*, 1884, t. XXXI, 1re partie, p. 366 sq. — [13] Sur ce commentaire particulier, cf. A. E. Burn, *The Athanasian creed*, p. 7 sq. — [14] *Op. cit.*, p. 421 sq. Il est curieux que Boret n'ait pas employé ce manuscrit; cf. A. Boretius, *Capitularia regum Francorum*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, 1883, t. I, p. 105 sq. — [15] *Ibid.*, p. 106. — [16] Voir en particulier l'étude d'E. Bishop, *La réforme liturgique de Charlemagne* (édition française dans *La vie et les arts liturgiques*, août-octobre 1920). — [17] Boretius, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. I, p. 102 sq. — [18] *Ibid.*, p. 58 sq. — [19] *Ibid*, p. 401, 403.

le « canon de la messe ou *Te igitur.* »[1] Hatto de Bâle († 836) s'exprime en termes à peu près équivalents [2]. Le témoignage d'Hincmar de Reims, dans une pièce datée du 1er novembre 852, est plus remarquable qu'aucun autre, à cause du succès qu'il obtint : *Ut unusquisque presbyterorum expositionem symboli atque orationis dominicæ juxta traditionem orthodoxorum Patrum plenius discat, exinde prædicando populum sibi commissum sedulo instruat; præfationem quoque canonis et eumdem canonem intelligat et memoriter ac distincte proferre valeat; et orationes missarum, Apostolum quoque et Evangelium bene legere possit; psalmorum etiam verba et distinctiones regulariter et ex corde cum canticis consuetudinariis pronuntiare sciat; necnon et sermonem Athanasii de fide, cujus initium est « Quicumque vult salvus esse », memoriæ quisque commendet et sensum illius intelligat et verbis communibus enuntiare queat*[3].

Ce morceau complet, qui met en cause toutes les catégories prévues d'expositions, occupe, pour ainsi dire, une position centrale dans la série des pièces justificatives. On connaît les documents antérieurs dont il réitère l'énoncé et auxquels, pour autant, il doit sa signification. En deçà, trois textes apparaissent, qui montrent la victoire de la pensée carolingienne au xe siècle : l'*Inquisitio* de Réginon du Prum (vers 906)[4], l'homélie pastorale attribuée faussement au pape Léon IV [5] (écrit gallican dont certains historiens ont fort abusé, dépendant sûrement de Réginon)[6], la *Synodica ad presbyteros* de Rathier de Vérone (de 966)[7]. Il est évident que Réginon, le pseudo-Léon et Rathier se sont contentés de transcrire les décisions d'Hincmar; ils n'en ont pas moins travaillé à établir ou à maintenir une pratique dont le point de départ est, comme nous l'avons observé, le palais d'Aix.

Un dernier texte, d'une espèce particulière, mérite d'être indiqué, pour compléter cet aperçu. Dans un questionnaire en vue de l'ordination, conservé par un manuscrit de Saint-Emmeran du ixe siècle[8], l'évêque demande, entre autres choses, aux candidats à la prêtrise : *Missam vestram secundum ordinem romanum quomodo nostis vel intellegitis*[9]?

C'est donc toujours la même préoccupation : le prêtre ne doit pas seulement savoir les prières de la messe, il doit surtout les comprendre. A cette fin, on écrira donc des expositions de la messe, c'est-à-dire de ses parties essentielles et invariables. Notons ici la différence de situation du clergé et des fidèles. Les paroissiens ont droit à une exposition, à un commentaire explicatif du *Pater*, des symboles de foi, des sections de l'Écriture lues en public; il s'agit de les catéchiser, de leur donner l'instruction religieuse : *totius religionis studium et christianitatis cultum eorum mentibus ostendere*, comme dit l'un des capitulaires de 802 [10]. Les chefs de paroisse ont besoin, pour eux-mêmes, d'une exposition du canon de la messe, du fait qu'il leur est fait un devoir de comprendre le formulaire liturgique.

De là, le caractère originel et précis des compositions que nous énumérerons tout à l'heure. Elles visent, à cette période, un but tout pratique et proprement ecclésiastique. Pour cela, une glose s'attachant à la lettre, une sorte de mot à mot suffisent. Le genre pourra se développer plus tard, s'enrichir de réflexions théologiques ou de raffinements symboliques, s'adresser même finalement au peuple; d'aventure et selon les tempéraments, chez un Amalaire par exemple, incapable d'apprécier les choses sans y mêler de l'allégorie à tort et à travers, il pourra, dès le ixe siècle, anticiper les plus sensibles déformations, ou d'ailleurs flotter entre le directoire rituel, le traité didactique de liturgie et le commentaire doctrinal. Néanmoins — et c'est pourquoi nous avons estimé nécessaires les indications qui précèdent — la véritable *expositio missæ* ne doit être confondue ni avec un *Ordo* des cérémonies ni avec un ouvrage *De officio missæ*, encore moins avec un traité *De sacramento altaris*. Toutes ces espèces qui intéressent de près ou de loin la liturgie restent en dehors de notre examen; et pour la même raison devons-nous limiter cette étude sommaire aux ixe et xe siècles, sous peine de tout confondre.

Adolphe Franz, trouvant une riche matière dans les exercices théologiques et allégoriques des xiie, xiiie et xve siècles et voulant traiter son sujet avec ampleur, n'a pas craint de remonter jusqu'à l'époque patristique et de tracer un vaste tableau, dans lequel les diverses productions du moyen âge viennent s'encadrer. Cette synthèse élargie, qui forme la moitié d'un gros livre très érudit [11], a son utilité et des mérites incontestables. Consciencieuse, judicieuse le plus souvent [12], courageuse même par sa dénonciation des excès de la méthode allégorisante, on regretterait qu'une main aussi experte ne l'ait pas tentée, et elle reste un répertoire de faits indispensable. Il en résulte pourtant que l'auteur ne s'est pas rendu compte des débuts certains ni de la physionomie originale de l'exposition liturgique. Nous renvoyons à ce travail pour les écrits du moyen âge postérieurs au xe siècle, avec la conviction que ces écrits n'ont plus de l'*exposition* que l'apparence, s'ils semblent en tenir lieu.

Bernon de Reichenau, Bernold de Constance, Jean d'Avranches, Sicard de Crémone, Durand de Mende sont des liturgistes de plus ou moins d'envergure, qui examinent la messe à divers points de vue, mais qui ont aussi la prétention de connaître, sinon de parcourir, le cycle entier des questions liturgiques. Ils continuent, à cet égard, une tradition de savoir encyclopédique dont saint Isidore s'est fait l'initiateur dans le monde latin. Ils recueillent avidement et remâchent, bien ou mal, tout ce qui se trouve à leur portée. L'exposition carolingienne est un produit particulier dont l'histoire leur importe peu, pourvu qu'ils tirent parti de sa matière; ils l'ont absorbée en effet, pour la plupart, soit par le canal d'Amalaire, soit autrement, par influence générale d'ambiance. En analysant leurs ouvrages, on remarque donc à peu près sûrement des traces nettes ou diffuses d'exposition; sous cette forme impersonnelle et imprécise, vraie déformation, le phénomène n'a plus d'intérêt au regard de l'historien.

De même en est-il encore, s'il s'agit d'écrits moins étendus qui, à première vue, paraissent rentrer dans le cadre de l'ancienne exposition : tel le *Liber Dominus vobiscum* de saint Pierre Damien [13], tel surtout le *Libellus de canone mystici libaminis* de Richard de Wedinghausen [14]. L'analogie est toute de surface; de

[1] *P. L.*, t. cv, col. 209. — [2] *Ibid.*, col. 763, § 2-5. — [3] *P. L.*, t. cxxv, col. 773, § 1. — [4] *P. L.*, t. cxxxii, col. 190 sq., § 81-85. — [5] *P. L.*, t. cxv, col. 675 sq. (d'après l'édition de Martène) : § 18, 31, 47. — [6] Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1914, t. v (nouv. série), p. 117-137 : article signé « Robert Lawson », mais d'ailleurs sensé. — [7] *P. L.*, t. cxxxvi, col. 563 sq., § 12. — [8] Boretius, *op. cit.*, 1897, t. ii, p. xix. — [9] *Ibid.*, t. i, p. 234, § 4. — [10] *Ibid.*, p. 106, § 5. — [11] *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiosen Volkslebens*, Fribourg, 1902, p. 331-740 (deuxième partie : *Die mittelalterlichen Messerklärungen*). — [12] Peut-être, en définitive, le plus grave tort de Franz est-il d'avoir, par un titre inexact, laissé croire qu'il étudiait l'exposition de la messe au moyen âge, le genre littéraire et ses manifestations successives; on n'aurait pas querelle avec lui, car on ne lui demanderait pas ce qu'il ne nous donne pas, s'il avait présenté son long travail comme une histoire des théories de la messe au moyen âge. — [13] *P. L.*, t. cxlv, col. 231-252. — [14] Attribué souvent à Hugues de Saint-Victor. *P. L.*, t. clxxvii, col. 455-470.

l'exposition, un souvenir peut-être subsiste, au point de départ, dans le choix du sujet. La différence complète des développements est la meilleure preuve que le genre lui-même a disparu dans sa réalité, ayant cessé d'être utile, de répondre à des besoins réels. On aborde l'étude de la messe par d'autres côtés, qui satisfont davantage la théologie et la piété.

II. Principaux textes. — Ces courtes notes d'érudition n'ont guère pour dessein que d'introduire à la lecture de textes délaissés et mal connus, presque tous du moins. On indiquera donc les éditions, parfois trop nombreuses, de ces textes; on signalera aussi, chemin faisant, quelques manuscrits, en vue d'une étude plus approfondie. On ne prétend pas à produire de l'inédit, ni à classer définitivement le matériel déjà accessible, ni même à analyser chacune des compositions mentionnées pour faire apprécier ses qualités intrinsèques. Un recueil soigné de ces opuscules est désirable; on voudrait donner l'idée de ce qu'il pourrait être et des services qu'il rendrait. Le savant Dominique Giorgi l'a ébauché dans l'*Appendix monumentorum* de son troisième volume [1]; l'examen des manuscrits permettrait de renouveler cet essai.

1° *Les expositions anonymes.* — 1. L'exposition *Dominus vobiscum* peut être regardée comme le type du genre : une glose toute simple de l'*Ordo missæ* du sacramentaire grégorien, c'est-à-dire depuis la « salutation » de la préface jusqu'à la réponse à l'*Ite missa est*. Le texte canonique est transcrit et suivi pas à pas, avec des remarques étymologiques, grammaticales et explicatives sans prétentions, tout juste littéraires, parfois bizarres; des cérémonies, il est à peine question. L'auteur s'adresse évidemment à des prêtres, ou plutôt s'exprime en leur nom (noter l'emploi fréquent de la première personne du pluriel); il paraît bien lui-même être un simple prêtre (voir la glose sur les mots *antestite nostro*), et ceci suffirait à écarter l'attribution récente à Théodulphe. La forme est décidément trop pauvre, pour qu'on puisse songer sérieusement à la parer d'un nom si distingué [2]. Au contraire, rien n'est plus sage que de rapporter l'opuscule au temps de Charlemagne. Imprimé tout d'abord à Paris en 1548 (*Exegesis in missæ canonem*, Charles Guillard, in-8°) [3], il a fait l'objet de cinq autres éditions successives, dont chacune ignore sa devancière, et trois de ces textes reparaissent dans la *Patrologie latine* : *a*) à la suite du *Liber de officiis ecclesiasticis* de Jean d'Avranches, Rouen, 1679 (éd. Prévost) [4] : d'où *P. L.*, t. CXLVII, col. 191-200; *b*) dans l'appendice du troisième volume de Giorgi (art. VII), 1744 [5]; *c*) parmi les *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ* de Gerbert, 1779 [6] : d'où *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1163-1173; *d*) à la fin de l'édition des œuvres de saint Isidore par Arevalo, 1802 [7] : d'où *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1145-1154; *e*) dans le *Théodulphe, évêque d'Orléans* de Charles Cuissard, Orléans 1892 [8]. Ce dernier, utilisant le manuscrit d'Orléans *94 (116)* indiqué plus haut, accepte, sans même la discuter, l'attribution de l'écrit à Théodulphe. Mais on s'aperçoit, parmi le désordre des références, qu'il a reçu cette thèse toute faite de dom Rivet, à propos du même manuscrit de Fleury [9], qui présente, dans un ensemble assez complexe, comme nous l'avons noté, l'exposition *Dominus vobiscum* et une exposition du symbole de saint Athanase. Rivet rapprochait ingénieusement une notice sur Théodulphe qui achève le catalogue des abbés de Fleury publié par Baluze [10]. Cette notice, en effet, rédigée par un moine de Fleury peu de temps après la mort de Théodulphe apparemment [11], assigne à celui-ci deux ouvrages seulement : *explanacionem edidit simboli sancti Athanasii..., sacramentum quoque misse seu eorum que in ea geruntur, quid misterii contineant, aliquaque quamplura succincto narrandi genere luculentissime digessit.* Il est plus qu'étrange que l'œuvre littéraire de l'évêque d'Orléans soit réduite à si peu de chose. Rivet paraît donc avoir eu raison d'expliquer la notice du catalogue par le manuscrit *94* d'Orléans. Le moine de Fleury, ayant ce volume sous les yeux [12], aura conjecturé, on ne sait pourquoi, que les principales pièces appartenaient à Théodulphe. Son témoignage est, dès lors, sans valeur positive; nous n'avons plus qu'à compter sur notre propre jugement pour décider si les deux opuscules sont dignes de Théodulphe. Or, le cas de l'exposition du *Quicumque* n'est pas meilleur que celui de l'exposition *Dominus vobiscum* [13]. Toute cette dispute ne revient donc à rien et nous devons nous résigner à laisser anonymes l'une et l'autre exposition. Aussi bien, *expositio missæ* (ou *in missam*), c'est le seul titre que lui donnent les manuscrits les plus anciens. Outre Orléans *94*, fol. 11 et 88, on peut citer : Autun, *G. III*, fol. 123 (provenant de Saint-Symphorien); Pétrograd, *Q. I. 34*, fol. 33 v° (provenant de Corbie); Saint-Gall, *40*, p. 305; Einsiedeln, *110*, p. 93 (employé par Gerbert); Escurial, *L. III. 8*, fol. 14 (employé, semble-t-il, par Arevalo); Bibliothèque vaticane, *Palatinus 485*, fol. 27 v° (de Lorsch, employé par Giorgi), et *Vaticanus 1146*, fol. 13. Cette liste pourrait être beaucoup allongée. L'opuscule figure même dans des collections tardives, telles que : Avranches, *86*, fol. 125 v°; Paris, *Bibl. nat. 1008* et *15.612* [14].

2. L'exposition *Primum in ordine* voisine avec la précédente dans plusieurs manuscrits qui viennent d'être indiqués : Pétrograd, fol. 23 v°; Einsiedeln, p. 57; *Palatinus 485*, fol. 17 v°. On ajoutera le *Vaticanus 1148*, fol. 13 v°; Rouen *26*, fol. 126, provenant de Jumièges, et surtout le manuscrit de Cambrai, *600* (*558*), fol. 1, au sujet duquel Molinier hésitait entre le VIII^e et le IX^e siècle [15]. Elle a été publiée par Giorgi (art. VI) [16], d'après les deux manuscrits du Vatican : d'où *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1173-1186; puis par Gerbert [17], d'après le manuscrit d'Einsiedeln; et récemment encore par A. Staerk [18], d'après le manuscrit de Pétrograd. Le titre ordinaire est, comme précédem-

[1] *De liturgia romani pontificis*, Rome, 1744. — [2] Voir d'ailleurs la juste remarque de Franz, *op. cit.*, p. 345. On est surpris de voir qu'Ebner agréait l'attribution à Théodulphe (*Handbuch der katholischen Liturgie* de V. Thalhofer, 2^e édit., 1894, p. 72, et cf. *Iter italicum*, 1896, p. 398, n. 5); mais l'éloge même qu'il fait de ce texte déconcerte. — [3] Cf. Arevalo, *S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, 1797, t. II, p. 44 (*Isidoriana*, c. LXXXIV, *P. L.*, t. LXXXI, col. 608). — [4] Cf. *Histoire littéraire de la France*, 1747, t. VIII, p. 71. — [5] *Op. cit.*, p. 394-412. — [6] T. II, p. 276-282. — [7] *Op. cit.*, t. VII, p. 221-231. — [8] P. 332-343 et cf. p. 73 sq. — [9] *Histoire littéraire de la France*, 1738, t. IV, p. 473. — [10] *Miscellaneorum liber primus*, 1678, p. 491 sq. (cf. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 579 sq.). Baluze a tiré le catalogue *ex veteri codice ms. bibliothecæ Colbertinæ*, qui s'identifie avec le manuscrit de Paris, *B. N. 1720* (IX-X^e siècle); Cuissard, ayant lu Baluze de travers, renvoie à une copie d'Allatius qui n'a rien à faire ici. — [11] Cf. Holder-Egger, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, 1887, t. XV, p. 500. — [12] Ou peut-être l'archétype, qu'on pourrait supposer avoir été donné par Théodulphe à Fleury; ce serait une explication satisfaisante de la notice. — [13] Cf. A. E. Burn, *The Athanasian creed*, p. XLVII et LIII; *An introduction to the creeds*, p. 163. — [14] La prétendue *expositio missæ* imprimée par Gerbert, *op. cit.*, p. 269-276 (d'après le manuscrit de Zurich *102*, fol. 59 v°), n'est pas autre chose qu'une critique maligne et pédante de l'exposition *Dominus vobiscum*; voir à ce sujet les remarques de Franz, *op. cit.*, p. 345-348. — [15] *Catalogue général des bibliothèques publiques de France*, 1891, t. XVII. Sur la collection du manuscrit de Cambrai, voir Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, 1870, p. 442 (n. 24). — [16] *Op. cit.*, p. 371-392. — [17] *Op. cit.*, p. 282-290. — [18] *Les manuscrits latins du V^e au XIII^e siècle conservés à la Bibl. impériale de Saint-Pétersbourg*, 1910, t. I, p. 181-190.

ment, *expositio missæ*, exceptionnellement, *tractatus super missam* (Pétrograd). La pièce est donc anonyme et l'on ne peut songer, avec quelque probabilité, à désigner son rédacteur. Du moins, serait-elle moins indigne de Théodulphe que la première. Le manuscrit d'Einsiedeln l'introduit par une rubrique qu'il est toujours bon de consigner : *Expositio hæc a cenobio Dionisii venit* [1]. Elle serait tout à fait parallèle à l'exposition *Dominus vobiscum*, sans un exorde de deux pages qui énumère et définit les divers éléments de la messe depuis l'antienne d'introït jusqu'à l'oraison secrète. Cet exorde s'inspire incontestablement des chapitres correspondants du traité de saint Isidore sur les offices ecclésiastiques [2]. L'auteur, en outre, achève son développement par un emprunt à la lettre CXLIX de saint Augustin sur les différentes espèces de prières [3]; mais pour le reste, il est fidèle, comme le précédent anonyme, à expliquer, terme pour terme, au moyen d'une glose littérale, le texte du canon. Cependant, une certaine tenue littéraire le distingue, un tour de phrase plus soigné et des expressions mieux choisies, outre des citations de l'Écriture, assez nombreuses, voire quelque étalage d'érudition [4]. De plus, il n'échappe pas à une lecture attentive que les deux opuscules offrent çà et là des points communs, des coïncidences textuelles qui ne peuvent être fortuites [5]. Une étude de détail serait nécessaire pour déterminer d'une manière pertinente le sens et l'étendue de ces relations [6]. On ne s'avance pas beaucoup, toutefois, en désignant l'exposition *Primum in ordine* comme l'appui, sinon le modèle, de l'exposition *Dominus vobiscum*. *A fortiori* sera-t-elle plus ancienne, de quelques années à tout le moins. On verra plus loin que Raban s'est servi de l'une et de l'autre.

3. L'exposition *Quotiens contra se* a été trouvée par Martène dans un manuscrit de Saint-Aubin d'Angers qu'il plaçait au Xe ou au XIe siècle, tandis qu'il proposait de regarder l'opuscule comme un monument de la période qui précéda le triomphe de la liturgie romaine en France — entendons au VIIIe siècle — tout cela principalement sous le prétexte que le titre donné est celui d'*expositio missæ romanæ* [7]. De l'ouvrage de Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus* [8], le texte est passé dans *P. L.*, t. XCVI, col. 1481-1502. Le manuscrit de Saint-Aubin remonte, en fait, au IXe siècle; on le conserve à la bibliothèque d'Angers sous le n. *277*, et l'exposition se lit au fol. 33, dans un contexte médiocrement intéressant. Un manuscrit qui n'a pas encore été signalé est celui de Troyes, *1165*, fol. 99, du IXe siècle également [9], l'exposition, sous le même titre que celui de Saint-Aubin, précède une collection d'ouvrages authentiques d'Alcuin, en tête desquels le nom d'Alcuin est omis. Martène s'est sans doute abusé sur les circonstances de cet opuscule; mais il reste certain qu'il le faut placer à l'époque de Charlemagne [10] avant le mouvement organisé par Amalaire [11]. A ce titre, il est précieux. Il est d'ailleurs d'un écrivain, et bien composé. Alcuin, osera-t-on dire, ne l'aurait pas renié; malheureusement, la preuve de cette hypothèse est à faire, faute d'une attestation directe. Après un beau morceau sur la prière, l'auteur commente longuement, et en larges périodes, la préface et le *Sanctus*, très brièvement le canon, et de nouveau avec ampleur le *Pater*, enfin la paix, l'*Agnus* et le renvoi. Le point de vue est constamment celui de l'édification, d'une dévotion saine et traditionnelle qui caractérise la pensée carolingienne de la première époque, réfléchissant sur la liturgie reçue de Rome et décidément implantée. Si les expositions *Dominus vobiscum* et *Primum in ordine* répondaient aux besoins immédiats d'un clergé qui devait saisir avant tout la lettre de ce qu'il lui fallait réciter, celle-ci reflète, pour ainsi dire, l'âme de la renaissance religieuse favorisée par l'empereur; on est désormais romain à bon escient et avec conviction.

4. L'exposition *Missa pro multis* n'est signalée ici que pour donner un exemple des progrès du genre au Xe siècle. Elle est peut-être la plus connue, grâce au recueil liturgique d'Hittorp. Ce titre prolixe l'annonce communément [12] : *Ordo missæ a sancto Petro institutus cum expositione sua*. Franz, qui l'a analysée rapidement [13], établit qu'elle dépend d'Amalaire, et notamment des *Eclogæ*, qui sont un texte déjà dérivé; on le savait déjà [14]. Une sorte de prologue donne les raisons bien comptées (il y en a sept) [15], de la célébration de la messe, puis celles, encore dénombrées (quatre), de la célébration quotidienne. L'exposition proprement dite débute ensuite, avec un sous-titre qui met en évidence son caractère : *expositio totius missæ ex concordia scripturarum divinarum*. Les cérémonies et les prières de la messe sont présentées, chacune en particulier, d'après Amalaire, comme un rappel et une figuration de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le canon n'est guère expliqué que par rapport aux séries des signes de croix qui le partagent; mais le *Pater* est commenté article par article. La forme est parfois celle du questionnaire; d'où il appert que l'opuscule a été composé pour l'enseignement ecclésiastique. Le souvenir de l'ancien style d'exposition n'est pas tout à fait effacé; c'est néanmoins, comme l'indique bien le titre général, un *ordo missæ*, un rituel qu'on a rédigé aux fins de l'exégèse allégorique. Ce courant dominera en effet toute la suite du moyen âge, en dépit de la protestation d'Albert le Grand; la lettre ne suffit plus; on l'enveloppe de mystères, pour s'édifier à tout prix, avec un zèle que les réalités directes ne satisfont pas et qui, dans ce pieux dérèglement, n'a plus d'autre sauvegarde que la pureté même de la foi. Cette composition doit avoir une origine allemande. Le premier éditeur (1549) [16], Jean Cochlée, l'a reproduite d'après deux manuscrits; l'un saxon (de Meissen?) trouvé à Stolpe, l'autre d'Eichstædt en Bavière, qui paraît être le pontifical de Gondechar, écrit en 1071 [17]; en même temps, il en mentionnait la présence à Worms. Melchior Hittorp l'inséra, en 1568, dans son recueil *De divinis catholicæ Ecclesiæ officiis* [18], en utilisant deux autres manuscrits, probablement de la région de Cologne. Enfin Giorgi la donna de nouveau d'après le *Reginensis 73* du Vatican, p. 44 [19]. Elle n'était pas en effet tout à fait inconnue en France, témoin encore le manuscrit de Paris, *Bibl. nat. 11579*, fol. 20 v°, provenant de Corbie. Mais le plus

[1] Cf. G. Meier, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O. S. B. servantur*, 1899, p. 90. — [2] Voir, par exemple, pour l'offertoire; cf. *P. L.*, t. LXXXIII, col. 751 sq. (l. I, c. XIV). — [3] Cf. *P. L.*, t. XXXIII, col. 636. — [4] Cassiodore est expressément employé, avec saint Augustin. — [5] Voir notamment, de part et d'autre, l'explication des mots *vere dignum* et *inlibatam*. — [6] Franz a déjà noté ce rapport d'ordre littéraire : *op. cit.*, p. 349. — [7] Voir la réplique de Franz, *op. cit.*, p. 349 sq., à Martène, à laquelle on peut souscrire. — [8] L. I, c. IV, art. 11 : éd. d'Anvers, 1732, t. I, p. 442; éd. de Bassano, 1788, t. I, p. 159. — [9] Les fol. 99-212 forment un manuscrit distinct des deux premières parties, commençant aux fol. 1 et 86; l'ensemble provient de Pithou, par l'Oratoire de Troyes. — [10] Cf. Thalhofer-Ebner, *op. cit.*, p. 72. — [11] Cf. Frantz, *op. cit.*, p. 349. — [12] Il a été suggéré, évidemment, par un texte de saint Isidore : *De ecclesiasticis officiis*, I, XV, § 1. — [13] *Op. cit.*, p. 408-410. — [14] Giorgi, *op. cit.*, 1743, t. II, p. 19; Thalhofer-Ebner, *op. cit.*, p. 72. — [15] Ceci est encore démarqué d'Isidore, même chapitre, § 1-3. — [16] *Speculum antiquæ devotionis circa missam*, Mayence, p. 134-142. — [17] Cf. Franz, *Das Rituale von St. Florian*, Fribourg, 1904, p. 6-8; voir aussi *P. L.*, t. CXLVI, col. 985 sq. — [18] Dans l'édition de Paris, 1624, col. 1169-1176. — [19] *Op. cit.*, t. III, p. 413-423 (art. VIII).

ancien exemplaire qu'on en ait indiqué [1] est le manuscrit de Munich *14690*, fol. 174, copié au x[e] siècle. Cette date fournit un *terminus a quo*.

2° *Les expositions déterminées.* — 1. Raban peut être mentionné le premier, puisqu'il est tributaire des deux anciennes expositions anonymes : *Primum in ordine* et *Dominus vobiscum*. Bien plus, sa rédaction n'ajoute que peu de chose à ces deux textes. Ce fait n'a pas encore été énoncé en termes exacts [2]. Le *De institutione clericorum*, qui compte parmi les écrits de jeunesse de Raban, au temps où il professait à Fulda sous l'abbé Eigil († 822), comprend un court chapitre *De ordine missæ*, dans lequel les principales parties de la messe sont examinées méthodiquement, d'accord avec le titre [3]. On se convainc facilement que l'exposition *Primum in ordine* a fourni des éléments importants, à peine modifiés, à cette honnête compilation. C'est la manière habituelle du disciple d'Alcuin : sa science est vaste, mais d'emprunt, et portée avec modestie, habillée d'ailleurs en bon style à l'occasion. Ici, à côté des emprunts certains, il offre quelques développements qui semblent originaux et où l'on constate avec intérêt des explications inspirées par un allégorisme modéré [4]. Ce chapitre du *De institutione clericorum* est repris, sous le même titre, dans le *De sacris ordinibus*, composé plus tard, au cours de l'abbatiat de Raban (entre 822 et 842) [5], pour le moine Thiotmar, mais aussi à l'intention de tous ceux *qui ad sacerdotium ordinati sunt et ministerium sacerdotale agere debent* [6]. Nous avons cette fois une exposition proprement dite de la messe [7]. Or, la nouvelle rédaction se prête à une amusante analyse. Tout le début, qui décrit la messe depuis l'introït jusqu'à la préface [8], est gardé du *De institutione clericorum* sans aucun changement et, par suite, correspond à l'exposition *Primum in ordine*. A ce lambeau est rattaché d'une manière inattendue un commentaire prolixe du canon qui diffère très peu de l'exposition *Dominus vobiscum*. Cette juxtaposition de deux textes rivaux demeure une curiosité littéraire, l'un étant introduit au point précis où il semblerait que l'autre dût avoir partie gagnée. Cependant, elle s'explique naturellement, dès lors qu'on a pris garde que l'opération s'est faite en deux temps : tout d'abord par la composition du chapitre du *De institutione clericorum*, au moyen du morceau *Primum in ordine;* plus tard, en ajoutant à ce même chapitre la majeure partie de l'exposition *Dominus vobiscum*, pour proposer aux prêtres un commentaire plus complet des prières de la messe. On a donc là, dans un cas bien délimité, un exemple caractéristique des procédés de Raban.

2. Nous possédons dans le troisième livre du *De ecclesiasticis officiis* d'Amalaire (c. v à xxxvii) [9] l'équivalent, tout à la fois, d'un rituel et d'une exposition de la messe. Il est vrai que la personnalité d'Amalaire reste un sujet contestable et contesté [10], depuis les travaux contradictoires de dom Morin [11] et d'A. Franz [12]. La discussion aurait évidemment besoin d'être renouvelée et ramenée à quelques points certains. En attendant, et qu'il y ait eu réellement deux Amalaire ou un seul, le *Liber officialis*, pour lui donner l'un de ses noms traditionnels [13], est un document solide et assez bien daté : écrit vers 827, puis retouché vers 832, après le second voyage de Rome. L'esprit de cet ouvrage fameux est connu. De la doctrine catholique, à savoir que la messe commémore et réitère le sacrifice de la croix, et des sages exemples des Pères et anciens écrivains liturgistes, « le grand prêtre du symbolisme, » comme on a spirituellement appelé l'ami de Louis le Pieux [14], a tiré, par un zèle indiscret, des conséquences qu'on est obligé de qualifier d'absurdes. Malheureusement, grâce au succès de son livre [15] et en dépit de la condamnation, vite oubliée, du synode de Quiersy (838), il réussit à infester de ces rêveries presque toute la littérature liturgique du moyen âge. La messe n'est plus, d'un bout à l'autre, qu'une figure, ou plutôt une mise en scène, une suite de tableaux de la vie du Sauveur jusqu'à l'Ascension, y compris les années du ministère évangélique et même, par incidence, l'Ancien Testament [16]; aucune invraisemblance ne répugne à ce système, où tout devient permis sous prétexte de piété. A ce compte, les cérémonies n'ont plus de sens immédiat, seulement celui qu'on leur prête, multiforme, toujours recevable et admirable, tant qu'il est symbolique [17]. Mais ce sont surtout les cérémonies qui offrent libre champ à la fantaisie de l'interprète. Les fermes prières de la tradition romaine ne se laissent pas traiter aussi librement; et donc, ou bien l'on se dispensera de les expliquer, ou bien, si l'on estime parfois nécessaire de les citer, on reviendra simplement et sans insister au sens de la lettre, au risque de contrarier la thèse fondamentale. Qu'Amalaire est capable, quoi qu'il en ait, de recevoir telles quelles et d'interpréter sagement les prières de la messe, nous en avons la preuve dans sa préface de 832, au retour de Rome : il donne là un bref aperçu du canon auquel on n'a rien à reprendre, pour montrer que l'*ordo missæ* est composé de formules qui répondent à tous les besoins de la religion [18]. De même, au cours de sa libre exégèse des cérémonies, il ne laisse pas d'exposer le sens littéral, aussitôt qu'il consent à revenir au texte. Il intitulera, par exemple, le chapitre sur la préface : *De hymno ante passionem Domini sine præparatione* [19]; mais il commentera exactement la réponse *Habemus*

[1] Cf. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 408. — [2] Voir ce que dit Franz, *op. cit.*, p. 399-401; il n'a pas vu que la première partie est empruntée directement à l'exposition *Primum in ordine* et que les chapitres de saint Isidore ne sont eux-mêmes consultés qu'à titre exceptionnel, par exemple à propos de l'*alleluia;* cf. *P. L.*, t. cxii, col. 1178. Je ne parle pas ici du chapitre xxxii du *De institutione clericorum* (l. I) : *De officio missæ*. — [3] L. I, c. xxxiii (sans l'addition apocryphe) : *P. L.*, t. cvii, col. 322-324. — [4] Cf. Franz, *op. cit.*, p. 400. — [5] Je suis la chronologie proposée par E. Dümmler, *Hrabanstudien* (dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1898, t. i, p. 24 sq. — [6] Cf. *P. L.*, t. cxii, col. 1165 *b*. — [7] *Ibid.*, col. 1177-1192. — [8] *Ibid.*, col. 1177-1179 *e*, ligne 4. — [9] Cochlée a le premier publié, à part et sous le titre *De officio missæ*, ce troisième livre : cf. *Speculum antiquæ devotionis*, 1549, p. 62. Pour le reste, nous en sommes toujours à l'édition d'Hittorp (1558), réimprimée successivement dans les anciennes *Bibliothèques des Pères* (*Maxima* de Lyon, 1677, t. xiv) : d'où dans *P. L.*, t. cv, col. 985-1242 (l. I, c. v : col. 1108 sq.). Il serait trop long d'indiquer maintenant les principaux manuscrits qui devraient servir à l'établissement d'un nouveau texte. Un auteur qui signe « Armand Dulac » prétend que les deux rédactions du *De ecclesiasticis officiis* sont représentées par les anciennes éditions (cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1920, t. vi, p. 416); ceci, à tout le moins, est inventé; il est aisé de voir que la tradition imprimée est unique, depuis Cochlée et Hittorp jusqu'à Migne. — [10] Cf. Thalhofer-Eisenhofer *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1912, t. i, p. 111-114; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1912, t. ii, p. 186-188 et 662-664 (excellent exposé des difficultés du cas); R. Sahre, *Realencyclopædie*, 1913, t. xxiii, p. 35. — [11] Cf. *Études, textes, découvertes*, 1913, p. 62 sq. — [12] *Op. cit.*, p. 351-395. — [13] Voir en particulier les manuscrits de Paris, *B. N.*, *9421* et *Acq. 329*. — [14] Cf. E. Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 262. — [15] Surtout à partir du xi[e] siècle, comme en font foi les catalogues des bibliothèques médiévales; cf. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, 1885, p. 305, et M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1911, p. 400. — [16] Voir le schéma proposé par Franz, *op. cit.*, p. 356. — [17] *Ibid.*, p. 355. — [18] *P. L.*, t. cv, col. 990 sq. — [19] *Ibid.*, col. 1133 (c. xxi).

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R. F. IMPRIMÉS

ad Dominum. Ainsi pour le *Te igitur* et la suite [1] : les textes sont présentés rapidement et incomplètement, mais au total, selon l'ancien procédé de l'exposition littérale, bien que le programme soit de montrer le Christ souffrant, crucifié, mis au tombeau. Au surplus, Amalaire est érudit et cite souvent les Pères, qui le ramènent habituellement à une intelligence plus saine des choses; qu'on relise, en particulier, le chapitre consacré à l'oraison dominicale [2]. En résumé, l'auteur du *De ecclesiasticis officiis* justifie la sagesse de la tradition carolingienne et par les exagérations qui l'en séparent et par ce qu'il en garde malgré lui dans sa recherche de nouveautés.

3. Le diacre lyonnais Florus fait contraste avec l'ancien clerc de Metz, un contraste violent et voulu. Nous n'avons pas à raconter leurs démêlés, où la liturgie n'eut pas seule part, mais aussi la théologie et même la politique. Il se trouve que Florus a composé, plus exactement compilé d'après les écrits des Pères, avec une très grande habileté, une exposition de la messe, annoncée en grand style : *Opusculum de actione missarum quod subter adnexum continetur collectum quam maxime et in ordine digestum est ex verbis sanctorum Patrum Cypriani Ambrosii Augustini Hieronimi Gregorii Fulgentii Severiani Vigilii Isidori Bedæ Aviti; sicut suis locis per singula litteræ nominum quæ forinsecus prænotantur ostendunt, sed et ex antiquis mysteriorum libris quædam libris verba necessario sumpta sunt* [3]. On croira volontiers que cet ouvrage avait pour principale intention de neutraliser l'influence de l'adversaire, bien que celui-ci ni ses écrits n'y soient désignés nulle part directement. Ce silence même pourrait provenir du fait qu'Amalaire était pour lors le chef officiel de l'Église de Lyon, en la place d'Agobard exilé. Nous daterions ainsi l'exposition, approximativement, des années 835-838; ce qui cadre à merveille avec la publication définitive du *De ecclesiasticis officiis* en 832 et l'échec momentané du chorévêque ami de l'empereur au synode de Quiersy. Florus a retenu le cadre de l'exposition carolingienne, ce qu'il a soin d'appeler l'*actio missarum* : la préface depuis la salutation de l'officiant, le canon et la suite jusqu'au *Deo gratias* final. Mais, pour mieux atteindre son but et satisfaire en même temps son amour de la tradition patristique, il a aménagé et rempli ce cadre de façon originale. D'abord, il l'a fait précéder d'un long développement (§ 2-10) [4], emprunté presque tout entier à saint Augustin, sur l'excellence du sacrifice de la nouvelle et définitive alliance, sacrifice qui rejette dans l'ombre celui d'Aaron. Le commentaire lui-même est demandé aux auteurs favoris de Florus [5], ceux dont les ouvrages remplissaient la riche bibliothèque du chapitre de Lyon, organisée par Agobard, conservée encore partiellement. La méthode n'est donc plus celle de l'exposition littérale, procédant modestement par gloses; en regard de chaque phrase de l'*ordo missæ*, le savant diacre introduit et raccorde avec dextérité ses citations des Pères, et rien, en effet, aux yeux des prêtres instruits du moins, ne s'opposait plus efficacement, par sa masse solide, aux attrayants, mais fragiles tableaux du barbare de Metz, que ce témoignage continu de l'antiquité en faveur de l'esprit du texte. Florus, d'ailleurs, professait un catholicisme trop sincère pour ne point garder l'essentiel, la vérité profonde du symbolisme liturgique; il s'en explique nettement dès le début, dans une phrase qui définit avec bonheur, son programme et distingue son commentaire tant de l'ancienne exposition que du traité liturgique de l'évêque intrus : *In qua tamen* EXPOSITIUNCULA *non tam verba quæ satis simplicia sunt* (c'est-à-dire la lettre du texte liturgique), *sed potius mysterii ratio et actio* EXPONITUR *et commendatur, videlicet qua fide celebrandum, quanta pietate sit amplectendum* [6]. Si l'on va au fond des choses, en effet, la vraie piété, lucide et ferme, est bien plutôt du côté du diacre, et la vaine archéologie, le culte et la manie des curiosités et des vieilleries — à côté des nouveautés — dans les écrits d'Amalaire [7]. Il est douteux cependant que l' « opuscule » ait eu beaucoup de succès en dehors des cercles lyonnais; sa sévérité et son élévation mêmes durent lui faire tort, tandis que le troisième livre du *De ecclesiasticis officiis*, avec tous ses défauts, et précisément par ses défauts, avait de quoi satisfaire, sous couleur de dévotion, l'imagination d'un clergé naïf et peu instruit [8]. Il vaudrait la peine de rechercher les manuscrits qui subsistent; à noter provisoirement, à côté de Troyes, *804* : Paris, *B. N. 12279*, fol. 131, IXe siècle; Munich, *8304*, fol. 13, XIIe siècle; Berlin, *348*, fol. 1-46, XIIIe s.; Vienne, *Théol. 426*, XIIIe ou XIVe s. Il y a aussi des traces d'exemplaires perdus à Cluny, Crépy, la Grande-Chartreuse. Une édition écourtée et sans prologue fut donnée par Marguerin de La Bigne, en 1575, dans sa *Bibliotheca sanctorum Patrum* [9]. Martène crut être le premier à publier le texte intégral, d'après un manuscrit du fonds de la Reine au Vatican, remarqué par Bona et Mabillon et qui serait du commencement du Xe siècle au plus tard : *Veterum scriptorum amplissima collectio*, 1733, t. XIV [10]; d'où *P. L.*, t. CXIX, col. 15-79. Pourtant, le P. François Chifflet avait déjà trouvé l'ouvrage dans un manuscrit de Balerne [11] et procuré une copie aux éditeurs de la *Maxima* de Lyon, 1677, t. XV [12]. Gerbert, d'autre part, fit imprimer dans ses *Monumenta*, 1779, t. II [13], un manuscrit de Saint-Blaise du XIIIe siècle, qui renfermait l'exposition de Florus [14]. L'édition de Martène paraît être la seule employée; les autres, cependant, permettent de contrôler ses leçons.

4. L'exposition de Remi d'Auxerre († 908 probablement) — *expositio de celebratione missæ* — vaut surtout par sa dépendance de celle de Florus, dans la seconde partie [15]. De plus, elle eut la fortune d'être comprise dans le *De divinis officiis* du pseudo-Alcuin, dont elle forme le chapitre XL (*Brevis expositio missæ*) [16], et, grâce à ce contexte, elle servit assez longtemps à défendre des idées qui perdaient la faveur. Enfin, elle présente, outre les passages de Florus et parmi ceux-ci, de larges emprunts au commentaire

[1] *P. L.*, t. CV, col. 1135 sq. (c. XXIII à XXVI). — [2] *Ibid.*, col. 1148 sq. (c. XXIX). — [3] Je suis ici, principalement, le manuscrit de Troyes, *804*, fol. 21. — [4] D'après la division de Martène : *P. L.*, t. CXIX, col. 16 sq. — [5] On rapprochera ses commentaires patristiques des Épîtres de saint Paul; la collection augustinienne est célèbre (cf. *P. L.*, *ibid.*, col. 279 sq.), encore qu'on la confonde depuis longtemps, et malgré l'avertissement de Mabillon, avec celle de Bède; la collection parallèle, ou plutôt complémentaire, formée d'extraits de douze auteurs, mériterait une notice complète (cf. A. Chevallier, *Œuvres complètes de saint Avit*, Lyon, 1890, p. XLIV sq., LXIV). — [6] Cf. *P. L.*, *ibid.*, col. 16*a* (*exponitur* est le vrai texte, certifié d'accord par les éditions de Chifflet et de Gerbert; voir aussi Franz, *op. cit.*, p. 396, n. 1). — [7] Voir le jugement bref, mais complet, d'E. Bishop, *Liturgica historica*, p. 262, sur le tempérament d'Amalaire. — [8] Voir Franz, *op. cit.*, p. 397; toute cette appréciation de l'ouvrage de Florus d'une parfaite justesse est à lire, — [9] T. IV, p. 643-662. — [10] P. 577-640. — [11] Transcrit probablement au XIIe siècle. — [12] P. 62-83. — [13] P. 293-324. — [14] Conservé, sans doute, aujourd'hui à Saint-Paul de Carinthie. — [15] La première partie, qui traite de la « messe » et des différents éléments de la messe avant la préface, est parallèle aux développements de *Primum in ordine* et de Raban; elle est caractérisée par un sage symbolisme, sensiblement différent de celui d'Amalaire (cf. Franz, *op. cit.*, p. 405 sq.); il y aurait lieu de marquer exactement ses sources. — [16] C'est le titre donné par Troyes, *804*, fol. 111 (cap. XLI); de même dans la marge de l'édition de Duchesne, col. 1095.

d'Aimon, tout patristique, sur les Épîtres de saint Paul [1]. Ce dernier détail suffirait à garantir l'authenticité, quoique le groupe des ouvrages exégétiques du trio d'Auxerre — Aimon, Heiric, Remi — soit une masse encore confuse, faute d'une enquête méthodique. Le texte original ne se trouve que dans la *Maxima*, t. XVI, p. 952-961 [2]. On mettra en regard le pseudo-Alcuin : *P. L.*, t. CI, col. 1246-1271 [3]. La tradition directe devrait être étudiée de plus près; les témoins ne manquent pas : Troyes, *804*, fol. 16 (contemporain de l'auteur, semble-t-il); Rouen, *1343*, XII[e] siècle (de Saint-Evroult) [4]; Paris, *B. N. 11579*, fol. 164 (XII[e] s.); Munich, *12312*, fol. 167. Les manuscrits du *De divinis officiis* mériteraient aussi d'être examinés. Il n'est pas improbable que cette étrange compilation provienne de l'école d'Auxerre. Franz a longuement analysé une recension dérivée, conservée à Trèves (manuscrit *1736*, du commencement du XII[e] siècle), sous le nom de *Liber officiorum* [5]. Le manuscrit de Troyes *1979*, fol. 40, donne le même titre, mais il est du X[e] siècle et confirme, à part un léger déplacement, le texte édité par André Duchesne [6]. L'exposition de Remi est encore attestée dans les anciens catalogues de Saint-Vast, du Bec, de Durham et de Cantorbéry [7], ainsi que par des notices d'Orderic Vital et de Sigebert de Gembloux [8].

A. WILMART.

EXSPECTATIO. La fête de l'*Exspectatio partus*, au 18 décembre, est entrée dans l'usage moderne depuis le bref du pape Grégoire XIII (30 décembre 1573), autorisant la célébration pour toute l'Espagne, à la demande du roi Philippe II [9], et concédant un office propre à l'Église de Tolède en vertu de son « antique coutume [10] ». Passée d'Espagne en France et en Italie, la solennité de l'*Exspectatio* était admise à Rome et dans les États par Benoît XIII (23 août 1725)[11]. Menacée de suppression par les commissaires de 1742 [12], elle est demeurée depuis lors dans l'*Appendix pro aliquibus locis* du missel romain, bien que presque partout observée. Ses origines sont tout à fait certaines; mais il resterait à établir, par l'étude de la littérature manuscrite, à partir de quelle date le terme *exspectatio* se trouve employé. On n'a pas encore signalé d'exemple précis de cette désignation au moyen âge, si ce n'est dans un bréviaire d'Oloron (province d'Auch), du XIV[e] siècle, qui marquerait au 18 décembre : *Mariæ exspectatio* [13]. Il est vraisemblable que d'autres mentions analogues doivent se rencontrer dans les livres des Églises du midi de la France.

Pour le reste, la fête du 18 décembre est étrangère au cycle marial communément attesté en France et en Allemagne, et (l'on peut ajouter) en Italie aussi bien qu'en Angleterre, du IX[e] au XV[e] siècle [14]. Les traces isolées qu'on en rencontre sont d'autant plus intéressantes :

1. Un missel de Florence du X[e] siècle (Laurenziana, *Ædil.*, *111*) indique : *XV kl. jan. Salutationis S. Mariæ*, avec une formule propre; il est notable, en même temps, que huit jours plus tôt, au 11 décembre, on trouve la fête de saint Gabriel mentionnée [15].

2. Le clunisien Raoul Glaber nous apprend que de son temps, c'est-à-dire au début du XI[e] siècle, on discuta en France, entre évêques, *de die adnunciationis dominicæ* : fallait-il rester fidèle à « l'antique coutume » de célébrer cette fête le 25 mars, dans les limites du carême, ou bien la reporter *more Hispanorum* au XV des calendes de janvier? Glaber affirme le sentiment commun qui fit garder la fête du 25 mars [16].

3. Le cartulaire de Bury (*Harley 1005*) présente une curieuse notice du XIV[e] siècle [17], d'après laquelle Anselme, le neveu de l'archevêque, lombard d'origine, ancien moine de Cluse, puis abbé d'Edmundsbury(1121-1148), introduisit dans sa communauté deux fêtes particulières de Notre-Dame : la Conception au 8 décembre, puis *commemorationem ejus in adventu quam Hildefonsus episcopus instituit* [18]. Ceci dut rester une observance locale; en tout cas, les calendriers de Cantorbéry du XI[e] au XV[e] siècle passent sous silence le 18 décembre, tandis que la Conception est connue dès lors dans toute l'Angleterre [19]. Probablement, ce témoignage, très limité, relatif à l'abbé Anselme explique qu'on ait attribué à saint Anselme de Cantorbéry un rôle dans la diffusion de la fête [20]; ainsi d'ailleurs en a-t-il été pour celle de la Conception.

Les dernières indications nous ramènent nettement à l'Espagne. La date du 18 décembre étant invariable et les pourparlers du XVI[e] siècle formels, il n'est pas contestable, en effet, qu'on doive reconnaître dans la fête moderne de l'Expectation, l'antique solennité

[1] Cf. E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebræerbrief*, Leipzig, 1907, p. 137-151; cet auteur reprend et complète les observations formulées par E. Albertinus, *De eucharistiæ sine cœnæ dominicæ sacramento libri tres* (Daventriæ, 1654). — [2] La *Maxima* ne fait que reproduire, en réalité, une édition donnée dès 1560 (Anvers) par Lazius (*Fragmenta quædam Caroli Magni...*) et recueillie par Margarin dans sa seconde *Bibliotheca*, Paris, 1589, t. VI, col. 1094-1124. — [3] La première édition du *De divinis officiis* est due à Hittorp (1568; réimpression de Paris, 1624, col. 225-298); elle est imparfaite, si on la compare à la nouvelle édition de Duchesne, *B. Flacci Albini sive Alchuini opera*, Paris, 1617, col. 1007-1142 (*ad veteris codicis fidem recognitus* [*liber*] — en fait, il semble bien que plusieurs manuscrits aient été consultés — *ac XII capitulis integris nunc primum auctior factus;* ces chapitres omis par Hittorp sont XLI-LXVI, LII-LVII). De plus, le texte de Duchesne, comme on vient de le voir, a l'avantage d'être sectionné; ces chiffres étaient certainement fournis par la tradition. La dernière édition, celle de Froben, Ratisbonne (1777), a été reproduite par Migne, *P. L.*, t. CI, col. 1173-1287; elle est précieuse, à cause de l'indication des sources. Il ressort du travail de Froben que le *De divinis officiis* est une simple compilation dans laquelle les emprunts à saint Isidore dominent; mais il est intéressant que cette compilation ait été faite dès le X[e] siècle, assez tôt pour rivaliser avec le grand ouvrage d'Amalaire. — [4] C'est le manuscrit même mentionné par Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. II, c. XIII (éd. de Bassano, 1788, t. II, p. 276) et duquel cet auteur a tiré le traité de Remi sur la dédicace d'une église, faisant suite à l'exposition. — [5] *Op. cit.*, p. 367-376. — [6] La recension du manuscrit de Troyes forme 64 chapitres; elle est cependant identique au texte de Duchesne partagé en 57 chapitres, excepté que les chapitres IX à XII de l'édition sont reportés tout à la fin (chap. LXI-LXIV). — [7] Cf. Manitius, *op. cit.*, p. 517. — [8] *P. L.*, t. CLX, col. 573 : chap. CXXIII. — [9] Cf. Gavanti-Merati, *Thesaurus sacrorum rituum*, Venise, 1823, t. III, p. 562 (n. 233); dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 1878, t. I, p. 436; J. Schmid, *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1885, t. LXVII, p. 482. — [10] Cf. J. Schmid., *ibid.*, p. 485; F. G. Holweck, *Fasti Mariani*, 1892, p. 292 (je regrette de dire que la notice de cet auteur sur l'Expectation est tout à fait insuffisante; cette fausse érudition, vague, dépourvue de références, souvent erronée, est plus fâcheuse qu'utile; elle nous fait perdre du temps sans compensation). — [11] Cf. Gavanti-Merati, *op. cit.*, p. 258, 366 (n. 265), 373 (n. 338). — [12] Cf. Roskovány, *Cœlibatus et Breviarium*, Pest, 1861, t. V, p. 614. — [13] *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum in B. N. Parisiensi*, 1893, t. III, p. 731, et cf. p. 582. — [14] Cf. S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland waehrend des Mittelalters*, Fribourg, 1909, p. 42-56, 305. — [15] Cf. A. Ebner, *Iter italicum*, 1896, p. 28. — [16] *Historiæ*, l. III, c. III, § 12 (éd. M. Prou, Paris 1886, p. 62); cf. Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. XIX, 1774, col. 278 (n. 3). C'est le renseignement de Glaber que les historiens des conciles ont répété vaguement. — [17] Mais évidemment *drawn from good memories*, dit E. Bishop, *Liturgica historia*, 1918, p. 247, n. 1. — [18] Voir *ibid.*, et cf. Bäumer-Biron, *Histoire du bréviaire*, 1905, t. II, p. 62, n. 2. — [19] Cf. Gasquet-Bishop, *The Bosworth Psalter*, 1908, p. 117. — [20] Cf. A. Ebner, *loc. cit.*

de Notre-Dame fixée par le X[e] concile de Tolède au XV des calendes de janvier [1]. Le protocole signé par Eugène II, métropolitain de Tolède († 657), porte la date du 1[er] décembre 656; on était donc aux approches de la fête. *Festivitas gloriosæ matris ejus* (*Verbi* sic), *sanctæ virginis festum, festum matris, solemnitas dominicæ matris :* telles sont les expressions du concile; bien plus, l'objet même du culte est indiqué, en un endroit : *incarnatio Verbi.* Il suit, d'ailleurs, du contexte que les Espagnols entendent ainsi commémorer *condigne*, huit jours avant Noël, le même mystère qu'en d'autres parties de l'Occident on préfère célébrer en carême.

Si l'on parcourt maintenant la série des textes espagnols touchant cette fête, on constatera qu'ils sont unanimes à dénommer celle-ci : *dies sancte Marie*, ou simplement *sancte Marie.* Du VIII[e] au XI[e] siècle, jusqu'à l'abolition de la liturgie mozarabe par Grégoire VII [2], pas une discordance n'est saisissable : Vie de saint Ildephonse par Cixila († vers 783) [3], *Orationale* de Vérone (VIII[e] siècle?) [4], missel de Tolède du IX[e] siècle (avec la messe composée, je croirais, par Eugène) [5], *Orationale* de Silos (IX[e] siècle?) [6], *Comes* de Silos et de San Millan [7], etc., etc. [8], jusqu'aux calendriers datés de 1039, 1052, 1055, 1066, 1067, 1072 [9]. Il faut arriver au *Missale mixtum* de Ximénès (1500) pour rencontrer la rédaction : *In festivitate Annunciationis sanctæ Mariæ virginis* [10], qui est aussi celle du *Breviarum* [11]. Lesley affirme, d'autre part, dans son édition du *Mixtum* (1775), l'usage vulgaire : *Santa Maria de la O* [12] (*Festum beatæ Mariæ de O*) [13], qui se réfère au chant des grandes antiennes, introduites avec la liturgie romaine. Il nous manque donc encore de savoir si l'on disait *Exspectatio* en Espagne avant le XVI[e] siècle.

A. Wilmart.

EXTRÊME-ONCTION. L'existence d'un rite sacramentel destiné au soulagement des fidèles proches du terme de leur vie paraît remonter à la plus haute antiquité. Un texte est célèbre, celui de l'apôtre Jacques, si célèbre et si isolé qu'on ne peut se dispenser et qu'il suffit de le citer : ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου, καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. Ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε, πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. « Quelqu'un parmi vous est-il malade : qu'il appelle les prêtres de l'Église et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera et, s'il a commis des péchés, rémission lui sera accordée. Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres afin que vous soyez guéris; car la prière fervente du juste peut beaucoup. » Il s'agit d'un mal physique qui rend impotent; le patient fait appel aux chefs de la communauté, ceux-ci ou l'un d'entre eux se rend auprès du malade, récite telle prière dont la formule n'est pas donnée et la récite en présence du malade. Ensuite on procède à une onction d'huile. Voici le rite. Quant à ses effets thérapeutiques et sa portée théologique, ces points de vue doivent nous demeurer étrangers. La formule d'invocation sur le malade n'est pas indiquée et rien ne permet d'y suppléer, l'onction est accomplie « au nom du Seigneur » et il n'est guère douteux que ces mots ne fassent partie du rite. D'ailleurs l'expression *au nom* suivie des mots Jésus, Sauveur, Christ etc., est fréquemment employée par les apôtres. Tout ce qu'on peut ajouter pour « étoffer » cet indice d'un rite liturgique d'institution apostolique n'est que convenance ou édification.

Renan a insinué un emprunt; à l'en croire, l'extrême-onction était administrée chez les gnostiques « d'une manière qui devait faire une vive impression et que l'Église catholique a imitée [14]. » Il n'en sait absolument rien et les preuves qu'il apporte en témoignent assez. Les naasséniens oignaient « d'un chrême ineffable [15]; » les ophites « d'un chrême blanc » tiré de l'arbre de vie [16]; les marcosiens infligeaient aux agonisants la *redemptio mortuorum*, qui était une effusion d'eau mêlée de baume ou d'huile destinée à rendre l'homme invisible aux puissances supérieures [17]. Des papyrus font allusion à des onctions de cette nature [18]. Il y a ici peut-être des analogies de mots, tout au plus des analogies de gestes, mais prétendre aller plus loin, aller jusqu'à une dépendance, un emprunt, c'est-à-dire une identification, n'est autre chose qu'une facétie. Une question domine tout : la chronologie. A quelle date fut écrite l'épître de saint Jacques? Peu importe. Mais quoi qu'on dise, on n'arrivera jamais à la montrer postérieure à la littérature gnostique, qui contient la mention des rites imputés aux naasséniens, aux ophites ou aux valentiniens. Dès lors toute discussion ne représente qu'une perte de temps.

La dépendance fût-elle pour les gnostiques à l'égard des fidèles, nous n'en serions pas plus avancés, car la mention du rite pratiqué dans les sectes hérétiques n'est accompagnée d'aucun renseignement relatif à la cérémonie ou au texte de cette fonction liturgique. Il semble probable que l'avis donné par saint Jacques n'est que le rappel d'un rite connu et pratiqué, dont l'apôtre n'a pas à exposer le formulaire et le rituel déjà en vigueur. Pendant les années de sa vie mortelle, Jésus avait pratiqué le rite de l'onction en plusieurs circonstances, notamment sur l'aveugle-né; mais au lieu d'huile, il s'était servi de boue. Le geste, l'invocation ont pu être recueillis et reproduits par les témoins, donnant ainsi naissance au développement rituel que nous ne saisissons que beaucoup plus tard.

Après les efforts ingénieux et obstinés des apologistes et des théologiens pour découvrir des attestations de l'extrême-onction pendant les premiers siècles et l'aveu qu'ils doivent faire du résultat négatif de leurs investigations, il est permis de croire que le sacrement d'extrême-onction fut administré aux fidèles de façon exceptionnelle. Ce qui a pu

[1] Cf. Mansi, *Conc. ampl. coll.*, 1765, t. XI, col. 33 sq.; d'autre part, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 441. — [2] Cf. A. L'Huillier, *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny*, 1888, p. 229-245. — [3] *P. L.*, t. XCVI, col. 46, § 6. — [4] Cf. M. Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum*, 1912, col. 951. — [5] *Ibid.*, col. 50-53. — [6] *Ibid.*, col. 880. — [7] *Ibid.*, col. 885, 904, 906. — [8] *Ibid.*, col. 683, 756-759, 805-807, 895. — [9] Cf. M. Férotin, *Le liber ordinum*, 1904, p. 490 sq. — [10] *P. L.*, t. LXXXV, col. 170. De même *festum Annuntiationis*, dans la Vie de saint Ildephonse par Rodrigue (XIII[e] siècle); cf. *P. L.*, t. XCVI, col. 50 (§ 8). A noter déjà dans cette Vie la fausse attribution à saint Ildephonse de l'établissement de la fête du 18 décembre; Rodrigue déforme apparemment l'indication de Cixila (*Vita*, § 6 : *ibid.*, col. 46). — [11] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1290. — [12] *P. L.*, t. LXXXV, col. 170, n. *h.* — [13] Cf. J. Schmid, *op. cit.*, p. 482; Holweck, *op. cit.*, p. 292. — [14] E. Renan, *Les apôtres*, p. 154-156. — [15] S. Hippolyte, *Philosophoumena*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. XVI, col. 3131. — [16] Origène, *Contra Celsum*, l. VI, c. XXVII, *P. G.*, t. XI, col. 1333. — [17] S. Irénée, *Contr. hæret.*, l. I, c. XXI, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 665; Théodoret, *Hæret. fabul. compend.*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361. — [18] Aurich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, in-8°, Gœttingen, 1894, p. 104.

engager les apologistes à soutenir le contraire, c'était le fait que l'extrême-onction était devenue l'objet d'une polémique confessionnelle; les protestants disaient n'en rencontrer l'usage en Occident qu'au XII^e siècle; naturellement les catholiques eussent pensé compromettre la foi s'ils n'avaient soutenu vaille que vaille que ce sacrement possédait, de siècle en siècle, d'irrécusables attestations.

Les textes relatifs ou supposés relatifs à l'existence et à la pratique d'une onction suprême des malades ont été réunis, confrontés, commentés maintes fois [1], sans grand résultat. Les faits invoqués se réduisent à des interventions de caractère médical avec usage d'onctions, de frictions, de massages pour lesquels l'huile est employée. Si une amélioration et une guérison résultent de leur pratique, ce n'est pas à l'onction prescrite par l'apôtre Jacques qu'il faut les rapporter. Ces faits sont assurément curieux et nous aurons occasion d'en parler (voir *Dictionn.*, au mot HUILE), mais c'est leur faire dire ce qu'ils ne disent pas que d'en tirer parti pour l'histoire d'un rite auquel ils demeurent absolument étrangers [2].

En fait de monuments figurés, il n'en existe aucun d'incontestable. Amulette de Beyrouth, du II^e siècle, publiée par Lenormant : ἐξορκίζω||σε, ὦ Σατανᾶς, || καὶ εὐμενίζω || ἵνα μέποτε καὶ || ταλείπῃς τὸν τό||πον σου, ἐπὶ τῷ ὀ||νόματι τοῦ Κυ||ρίου Θεοῦ ζῶν||τος. Ἀνεγνωσ||μένον· ἐπὶ τῷ || τόπῳ τῆς || τὴν ἐπικέχρ||ικα. C'est proprement un exorcisme et « la demeure de celle sur laquelle j'ai fait l'onction » ne prouve pas absolument qu'il s'agisse de l'usage de l'extrême-onction. Assurément l'attestation eût été précieuse, mais si grande envie qu'on ait d'en tirer parti, il faut se soumettre aux règles de la critique et conserver un doute.

Les liturgies anciennes sont d'une utilisation moins précaire. Les *Canons* d'Hippolyte contiennent quelques indications utiles touchant le soin des malades. On voit que les évêques de cette époque ne se croyaient pas dispensés du ministère pastoral; escorté d'un diacre bien au fait de la communauté chrétienne, l'évêque commençait la visite, « car c'est une grande chose, est-il dit, que la visite des malades par le chef des prêtres; ils se relèvent de leur mal quand l'évêque vient à eux, surtout s'il prie sur eux. » En quoi consistait cette prière? reproduisait-elle la formule jadis rappelée par l'apôtre Jacques? Ce qui est certain, c'est que le texte emprunte la locution de l'apôtre « prier *sur* le malade. » Nous n'en savons pas plus.

Dans l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis, appartenant au premier quart du IV^e siècle, on lit deux oraisons sur l'huile; une fait partie d'une série de prières appartenant à la liturgie du sacrifice de la messe, elle est ainsi conçue : « Sur l'huile et l'eau présentées comme offrandes. Nous bénissons au nom de votre Fils unique Jésus-Christ ces créatures; que le nom de celui qui a souffert, a été crucifié et est ressuscité et est assis à la droite de Dieu inengendré [soit] sur cette eau et sur cette huile. Donnez une puissance curative à ces créatures, afin que toute fièvre et tout démon et toute maladie disparaissent par ce breuvage et cette onction et afin que devienne un remède de guérison et un remède de complète santé l'usage de ces créatures au nom de votre Fils unique Jésus-Christ, par lequel à vous appartiennent la gloire et la puissance dans le Saint-Esprit pour tous les siècles des siècles. Amen [3]. » Il n'est pas question ici de l'extrême-onction, mais simplement de fioles d'eau et de fioles d'huile présentées au célébrant, qui les bénit et les rend aux fidèles; ceux-ci les emportent chez eux pour s'asperger ou s'oindre les membres en vue de procurer la guérison du corps et la fuite du démon. C'est une pratique pieuse qui n'a rien de spécial à l'Égypte, puisque, en pays syrien, les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXIX, nous font connaître un usage analogue. « Que l'évêque, est-il dit, bénisse l'huile ou l'eau, qu'il parle de cette manière : Seigneur Sabaoth, Dieu des vertus, créateur des eaux et dispensateur de l'huile, miséricordieux et ami des hommes, qui as donné l'eau pour breuvage et ablution, l'huile pour que nos visages s'égayent dans l'exultation de la joie, sanctifie en ce moment cette eau et cette huile par le Christ au nom de celui qui les a offertes et accorde [à ces éléments] la force de produire la santé, de chasser la maladie, de faire fuir les démons, de repousser toute embûche par le Christ notre espérance. »

La deuxième prière de l'*Euchologe* se trouve plus loin, après la série des prières de la messe. La voici :

« Prières sur l'huile des malades ou le pain ou l'eau.

« Nous vous invoquons, vous qui avez toute autorité et puissance, Sauveur de tous les hommes, Père de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et nous vous prions d'envoyer une force curative du haut des cieux du Fils unique sur cette huile, afin que de tous ceux qui sont oints ou qui participent à vos créatures ici présentes, elle éloigne toute maladie et toute infirmité, qu'elle leur serve d'antidote contre tout démon, qu'elle expulse d'eux tout esprit impur, en bannisse tout esprit mauvais, en chasse toute fièvre et froid et toute maladie, qu'elle leur accorde bonne grâce et rémission des péchés, qu'elle soit pour eux un remède de vie et de salut, leur apporte santé et intégrité de l'âme, du corps, de l'esprit, constitution parfaite. Seigneur, que toute force satanique, tout démon, toute embûche de l'adversaire, tout coup, tout supplice, toute douleur, toute souffrance ou choc ou secousse, ou ombre mauvaise craignent votre saint nom que nous invoquons en ce moment et le nom du Fils unique; qu'ils disparaissent du dedans, du dehors de vos serviteurs, afin que soit glorifié le nom de celui qui pour nous a été crucifié, est ressuscité, a pris nos maladies et nos infirmités, Jésus-Christ, qui viendra juger les vivants et les morts. Car par lui, à vous la gloire et la puissance dans le Saint-Esprit et maintenant et dans tous les siècles [4]. »

Il n'est plus ici question d'huile à bénir pendant la célébration du sacrifice et offerte par les assistants qui la remporteront chez eux. Cette série de prières, dont fait partie celle qu'on vient de lire, est un recueil concernant le baptême : consécration des eaux, *abrenuntiatio* des néophytes, entrée dans la piscine et sortie, onction baptismale et chrismation; ensuite oraisons pour l'imposition des mains sur les diacres, les prêtres, les évêques; prière sur l'huile des malades; prière pour les défunts. Ainsi, cette prière fait partie d'un rituel destiné à la collation de sacrements et à la célébration de rites publics et officiels; à la suite des formules de bénédiction à réciter sur l'huile et sur le chrême des baptêmes, une formule à réciter sur l'huile des malades : c'est bien un rituel liturgique. Le titre de l'oraison est formel et le texte ne l'est pas moins. Il s'agit des malades et de l'huile qui, leur étant destinée, est l'objet d'une bénédic-

[1] Résumé commode et bibliographie sommaire par C. Ruch, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, 1913, t. V, col. 1927-1985. — [2] Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition with some considerations on the numbering of the sacraments*, in-8°, London, 1904, p. 148-198. — [3] Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens... des Bischofs Serapion von Thmuis*, p. 7-8. — [4] *Ibid.*, p. 13-14.

tion particulière, afin qu'elle possède une vertu curative et devienne véhicule de la rémission des péchés. Et tout ceci se trouve dans le rituel liturgique officiel d'un évêque. L'attestation est si importante qu'on ne peut l'éluder qu'en imaginant le petit jeu des interpolations, qui témoigne chez celui qui s'y adonne plus d'ingéniosité que de bonne foi [1]. Au reste, l'idée d'interpoler une formule hors d'usage depuis des siècles est une de ces trouvailles auxquelles on est dispensé de leür faire l'honneur d'une discussion.

L'*Euchologe* de Sérapion nous met ainsi en présence d'une formule aussi explicite et aussi complète qu'on la peut souhaiter. L'huile sainte doit remédier aux infirmités du corps et guérir les défaillances de l'âme. Tout ce qu'on pourra argumenter contre un texte si clair n'y changera rien, n'obscurcira rien. Ce texte n'offrant décidément que peu de prise aux échappatoires, il a fallu se rabattre sur le titre, ce qui n'était pas impossible à condition de le retoucher. Mais ce titre porte : « Prière sur l'huile des malades ou l'eau ou le pain », et pas autre chose. L'oraison est donc faite pour l'huile des malades. Le contexte ne parle que d'huile, d'onction et ceci ne s'applique pas au pain pas plus qu'à l'eau; la prière fut rédigée pour la bénédiction de l'huile. On a pu l'appliquer à l'eau et au pain destinés à divers usages religieux, sauf à modifier la formule ou à l'abréger; ce n'était là qu'une adaptation — officielle ou non? — on peut épiloguer sur la destination du pain et de l'eau bénits de la sorte, on ne le peut pas sur celle de l'huile formellement nommée et bénéficiant intégralement des fruits de la bénédiction; cette huile est celle du sacrement de l'extrême-onction.

La *Didascalie* de Vérone et la version éthiopienne de la *Didascalie des apôtres* contiennent une formule de bénédiction qui doit être prononcée sur l'huile offerte. Celle-ci sert à la fois d'onguent et d'assaisonnement, ce qui ne met guère sur la voie de l'huile sacramentelle. Voici le texte : « Sanctifiant cette huile, ô Dieu, accordez à tous ceux qui en usent et la reçoivent cette onction dont vous avez oint les prêtres et les prophètes; ainsi donnez la force à ceux qui la boivent et la santé à ceux qui en usent. » Il s'agit donc ici du pichet d'huile que les fidèles faisaient bénir pour leurs besoins privés et qu'ils emportaient chez eux pour en user à leur guise, s'en frotter ou accommoder leur repas.

Le *Testament du Seigneur*, l. I, n. XXIV, contient cette formule : « Si le prêtre consacre l'huile pour la guérison de ceux qui souffrent, que, posant devant l'autel le vase, il dise à voix basse : Seigneur Dieu qui nous avez accordé l'Esprit, le Paraclet, le Seigneur, le nom sauveur, inébranlable, caché aux fous et révélé aux sages, Christ qui nous avez sanctifiés et qui, par votre miséricorde, rendez sages vos serviteurs que vous avez choisis par votre sagesse, vous qui avez envoyé à nous, pécheurs, la connaissance de votre Esprit par votre sainteté, nous accordant la puissance de votre Esprit; vous qui guérissez toute maladie et souffrance, donnez le don de guérison à ceux qui, par vous, ont été faits dignes de cette faveur, envoyez sur cette huile, image de votre abondance, l'aide de votre bienfaisante commisération, afin qu'elle délivre ceux qui souffrent, guérisse ceux qui sont malades et sanctifient ceux qui s'en retournent, s'étant approchés de votre foi, car vous êtes puissant et digne de gloire, dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. » Cette fois encore le texte est si clair qu'on ne peut rien y ajouter. Il s'agit d'huile bénite *pour la guérison de ceux qui souffrent*, auxquels elle apportera *délivrance*, *guérison* et *sanctification* pour ceux qui s'en retournent vers Dieu, ayant terminé leur pèlerinage en ce monde.

Au début du Ve siècle, en 416, la célèbre lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio contient cet important passage : *Sane quoniam de hoc, sicuti de cæteris, consulere voluit dilectio tua, adjecit etiam filius meus Cælestinus diaconus in epistola sua, esse a tua dilectione positum illud quod in beati apostoli Jacobi epistola conscriptum est : Si infirmus aliquis in vobis est, vocet presbyteros et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei salvabit laborantem et suscitabit illum Dominus et si peccatum fecit, remittet ei. Quod non est dubium de fidelibus ægrotantibus accipi vel intelligi debere qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut in suorum necessitate ungendum. Cæterum illud superfluum esse videmus adjectum ut de episcopo ambigatur quod presbyteris licere non dubium est. Nam ideirco presbyteris dictum est quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Cæterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum et benedicere et tangere chrismate, sine cunctatione potest, cujus est chrisma conficere. Nam pœnitentibus istud infundi non potest quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi* [2] ? Le rite décrit ne peut faire l'objet d'un doute. L'évêque confectionne la matière de l'onction qui se fait sur les malades, pourvu qu'ils soient chrétiens, et sur les pénitents reconciliés ou dont l'état est désespéré. Le rite est appliqué si fréquemment que l'évêque seul n'y pourrait suffire. Ladite onction sauve, relève, remet les péchés; c'est une opération spirituelle dont on ne préjuge pas les effets physiques. L'évêque ne pouvant administrer cette onction à tous ceux qui la réclament, les prêtres sont là pour le suppléer, et le texte de saint Jacques le prévoit. A défaut d'évêques et de prêtres les fidèles ont-ils licence de se faire l'onction à eux-mêmes? Le texte du pape Innocent Ier le dit sans ambages : *sancto oleo chrismatis... quod... non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in suo aut in suorum necessitate ungendum.* « Il est permis aux chrétiens d'user de l'huile pour faire l'onction, eux-mêmes, dans leur maladie ou dans celle de leur famille. »

Tel est donc l'usage approuvé ou toléré à cette époque par l'Église de Rome, et la consultation d'Innocent est insérée dans la Collection canonique de Denys le Petit, qui fait loi en Occident, principalement en Gaule, dès le début du VIe siècle [3]. On la trouve également dans la Collection de Quesnel [4], composée au Ve ou VIe siècle et en usage en Gaule, et dans le recueil de l'Africain Cresconius, du VIIe siècle [5].

Pour la première fois, le terme « extrême-onction » apparaît dans les *Statuts* attribués à saint Sonnatius de Reims (600-631) : « Que l'extrême-onction soit portée à celui qui est malade et qui la demande et que son pasteur aille le voir souvent à domicile et lui fasse de pieuses visites, l'excitant vers la gloire future et le préparant convenablement [6]. »

Le *Liber ordinum* de la liturgie mozarabe contient

[1] Puller, *op. cit.*, p. 95. — [2] Innocent Ier, *Epist. ad Decentium Eugubinum*, dans *P. L.*, t. XX, col. 559-561. — [3] *Collectio decretorum pontificum romanorum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 240-241. — [4] *Codex canonum ecclesiasticorum et constitutorum sanctæ Sedis apostolicæ*, *P. L.*, t. LVI, col. 517-518. — [5] Crisconii episcopi Africani *Breviarum canonicum*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 913. — [6] *Statuta*, n. 15, *P. L.*, t. LXXX, col. 445; texte dont l'authenticité est douteuse.

un bref rituel que dom Férotin tenait pour « antérieur à l'invasion des barbares. » Le voici dans son intégrité :

Ingrediens sacerdos ad infirmum, facit ei signum crucis in capite de oleo benedicto, dicens :

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti regnantis in secula seculorum. Amen.

Et dicit has tres antiphonas subter digestas, demumque orationem in ordine :

ANT. : Sana me, Domine, turbata sunt ossa mea, et anima mea turbata est valde. Tu, Domine, convertere, et eripe animam meam. VERS. : Domine ne in ira.

Hec antiphona dicitur cum plures fuerint infirmi :

ANT. : Sana, Domine, omnes languores nostros, alleluia : redime de interitu vitam nostram, alleluia, VERS. : Ut confiteamur.

ANT. : Dominus locutus est discipulis suis : Accipite Spiritum Sanctum : in nomine meo demonia ejicite, et super infirmos inponite manus vestras et bene habebunt. VERS. : Deus Deorum Dominus.

ANT. : Dominus erigit elisos, Dominus solvet compeditos. Dominus sanat infirmos. VERS. : Qui sanat contritos. Dominus. —Oremus Dei omnipotentis misericordiam, ut vulnera famuli sui (famulorum suorum) propitius curare ac sanare dignetur.

Oratio :

Jhesu, salvator noster et Domine, qui es vera salus et medicina, et a quo et cuius est vera salus et medicina, qui apostoli tui voce nos instruis, ut morbidos olei liquore tangentes, tuam postulamus misericordiam pietatis; aspice propitius super hunc famulum tuum (famulos tuos) *Ill.* ab illa mirabili summitate celorum : ut quem (quos) languor curvat ad exitum, et virium defectio jam pertrahit ad occasum, medella tue gratie restituat castigatum (castigatos). Et extingue in eum (eos), Domine, libidinum et febrium estus, dolorum stimulos ac vitiorum obtere cruciatus. Egritudinum et cupiditatum tormenta dissolve. Superbie inflationem tumoresque compesce. Ulcerum vanitatumque putredines evacua. Viscerum interna cordiumque tranquilla. Medullarum et cogitationum sana discrimina. Conscientiarum atque plagarum abducito cicatrices. Fisicis tipicisque adesto periculis. Veteres immensasque remove passiones. Opera carnis ac sanguinis materiamque compone, ac delictorum illi veniam propitiatus adtribue. Sicque illum (illos) tua jugiter custodiat pietas, ut nec ad correptionem aliquando sanitas, nec ad perditionem, te auxiliante, nunc perducat infirmitas : fiatque illi (illis) hec olei sacra perunctio concita morbi pressentis expulsio et peccatorum omnium exoptata remissio. — Pater.

Benedictio.

Propitietur Dominus cunctis iniquitatibus tuis, et sanet omnes languores tuos (vestros). Redimat de interitu vitam tuam (vestram), et satiet in bonis desiderium tuum (vestrum). — Amen.

Atque ita tibi (vobis) Dominus cordis et corporis medellam adtribuat, ut ipsi semper gratias referas (referatis). — Amen. Qui olim in trinitate visitet vos angelus salutis et pacis [1].

Dans les sacramentaires dits gélasien et grégorien on rencontre une formule prononcée par l'évêque à la messe du jeudi saint, pour la bénédiction de l'huile des malades; elle était récitée vers la fin du canon, avant le *Pater*.

Emitte, quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum Paraclitum de cælis in hanc pinguedinem olei quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis. Et tua sancta benedictio sit omni ungenti, gustanti, tangenti tutamentum corporis, animæ et spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem ægritudinem mentis et corporis; unde unxisti sacerdotes, reges et prophetas et martyres, chrisma tuum perfectum, Domine, a te benedictum, permanens in visceribus, in nomine Domini nostri Jesu Christi (Gélasien [2]).

A partir du VIII[e] siècle les textes relatifs à l'extrême-onction deviennent nombreux et très clairs. Nous nous bornons ici à enregistrer les documents liturgiques, car les monuments figurés continuent à manquer.

Théodulfe, évêque d'Orléans, rappelle (789) et décrit la collation du rite de l'onction des malades dans l'Église franque [3]. Un sacramentaire de Saint-Remi de Reims, légèrement postérieur, contient un *Ordo ad unguendum infirmum*, que dom H. Ménard, son premier éditeur, place vers l'an 800 [4]. Dom E. Martène rapporte au IX[e] siècle plusieurs *Ordines* édités par lui : *Ordo I* (pontifical de Jumièges, VIII[e]-IX[e] siècle); *Ordo II* (pontifical de Prudence de Troyes, IX[e] siècle); *Ordo III* (sacramentaire de Saint-Gatien de Tours, IX[e] siècle); *Ordines IV* et *V* (deux manuscrits de Tours du IX[e] siècle). Martène donne comme du IX[e] ou du X[e] siècle l'*Ordo VIII* (de Reims), l'*Ordo IX* (de Moissac), l'*Ordo X* (de Noyon). Le sacramentaire grégorien de dom Ménard contient un rituel de l'onction [5], celui de Du Tillet également [6]. Les rituels celtiques de Dimna (IX[e] siècle), de Mulling (IX[e] siècle,) de Stowe (IX[e]-X[e] siècle) nous renseignent sur la manière d'oindre les malades (voir *Dictionn.*, t. II, col. 3023). Les rites sont semblables dans toutes les Églises d'Orient et le type byzantin passe pour avoir servi de modèle aux liturgies copte, syrienne et arménienne [7]. L'*Ordo* grec édité par J. Goar ne remonte pas plus haut que le X[e] siècle [8].

BIBLIOGRAPHIE. — Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1817-1831, t. IX, p. 473. — Boudinhon. *La théologie de l'extrême-onction*, dans *Revue catholique des Églises*, 1905, t. II, p. 385; *Si les fidèles se faisaient eux-mêmes autrefois les onctions de l'huile sainte*, dans *Revue du clergé français*, 1911, t. LXVIII, p. 722 sq. — Chardon, *Histoire des sacrements. Extrême-onction*, dans *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XX. — Daillé, *Disputatio de duobus latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema unctione*, Genovæ, 1659. — Drews, *Ueber Wobbermins Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XX, p. 303. — M. Férotin, *Le Liber ordinum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Paris, 1904, t. V, p. 71-73. — F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, in-8°, Paderborn, 1906, t. II : *Testimonia et scripturæ propinquæ*. — J. Goar, *Euchologion sive Rituale græcorum*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 332-346. — G. Jacquemier, *L'extrême-onction chez les grecs*, dans *Échos d'Orient*, 1898, p. 193-203. — Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Regenburgi, 1907. — Kattenbusch, *Œlung*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, t. XIV, p. 304-311. — P. Lejay, *Ancienne théologie chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, t. XI, p. 372; *Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles*, dans même revue, 1905, t. X, p. 606 sq. — J. Mabillon, *Observatio de extrema unctione*, dans *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV. — E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*,

[1] *Liber ordinum*, édit. M. Férotin, dans Cabrol et Leclercq, *Mon. Eccles. liturg.*, 1904, t. V, p. 71-73. — [2] *P. L.*, t. LXXIV, col. 1100. Le texte du sacramentaire dit grégorien offre quelques variantes. Cf. Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, col. 55. — [3] *P. L.*, t. CV, col. 220-222. — [4] *P. L.*, t. LXXVII, col. 17-18, 529. — [5] *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 231 sq. — [6] *Ibid.*, col. 526 sq. — [7] Denzinger, *Ritus orientalium*, in-8°, Würzburg, 1864, t. II, p. 483 sq. — [8] Goar, *Euchologion sive Rituale græcorum*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 332-346.

in-fol., Rothomagi, 1700, t. I, t. I, part. II. — H. Ménard, *Notæ et observationes in S. Gregorii Magni librum sacramentorum*, dans *P. L.*, t. LXXVIII. — H. Netzer, *L'extrême-onction aux VIII^e et IX^e siècles*, dans *Revue du clergé français*, 1911, t. LXVIII, p. 182-206. — Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition with some considerations on the numbering of the sacrements*, London, 1904. — Rahmani, *Testamentum Domini*, in-8°, Moguntiæ, 1899, l. I, n. 24, p. 48 sq. — Rampolla, *Sul viatico amministrato agli infirmi piu volte nello stesso giorno;* voir *Dictionn.*, t. III, au mot COMMUNION. — Rinaldi-Bucci, dans *Giornale arcadico*, 1868-1871, t. LXVII, p. 163-178. — C. Ruch, *Extrême-onction du I^er au IX^e siècle*, dans *Dictionn. de théol. cathol.*, 1913, t. V. col. 1927-1985. — J. de Sainte-Beuve, *De sacramento unctionis infirmorum extremæ*, dans *Cursus theologiæ completus*, 1840, t. XXIV. — Schmitz, *De effectibus sacramenti extremæ unctionis*, Friburgi Br., 1893. — Villien, *La discipline des sacrements. L'extrême-onction*, dans la *Revue du clergé français*, 1912, t. LXX, p. 641 sq. .— Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, dans *Texte und Untersuchungen*, 2^e série, t. II, fasc. 3.

H. LECLERCQ.

EX-VOTO. Ce sujet ne comporte pas d'explications étendues; c'est une spontanéité du sentiment s'exprimant sous forme de monuments variés. Les païens pratiquaient eux aussi la reconnaissance envers la divinité sous cette forme naïve et il est assez probable que les fidèles n'ont fait que transférer à l'objet de leur croyance des pratiques à peine différentes de celles qu'ils entretenaient avant leur initiation. Il n'y a pas possibilité d'imaginer ni d'établir des catégories dans l'ex-voto. Celui-ci affecte le plus souvent la figure réduite d'un membre, d'un objet usuel. Les sanctuaires sont remplis de ces figurines en cire, en bois, en marbre, ou encore de membres postiches, de béquilles, de bandages, qui témoignent d'un soulagement obtenu, ou encore d'images rappelant un péril évité. Parfois c'est une promesse qu'on veut tenir d'une manière solennelle et durable par une plaque de marbre gravée. En voici quelques exemples :

1° Aïn Regada, en Afrique, entre Guelma et Constantine; stèle arrondie au sommet, trouvée avec une autre de dimensions à peine plus grandes. Celle-ci mesure 0 m. 35 de hauteur, 0 m. 23 de largeur. Au-dessous d'un monogramme constantinien, dont la forme permet d'attribuer ce monument au IV^e siècle, on lit une inscription de huit lignes; lettres irrégulières, hautes de 0 m. 02 en moyenne. La première ligne et la sixième sont précédées d'un petit cercle pointé. Sur la première stèle on lit les mêmes noms des martyrs et la même formule initiale avec la mention de l'anniversaire; sur celle-ci cette dernière mention est remplacée par celle d'un vœu [1] (fig. 4252) :

☧ *Nomina | martur|rou · Nivalis*
Matrone | Salvi | Fortunatu
Quot promisit | fecit.

Formule unique dans l'épigraphie chrétienne d'Afrique; bien qu'on y rencontre des formules analogues : à Mascula : QVOD PROMISIT COMPLEVIT [2]; à Lambèse, tablette de marbre haute et large de 0 m. 36, épaisse de 0 m. 035, hauteur des lettres 0 m. 04, trouvée près du grand temple du forum et conservée au prétoire [3] :

IN · N · DOMINI · N · CRISTi
VOTVM · QVOD · PROMISIT · Vna cum
FRATRIBVS · SVIS · DVLCIss. et cum
CONIVGE · SVA · CASTA reddidit
A · SOLO · DEDICAVERVnt
IN CRISTO · VIVAS · VT · IN MElius crescas

2° Il suffit de visiter un sanctuaire voisin du rivage de la mer pour y voir des ex-voto en forme de navire;



4252. — Ex-voto de Aïn Regada.
D'après De Rossi, *Bull. di archeol.*, 1875, pl. XII, n. 2.

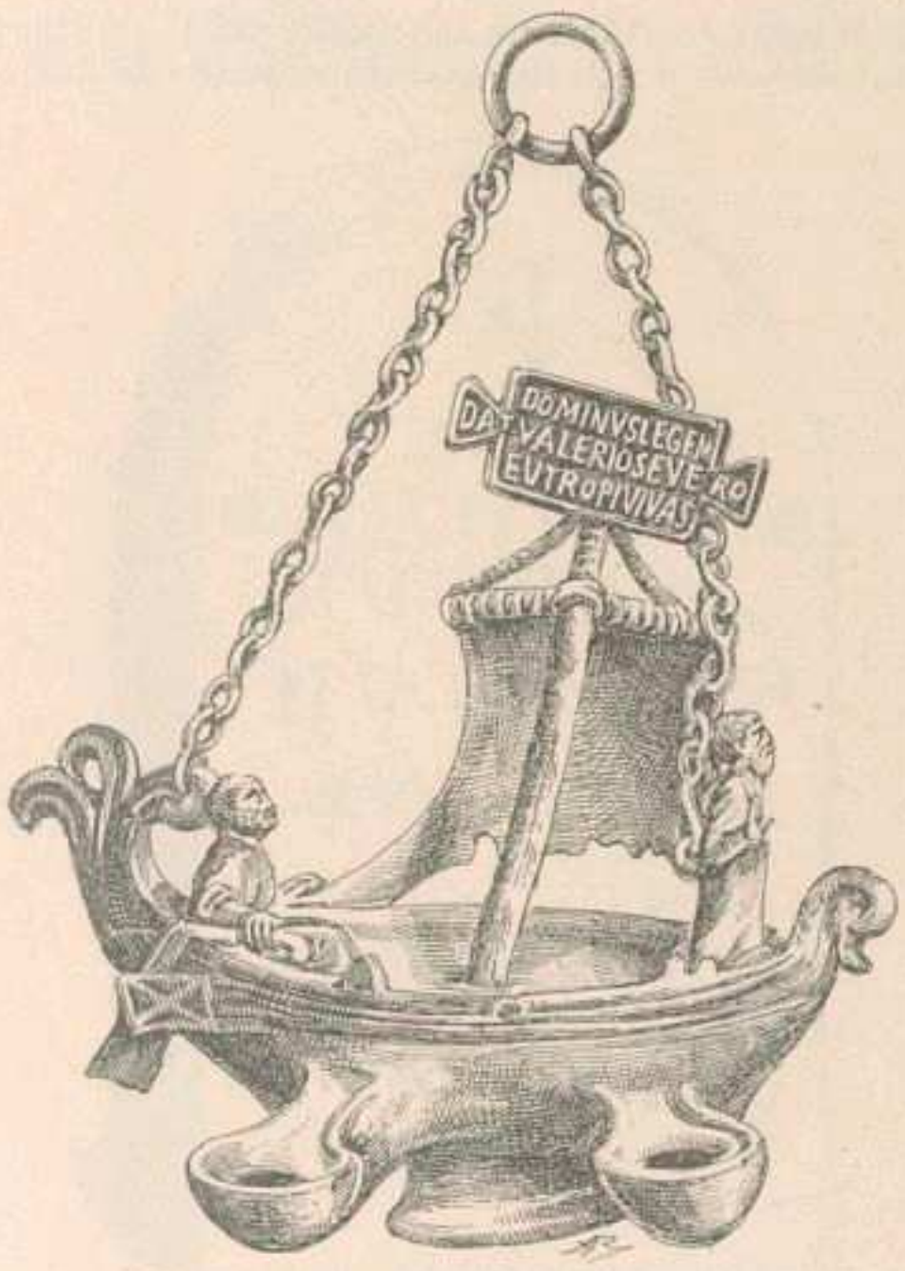
c'est là un ancien usage dont on possède des exemplaires païens, comme le petit bateau de bronze découvert à Lyon, sur la colline de Fourvières, et qui mesurait 0 m. 27 de longueur, sa plus grande largeur prise au milieu est de 0 m. 08, sa profondeur 0 m. 08 prise au centre de la coque [4]. Un monument analogue, mais de plus grandes dimensions, avait été découvert en 1763 sur le territoire de la commune de Blessey, près Chanceaux, à deux kilomètres des sources de la Seine. C'était une galère de bronze, de 0 m. 66 de long sur 0 m. 11 de large, montée par plusieurs matelots figurés la tête nue; elle provenait sans aucun doute du temple de la déesse *Sequana* [5].

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 168, pl. XII, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5665; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, 1907, p. 100, n. 290. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2272; *additam.*, p. 950; S. Gsell, dans *Bull. du Comité archéol.*, 1901, p. 310, n. 7; P. Monceaux, *op. cit.*, p. 72-73, n. 270. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18488. — [4] Héron de Villefosse, *Bateau en bronze trouvé à Lyon*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, t. LXIII, p. 305. — [5] *Mémoires de l'Académie de Dijon*, t. I, p. 74; Ch. Lucas, *Note sur le monument des sources de la Seine*, pl. I et II, p. 21 sq.; H. Baudot, *Rapport sur les découvertes archéologiques faites aux sources de la Seine*, p. 4; A. Claret, *Note sur quelques documents relatifs à des ex-voto de l'époque gallo-romaine*, dans *Bulletin de la Société française d'histoire de médecine*, 1904, t. III, p. 103-105; A. de Caumont, *Les ex-voto gallo-romains en chêne trouvés par M. Dupuis*, dans *Bulletin monumental*, 1861, t. XXVII, p. 348; E. C. Lovatelli, *Di una tabelletta in bronzo con epigrafe sacra al genio arausio*, dans *Bullettino d'archéol. municip.*, 1891, p. 245-252, pl. IX.

La pratique païenne du navire ex-voto se conserva dans la religion chrétienne. Le Musée des *Uffizi* à Florence en possède un exemplaire très ancien dans la célèbre lampe de bronze, en forme de navire, trouvée à Rome sur le mont Celius, près de l'église Saint-Étienne. Ce navire, qui porte en haut du mât un écriteau avec l'inscription (fig. 4253) :

DOMINVS LEGEM
DAT VALERIO SEVERO
EVTROPI VIVAS

est monté par deux hommes, dont l'un se tient debout à l'avant tandis que l'autre est assis à l'arrière et manœuvre le gouvernail [1]. Le mât est surmonté d'un grand anneau pour suspendre l'objet, comme



4253. — Ex-voto de Valerius Severus.
D'après H. Grisar, *Hist. de Rome*, 1906, t. I, p. 52, fig. 13.

on suspend encore aujourd'hui les ex-voto que les marins consacrent à la Vierge.

3° En Égypte, à Akhmîn, on a trouvé au mois de février 1909 et transporté au musée du Caire une colonne de marbre, haute de 3 m. 50, dans une maison au sud-est de la ville. Au sommet du monument, une croix latine, bien gravée; par-dessous, ce texte également sculpté avec beaucoup de soin [2] :

ΥΠΕΡΕΥΧΗCΗΛΙΟΔΩΡΟΥ
ΚΑΙΚΑΛΛΙΡΟΗCΚΑΙΤΩΝ
ΤΕΚΝΩΝ ΑΥΤΩΝ

Ὑπερ ευχης Ηλιοδωρου και Καλλιροης και των τεκνων αυτων. Formule plutôt rare et d'ailleurs spéciale à l'épigraphie chrétienne [3] : « Ex-voto d'Héliodore, de Kallirhoe (sa femme), et de leurs enfants. »

4° On a rencontré à Carthage, parmi d'autres objets intéressants en terre cuite, une figurine dont la tête n'a malheureusement pu être retrouvée. Elle est d'un style très barbare et certainement d'époque chrétienne; elle représente une femme debout, vêtue d'une longue tunique tombant jusqu'aux pieds et ornée de deux laticlaves. Cette femme applique sa main gauche sur la poitrine et sa main droite sur son ventre gonflé, de telle sorte qu'on est amené à se demander si le coroplaste n'a pas voulu représenter une femme enceinte; la statuette aurait, en ce cas, le caractère d'un ex-voto. A l'appui de cette hypothèse, on signale au musée Saint-Louis, de Carthage, l'existence de plusieurs statuettes chrétiennes analogues, où la saillie du ventre est aussi nettement accusée [4].

5° Une petite statuette en argent du musée de Spalato, haute de 0 m. 057, représentant un homme chauve, imberbe, en posture d'orant; vêtu d'une tunique et d'une dalmatique; ouvrage du v[e] siècle environ [5].

Les ex-voto déposés dans les sanctuaires, principalement à Rome, où les princes, les papes, les pèlerins rivalisaient à qui éclipserait la donation déjà faite par une donation plus encombrante ou plus riche. Les tombeaux des apôtres attiraient la dévotion et provoquaient la générosité. Malheureusement la prodigalité ne remplaçait ni le bon goût ni l'habileté technique et ces ex-voto n'offraient le plus souvent, à en juger par les descriptions et de rares débris, qu'un témoignage de bonne volonté.

A Merida, en 1752, fut trouvée une colonnette dont la hauteur était de deux pieds trois quarts et le diamètre d'un quart de pied. Transportée en 1755 à Madrid, entrée depuis à l'Académie de l'Histoire, elle a finalement disparu. On y lisait ceci [6] :

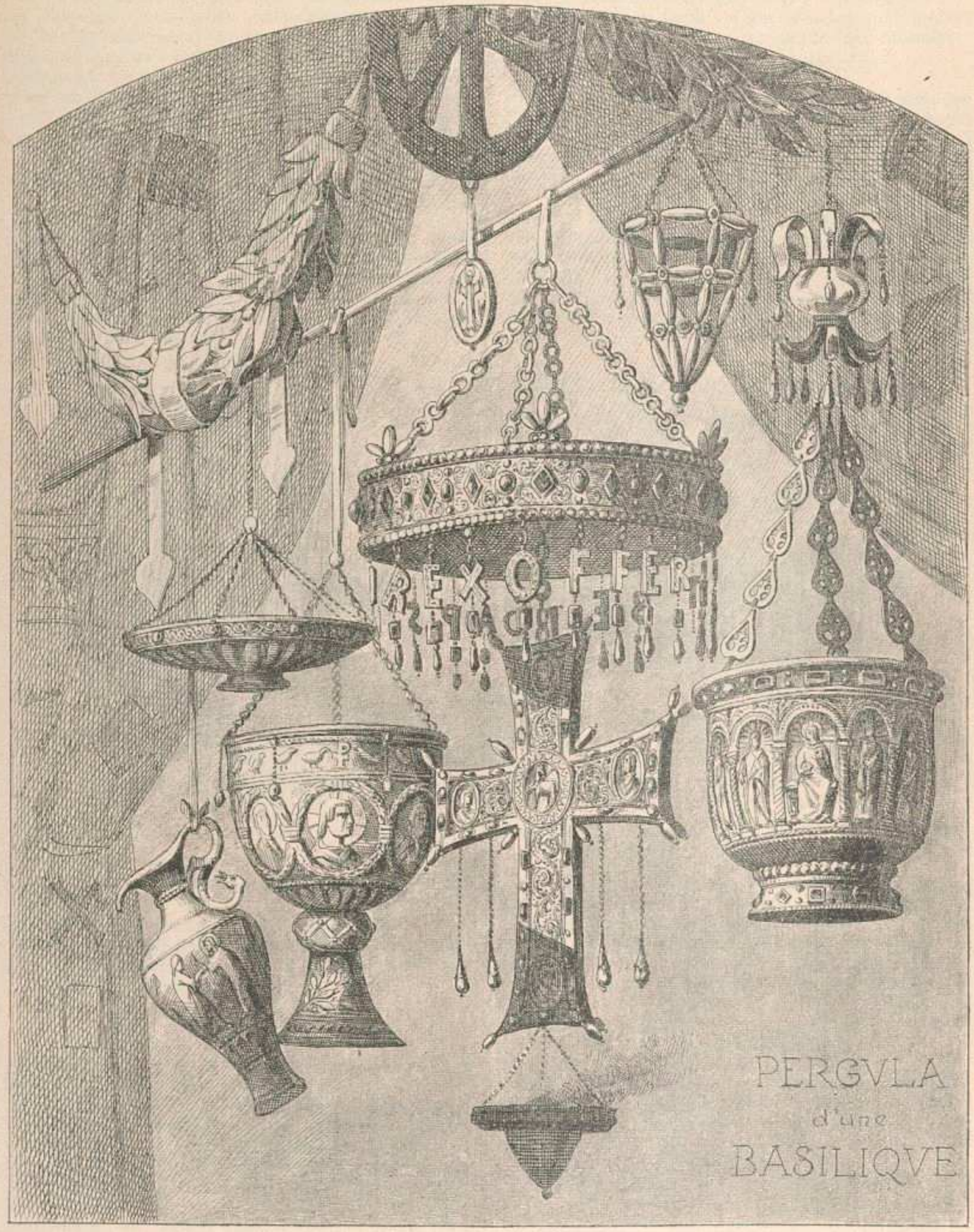
Ὑπὲρ εὐ
χῆς καὶ σώσ-
ματος συνκυ-
βερνήσεως καὶ
πάντων τῶν συ-
μπολιτῶν

L'art du travail et de la fonte des métaux enrichit les églises d'ex-voto de toute espèce.

Ce n'étaient pas seulement des lampes, des candélabres, des luminaires de tout genre que l'on offrait en hommage au saint, mais des couronnes (*regna*), des croix, des monogrammes, des figures symboliques d'un travail précieux, des vases sacrés, voire de simples plaques décorées, le tout généralement pourvu d'une inscription du donateur et souvent de la mention d'un vœu (*votum solvit*). Les objets étaient souvent exposés devant l'autel, sur la *pergula*, colonnade reliée par un entablement, que rappelle l'iconostase grecque. On en vint à suspendre à la *pergula* jusqu'aux calices, patènes, barillets et vases liturgiques récemment offerts. Entre autres objets donnés par le pape Grégoire III à la basilique de Saint-Pierre, pour la *pergula* de la chapelle de tous les saints qu'il y avait élevée, nous relevons : *gabatas aureas, gabatas saxiscas, cruces pendentes, amulas super auratas pendentes, fibulatoria-coronam auream cum cruce pendentem in gemmis, calicem argenteum qui pendit in absida ipsius oratorii* [7].

[1] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 469; P. Sante Bartoli, *Le antiche lucerne sepolcrali figurate*, in-4°, Roma, 1691, l. III, pl. XXXII; Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 15, notes 1, 3; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 27; 1869, p. 45; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. II, p. 565-566. — [2] G. Lefebvre, *Égypte chrétienne*, dans *Annales du service des antiquités*, 1909, t. X, p. 62, n. 815. — [3] S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 383. — [4] P. Gauckler, *Rapport épigraphique sur les découvertes faites en Tunisie par le service des antiquités dans le cours des cinq dernières années*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1897, p. 457; cf. *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1900, p. 171-173; 1901, p. 240. — [5] *Ephemeris Salonitana*, p. 31. — [6] Florez, *España segrada*, t. XIII, p. 227; E. Hubner, *Inscript. Hispaniæ*, n. 40. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 417, n. 195 sq.

On peut se faire une idée de ces ex-voto brillants d'un métal poli relevé par des cabochons et placé à l'éclat des lumières par les couronnes de Guarrazar (voir ce mot) conservées au musée de Cluny, ou bien encore par la précieuse croix de l'empereur Justin II, conservée à la basilique Vaticane (voir *Dictionn.*, t. III, col. 3112, fig. 3411). Elle est couverte de plaques d'argent doré, ornée de pierres précieuses non taillées, les bras laissent pendre à des anneaux des pierres enfilées. Sur la miniature du feuillet 1 de la bible de Vivien (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2643) nous voyons, sous un arc, des calices et des encensoirs suspendus; d'autres miniatures du même manuscrit montrent, sous chaque arcade d'un



4254. — Ex-voto à la *pergula* d'une basilique.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLV.

portique, une couronne, une burette, un calice suspendus [1]. Lorsque l'orfèvrerie veut se distinguer, elle suspend aux *regna* une sorte de frange alphabétique, sur laquelle on lit, ainsi que sur les couronnes de Guarrazar [2] :

RECCESVINTHVS REX OFFERT

ou bien : *Suinthilanus rex offert*, ou bien : *In Dei nomine offeret Sonnica sancte Marie in Sorbaces* [3]. Nous, donnons ici un beau dessin de Rohault de Fleury qui présente une heureuse idée de cet entassement d'ex-voto à la *pergula* d'une basilique (fig. 4254).

Le *titulus Æquitii* à Rome confondait son ancienne célébrité avec celle du pape Silvestre et, dès le v^e^ siècle, on vénérait en ce lieu le pape célèbre, ainsi qu'on en a la preuve dans un ex-voto d'argent, sorte de *gabata* trouvée en 1632 dans le jardin de la basilique des Saints-Martin-et-Silvestre; c'est une sorte de petite corbeille d'argent sur laquelle on lit [4] :

☩ SANCTO SILVESTRIO ANCILLA SVA VOTVM SOLVIT

L'objet est d'un beau travail ajouré, et doit remonter au v^e^ siècle. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1981, fig. 540.



4255. — Plaque de bronze (Smyrne).
D'après O. Wulff, *Altchristliche.... Bildwerke*, Berlin, 1909, n. 2264.

A la même époque appartient une coupe trouvée à Rome avec l'inscription [5] :

+ PETIBI ET ACCIPI VOTVM SOLVI

Nous avons déjà fait connaître (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1987, fig. 453) ce qui reste d'un ex-voto donné à un sanctuaire de Rome ou des environs par un certain Héraclide, évêque. L'objet, du IV^e^ siècle environ, est une plaque de bronze pendue à une chaînette et sur laquelle on lit en caractères d'argent [6] :

HERACLIDA · EPIS
SERVVS · DEI · FEC·

Celle-ci, en bronze, venant de Smyrne et entrée en 1910 au musée de Berlin, doit lui être comparée (haut. 0 m. 05; larg. 0 m. 088) [7] (fig. 4255).

Ὑπερ εὐχῆς Ἰα[κ]ό-
βου Χόνδρου καὶ παν-
τός τοῦ [ο]ἴκου αὐ-
τοῦ

On possède aussi la plaque de bronze, à inscription métrique, qui accompagnait un riche ex-voto d'or et de pierres précieuses, apporté vers le même temps à Rome, de Petronella, la cité des Carnuntes, en Pannonie. Les deux distiques de l'inscription disent que les Carnuntes offrent ce don aux « sublimes tables d'autel » et que, plus que l'or et les gemmes, vaut le nom du vénérable donateur Mandronius, qui était peut-être l'évêque de cette ville [8] (fig. 4256) :

*(Quo)*D GENS CARNVNTVM M*(ensis)* SVBLIMIBVS OFFERT
*(N)*ON AVRO AVT GEMMIS SIT CA*(rum)* AT TITVLO
(Nam) QVOD MANDRONI VENERANDO NOMINE FVLGET
MAIVS YDASPEO MVNERE SVSPICITVR

A en juger par la forme du fragment subsistant, l'objet suspendu à la plaque devait être une gabata ou un lustre.

On peut, à cet ex-voto venant de la Hongrie actuelle, en rattacher un autre venant de la Transylvanie. C'est aussi une plaque de métal découpée à jour et formant cartouche avec ses oreilles en



4256. — Inscription d'ex-voto sur plaque de bronze.
D'après O. Marucchi, *I monumenti crist.*, pl. XLIV, n. 10.

queues d'arondes. Deux chaînons retenaient un monogramme ajouré auquel était sans doute suspendue une lampe. On lit sur cette plaque (fig. 3863) [9] :

EGO ZENO
VIVS VOT
VM POSVI

Le sol de Rome nous a livré plus d'une inscription votive sur marbre. Elles ne sont pas toujours aussi détaillées que celle du VI^e^ siècle que l'on peut lire dans la basilique de Saint-Pierre-ès-Liens et dans laquelle le donateur, le prêtre Sévère, *a vinculis Sancti Petri*, nous apprend que l'encadrement de l'objet inconnu offert par lui est en bois de cèdre (voir *Dictionn.*, t. III, col. 6, fig. 2380) : . . . CLVS CED RI NVS EST [10]. Ces textes ne permettent pas toujours de déterminer la nature de l'offrande.

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, t. V, pl. 393. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 422, 423, fig. 308. — [3] Du Sommerard, *Catalogue du musée de Cluny*, in-12, Paris, 1881, p. 394. — [4] *Liber pontificalis*, t. I, p. 201; De Rossi, *Bulletin di archeol. cristiana*, 1890, pl. VIII-X. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1892, p. 38; d'après Mai, *Script. veter. nova coll.*, t. V, p. 198, n. 1. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 65 sq., pl. V, n. 1; A. Darcel et A. Basilewsky, *Catalogue raisonné*, Paris, 1874, p. 9, n. 38. — [7] O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche Bildwerke*, in-4°, Berlin, 1909, Zweiter Nachtrag, n. 2264. — [8] De Rossi, *Triplice omaggio*, in-4°, Romae, 1877, pl. I, fig. 10; *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 12 sq. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 66, pl. VI, fig. 1; 1891, p. 143, pl. IX, fig. 1. — [10] H. Grisar, *Analecta romana*, in-4°, Roma, 1899, t. I, p. 152, pl. II, fig. 3.

Souvent les donateurs se sont contentés de contribuer par une somme d'argent aux frais de construction ou d'embellissement du bâtiment.

Dans l'église actuellement disparue de Sainte-Bonose au Transtévère. on exhuma, vers 1869, une inscription sur marbre qui parle d'une donation faite par un certain Deusdedit à un « lieu saint » indéterminé. Est-ce la maison de sainte Bonose transformée en oratoire? Du moins, la demeure de la pieuse Romaine semble avoir été là. L'inscription, du Ve ou VIe siècle, apporterait un témoignage considérable à l'appui des traditions qui se rattachent à l'église de Sainte-Bonose, si elle provenait bien du point où elle a été trouvée. Mais cela n'est pas sûr. Beaucoup d'inscriptions et d'innombrables marbres ont subi à Rome de longues pérégrinations avant d'arriver au lieu où on les rencontre aujourd'hui. Une particularité de cette plaque votive est la palme de victoire et de bonheur, placée à côté du mot *feliciter*, qui se rapporte ici à l'heureuse exécution du vœu ou à l'obtention de la grâce souhaitée [1] :

EGO DEVS DE
DET AMATORLO
CI SANTI BO
TVM FECIT
FELICITER

Parmi les ex-voto pontificaux, il faut rappeler le don de Pélage II à Saint-Pierre, qui consistait en un lustre de métal précieux ou en une autre décoration pour l'autel de l'apôtre et dont l'inscription métrique a été transcrite sur place au IXe siècle. On peut conclure du texte de cette inscription qu'il s'agissait d'une offrande solennelle faite par le pape « avec le peuple fidèle, » pour le bonheur de l'empereur Maurice et de son fils, en particulier pour obtenir des temps heureux à l'abri des troubles de la guerre [2]. Il faudrait, et le catalogue aurait de l'intérêt, rassembler tous les renseignements dispersés sur les ex-voto : couronne ornée de pierres précieuses envoyée par Clovis à Saint-Pierre; présents du roi Théodoric à la même église; dons de l'empereur Justinien, etc., etc. A la collection analogue d'objets précieux du Latran appartenait, entre autres, le trésor des *cymelia episcopii*, mentionnés sous le pape Séverin.

Nous possédons le texte d'un ex-voto impérial du Ve siècle, à Saint-Pierre-ès-Liens. Théodose le Jeune, Eudocie avec son mari et Eudoxie y témoignent qu'ils accomplissent leur vœu [3] :

THEODOSIVS PATER EVDOCIA CVM CONIVGE VOTVM
CVMQVE SVO SVPPLEX EVDOXIA NOMINE SOLVIT

On connaît aussi le texte d'un ex-voto mis en 425 dans l'église de Sainte-Croix de Jérusalem par Placidie, son fils Valentinien III et sa fille Honoria : *Reges terræ et omnes populi, principes et omnes judices terræ laudent nomen Domini. Sanctæ Ecclesiæ Hierusalem Valentinianus, Placidia et Honoria Augusti votum solverunt* [4]. Mais la plus remarquable inscription de ce genre se trouve être un bas-relief en marbre palombin du IVe siècle environ [5]. Le bas-relief représente une femme tenant un livre ouvert, entre deux saints ou deux apôtres. Peut-être une sainte. Le marbre a été trouvé à Rome, on lit (fig. 4257) :



4257. — Ex-voto romain. D'après De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, pl. I.

LYGYRIVS VOTVM SOLVIT

Rappelons cette inscription lue sur un cancel de la basilique d'Alexandre, sur la voie Nomentane : (*Sanctis martyribus Eventio*) *et Alexandro, Delicatus voto posuit, dedicante æpiscopo Urso* (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1093, fig. 265).

A Youks (*Aquæ Cesaris*), à l'ouest de Tébessa [6], une table de pierre longue de 0 m. 48, large de 0 m. 42, épaisse de 0 m. 12, conservée au musée de Tébessa. Cette pierre aura été probablement jadis encastrée dans le soubassement d'un autel ou au-dessus de la porte d'une chapelle. Au milieu de la plaque,

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 33, pl. III, fig. 3. — [2] De Rossi, *Inscript. christ.*, 1888, t. II, part. 1, p. 145; *Liber pontificalis*, t. I, p. 310. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 37. — [4] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II *a*, p. 435, n. 107. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 36, 40, pl. I, haut. 0 m. 28, larg. 0 m. 55; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 843. — [6] P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions par des savants étrangers*, in-4°, Paris, 1907, t. XII, p. 52, n. 255.

un cercle à double filet (0 m. 31 de diamètre), haut. des lettres, 0 m. 03; IVe siècle :

NOMEMARTV
RIS CALENDIONI
SAIVTES QVI BOT
VM CONPLEBERVN
T

Nome(n) martyris Calendionis. Adjuva qui votum compleverunt.

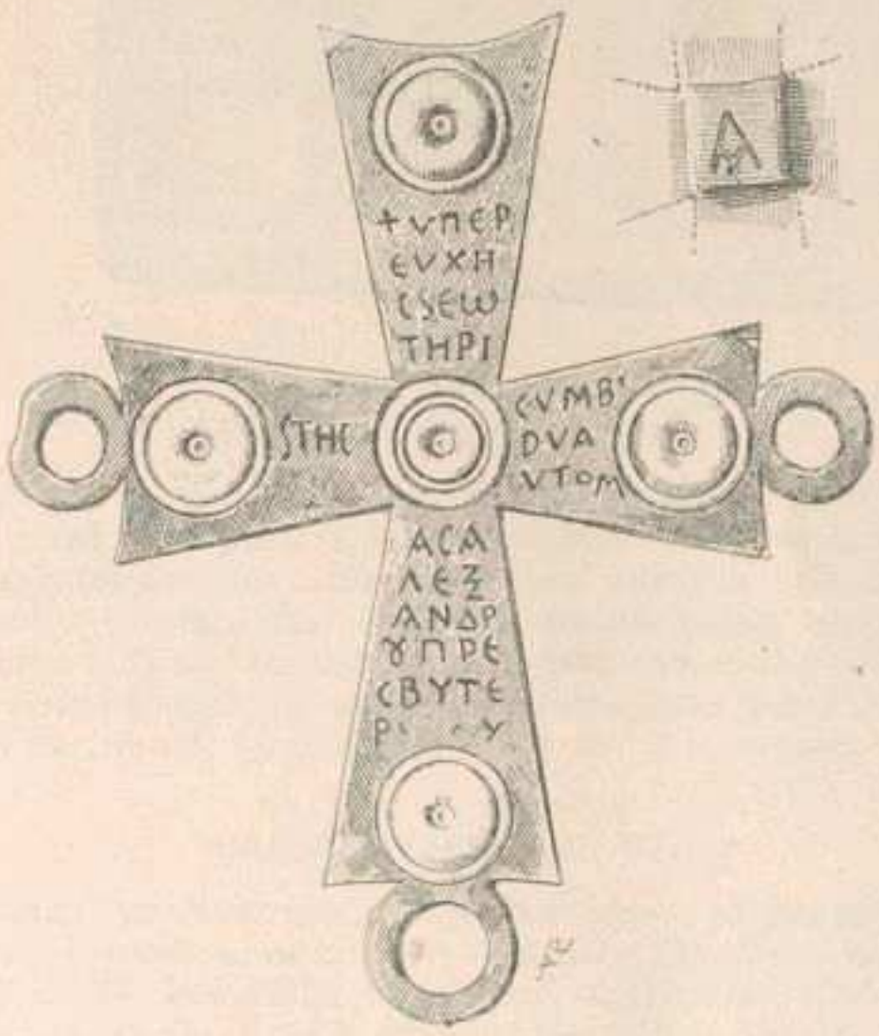
En Afrique encore, sur la clef de l'arc d'une basilique donatiste [1] :

VOTVM COM
PLETVM DEO
GRATIAS A
GAMVS EX
OFFICINA
FORTVNI
ET VICTO
RIS FILI

A Thala, dans le pavement de l'abside de la basilique, une rosace centrale porte ces mots [2] :

FELISX
ZANCCA
RIVS CVM
SVIS BOTVM
SOLBIT

Felisx Zanccarius cum suis botum solbit.



4258. — Croix byzantine de Bulla Regia.
D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1914, p. 697.

Autre exemple d'un vœu pour un pavement en mosaïque, à Tralles, en Asie Mineure; au centre d'un pavement de vingt mètres carrés [3] :

+ ΥΠΕΡ ΕΥΧΗC
ΑΝΑCΤΑCΙΟΥ ΔΙΑ
ΚΟΝΟΥ ΑΛΕΖΑΝΔΡΕ
ΩC ΚΕ ΕΙΑΤΡΟΥ · · · Α

Ὑπὲρ εὐχῆς Ἀναστάσιου διακόνου Ἀλεξανδρέως κέ... ἰατροῦ.

A Sbeitla (*Sufetula*), au milieu de la grande face du rebord des fonds baptismaux, une inscription



4259. — Buste en terre cuite.
D'après *Oriens christianus*, Leipzig, 1913, p. 107, n. 2.

en lettres noires de 0 m. 075-0 m. 08, les barres interlinéaires en rouge [4] :

VITALIS
ET CARDE
LA VOTV
M S N

Vitalis et Cardela votum solverunt.

A Kanygelles (*Kannidali*), à deux heures environ d'Ayash (Cilicie), nous voyons un chrétien nommé Papylus qui avait fait vœu de bâtir une église : ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως Παπύλου καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ τὴν εὐχὴν ἀπέδωκεν [5].

Parfois, lorsque l'ex-voto avait péri, le témoignage épigraphique recevait une autre destination et se transformait en épitaphe [6].

Une croix byzantine trouvée dans une église située dans la périphérie des ruines de Bulla Regia [7]. Elle est en cuivre revêtu d'une mince couche d'argent et mesure 0 m. 25 de hauteur sur 0 m. 20 de largeur.

[1] *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1909, p. 170. — [2] P. Gauckler, *Notes d'épigraphie latine (Tunisie)*, dans *Bulletin archéol. du Comité*, 1901, p. 142, n. 71; *Marche du service des antiquités*, 1898, p. 7 sq.; *Catalogue du musée Alaoüi*, p. 32, n. 330. — [3] *Revue archéologique*, 1904, série 4, t. IV, p. 352; *Römische Quartalschrift*, 1905, t. XIX, p. 49. — [4] Merlin, *Rapport*, dans *Bulletin archéologique du Comité*, 1913, p. CLXXXVII. — [5] V. Langlois, *Rapport sur l'exploration archéologique de la Cilicie et de la petite Arménie pendant les années 1852-1853*, in-8°, Paris, 1854, p. 37, n. 94; Le Bas-Waddington, *op. cit.*, t. III, p. 366, n. 1463; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8857; E. L. Hick, *Inscriptons from Western Cilicia*, dans *Journal of Hellenic studies*, 1891, t. XII, p. 220, n. 8; J. B. Lightfoot, *Essays on supernatural religion*, p. 148. — [6] S. Gsell, *Musée de Philippeville*, p. 24, note 1. — [7] A. Héron de Villefosse, *La croix byzantine de Bulla Regia*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1914, p. 697-702.



VISION D'EZÉCHIEL
Miniature du Manuscrit grec n. 510.
Bibliothèque Nationale de Paris.

Imp. G. Dieterym Paris



VISION D'EZÉCHIEL
Miniature du Manuscrit grec n. 510.
Bibliothèque Nationale de Paris.

Près de cette croix on en ramassa deux autres très petites, pourvues d'une chaînette terminée par un crochet et qui étaient probablement suspendues aux anneaux latéraux de la grande. La branche supérieure est sans anneau, on ne saurait dire si elle en portait un. L'inscription est la suivante (fig. 4258) :

+ ΥΠΕΡ
ΕΥΧΗ
CSCΩ
ΤΗΡΙ
ΑCΑ
ΛΕΞ
ΑΝΔΡ
ΘΠΡΕ
CBYTE
POY
ΤΗC CVMBIOVAVTOV

Cette croix avait donc été offerte en ex-voto, à l'église de Bulla Regia, par le prêtre Alexandre et sa femme, à la fin du VI^e^ siècle de notre ère (voir *Dictionn.*, au mot CÉLIBAT).

Un ex-voto trouvé en Haute-Égypte se compose d'un buste en terre cuite de 0 m. 16 de hauteur, VI^e^ VII^e^ siècle. Il représente une femme nue, soutenant ses seins de ses deux mains. Sur le ventre on lit ΒΙΦ, qui rappelle Apa Phib, un des saints coptes les plus populaires [1] (fig. 4259).

H. LECLERCQ.

EZÉCHIAS. La guérison du roi Ezéchias ne se rencontre sur aucun monument chrétien primitif. Seule, une fresque de *Santa Maria Antica* représente le roi couché sur le lit et retourné vers la muraille, suivant ce que rapporte la Bible. On lit EZECHIAS REX. Cette fresque est-elle antérieure au IX^e^ siècle, c'est douteux; mais nous croyons devoir la mentionner ici, puisqu'elle est, à notre connaissance, le seul représentant d'un sujet dont l'avenir fera peut-être découvrir d'autres exemplaires [2] (fig. 4260).

H. LECLERCQ.

ÉZÉCHIEL. Ce personnage n'est représenté qu'exceptionnellement dans l'ancien art chrétien. Voici le sujet auquel il est associé; on lit dans Ezech., XXXVI : « La main du Seigneur fut sur moi, et elle m'emmena dans l'esprit du Seigneur, et elle me laissa dans une campagne remplie d'ossements. Elle m'en fit faire le tour; ils étaient en grand nombre sur le sol et fort secs. Alors il me dit : Fils de l'homme, penses-tu que ces os puissent revivre? Je dis : Seigneur Dieu, vous le savez. Et il dit : Prophétise sur ces os et dis-leur : Ossements desséchés, écoutez la parole du Seigneur : Voici que je vais introduire un esprit en vous et vous vivrez. Je mettrai sur vous des nerfs, et je ferai croître sur vous des chairs,



4260. — Le roi Ezéchias. D'après De Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, 1911, pl. LV.

j'étendrai de la peau sur vous et je vous donnerai un esprit et vous vivrez et vous saurez que je suis le Seigneur. Je prophétisai donc et pendant ce temps il se fit un bruit, puis un mouvement, et les os s'approchèrent les uns des autres, chacun dans sa jointure. Je regardai, et voici que des nerfs et des chairs se formèrent sur eux et de la peau s'étendit par-dessus, mais il n'y avait pas d'esprit en eux. Et il me dit : Prophétise à l'esprit, prophétise, fils de l'homme, et dis à l'esprit : Viens des quatre vents, esprit, et souffle sur ces morts afin qu'ils revivent. Je prophétisai donc comme il me l'avait ordonné, et l'esprit entra en eux, et ils devinrent vivants et ils se tinrent debout; c'était une armée extrêmement nombreuse. »

Tertullien, qui cite ce texte et le commente, y voit le symbole de la résurrection des corps [3], et

[1] C. M. Kaufmann, *Archeologische Miscellen aus Ægypten*, dans *Oriens christianus*, 1913, p. 107. — [2] De Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, 1911, pl. LV, p. 162, fig. 124, n. 2. — [3] Tertullien, *De resurrectione carnis*, c. XXIX, XXX, *P. L.*, t. II, col. 836 sq.

cette interprétation semble avoir été acceptée généralement. Nous avons déjà figuré et décrit un fond de coupe, trouvé à Cologne (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2161, fig. 3101), sur lequel un adolescent, vêtu de la tunique et du pallium, tenant d'une main la baguette divinatoire, se trouve en présence de membres épars : une tête, deux mains, deux pieds et d'autres débris, en train sans doute de se rejoindre. Ce monument est du IVe siècle et, à la même époque, on retrouve le même sujet figuré sur cinq sarcophages, tous romains de fabrication [1]. L'un d'eux nous montre Ézéchiel, pourvu du bâton de magicien, touchant une sorte de petite poupée entièrement nue, deux autres sont déjà sur pied, une tête émerge du sol (fig. 4261) [2].

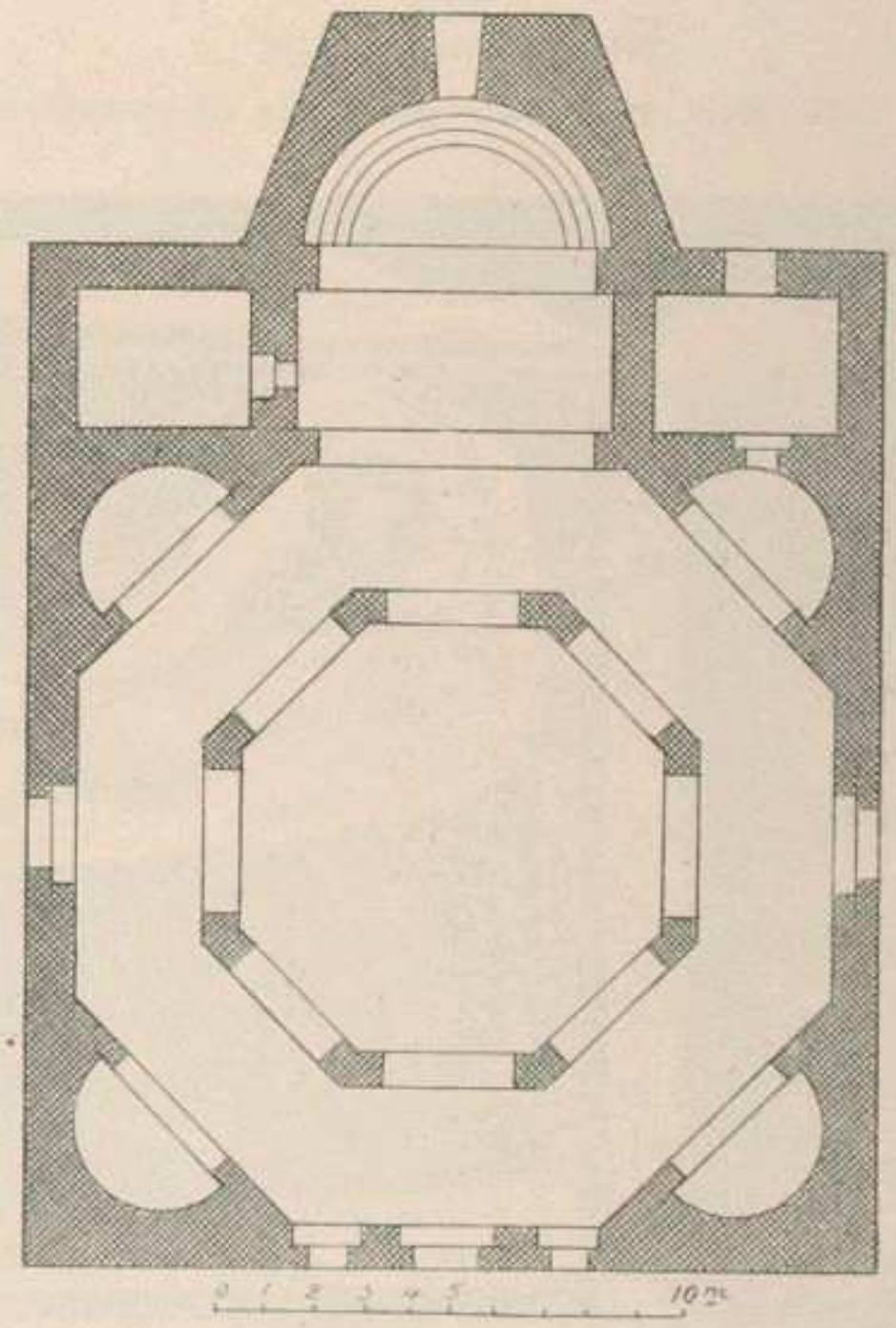
Un ivoire byzantin du IXe siècle, conservé au British Museum, ne représenterait pas la descente du Christ aux enfers [3], mais la vision d'Ézéchiel [4].



4261. — Vision d'Ézéchiel.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. XX, p. 29, fig. 1.

L'inscription porte ces mots : τοτε ο Χς δηα του ΠΠ ηνεσ||σεν τα οστα [5]. On doit autant de reconnaissance que d'admiration aux auteurs de semblables découvertes; il est entendu qu'on garde le droit d'en sourire, ce qui est assurément l'opinion la plus polie qu'on puisse exprimer à l'égard de ceux qui transportent dans les études d'archéologie les procédés de mystification acclimatés depuis longtemps dans la littérature chrétienne par leurs compatriotes (voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DÉS, col. 681).

Le célèbre manuscrit grec n. *510* de la Bibliothèque nationale, qui contient les discours de saint Grégoire de Nazianze, renferme quarante-six feuillets illustrés. Ce manuscrit a été écrit et peint pour l'empereur Basile le Macédonien (867-886). Une des dernières miniatures en pleine page représente la vision d'Ézéchiel (fig. 4262). A droite, Ézéchiel est amené dans une campagne où sont épars des ossements desséchés; il est conduit par l'esprit du Seigneur, représenté par l'ange Gabriel au-dessus duquel se lit l'inscription CTPATHΓOC. Ce nom appartient plus communément à l'archange Michel, chef des armées célestes, mais Gabriel le reçoit dans certaines circonstances et notamment dans ce même manuscrit où se trouve représenté, au feuillet 3e, l'empereur Basile entre le prophète Élie et un ange qualifié ὁ ἀρχιστρατηγὸς Γαβριήλ. A gauche, dans le haut de la composition, Dieu, représenté par une main lumineuse, s'entretient avec Ézéchiel. Ces mots du verset 3e, un peu altérés par le peintre, sont tracés en majuscules au-dessous de la main divine : εἶπε εἰ ζήσεται τὰ ὀστέα ταῦτα. Plus bas, au-dessous des ossements desséchés, les chairs ont environné les os, les corps ont repris vie



4263. — Plan de l'église d'Ezra.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, 1865, pl. 21.

et sont animés; ils s'avancent encore couverts du linceul. Cette miniature est d'une singulière beauté. On y constate sans hésitation possible l'imitation de modèles empruntés à l'ancien art chrétien, mosaïques ou icônes. Cette vision d'Ézéchiel a gardé non seulement les fonds rose et azur chers à la peinture antique, mais l'artiste s'est même imposé de reproduire le cadre dans lequel se trouvait le modèle qu'il copiait [6].

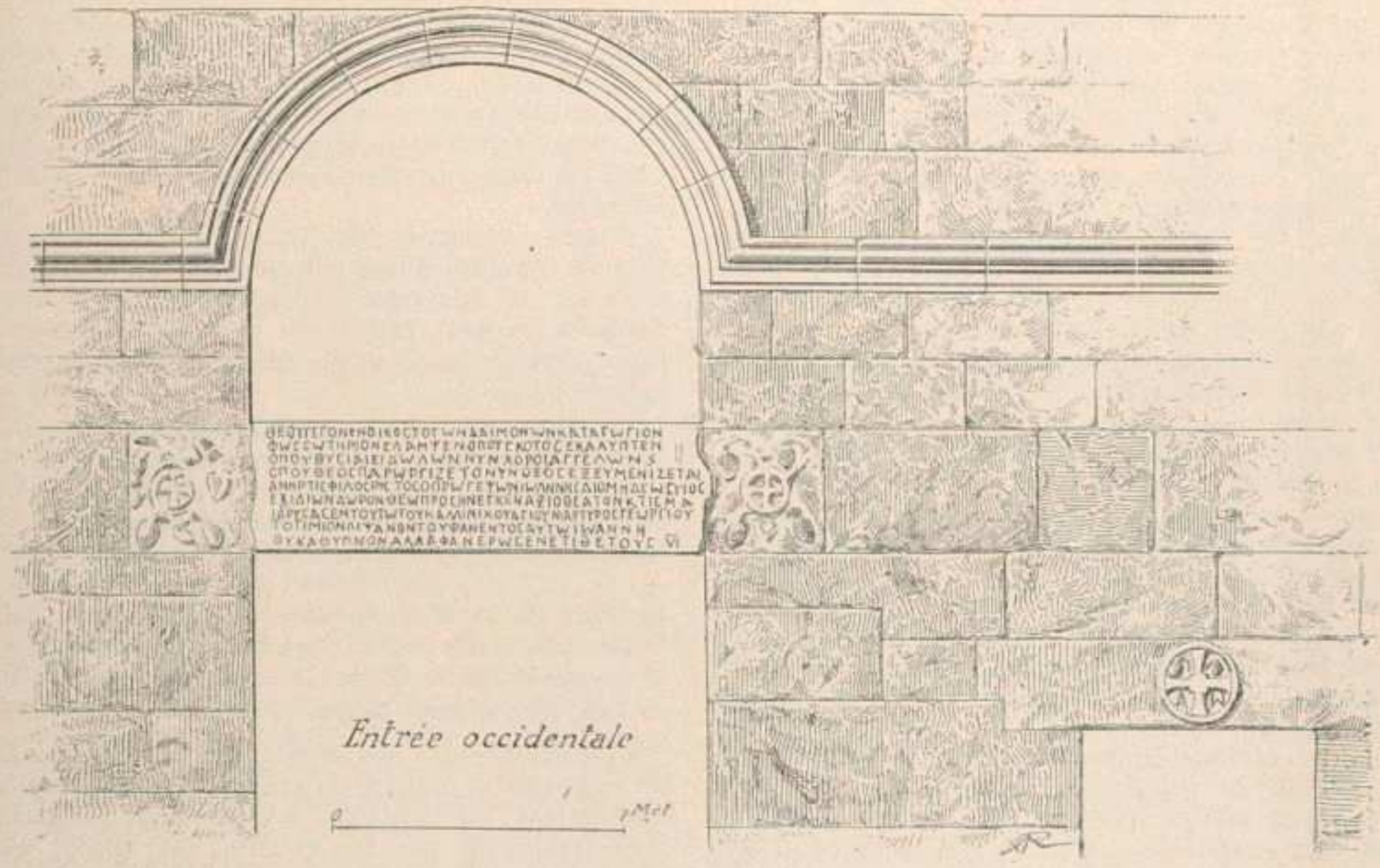
H. LECLERCQ.

EZRA. Ce monument, écrivait M. de Vogüé, est certainement le plus intéressant de tous les édifices chrétiens de cette région. Achevé en l'an 515

[1] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 312, n. 1; 372, n. 2; 373, n. 3; p. 376, n. 4; 398, n. 3, et à Girone, pl. 374, n. 3. Cf. D. Kaufmann, *Études d'archéologie juive et chrétienne*, 1887, p. 25-27. — [2] A. de Waal, *Die biblischen Totenerweckungen an den altchristlichen Grabstatten*, dans *Römische Quartalschrift*, 1906, t. XX, p. 28. — [3] H. Graeven, dans *Jahrb. der kunsthist. Sammlungen des Allerh. Kaiserhauses*, 1899, t. XX, p. 11. — [4] E. von Dobschütz, *Die Vision des Ezechiel (cap. 37) auf einer byzantinischen Elfenbeinplatte*, dans *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 1903, t. XXVI, p. 382-388. — [5] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities in the British Museum*, in-8°, London, 1901, p. 56, n. 299, pl. XI. — [6] Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 582, fig. 324; Millet, *L'art byzantin*, p. 211.

de notre ère, suivant une inscription gravée sur le linteau de la porte occidentale, il est parvenu jusqu'à

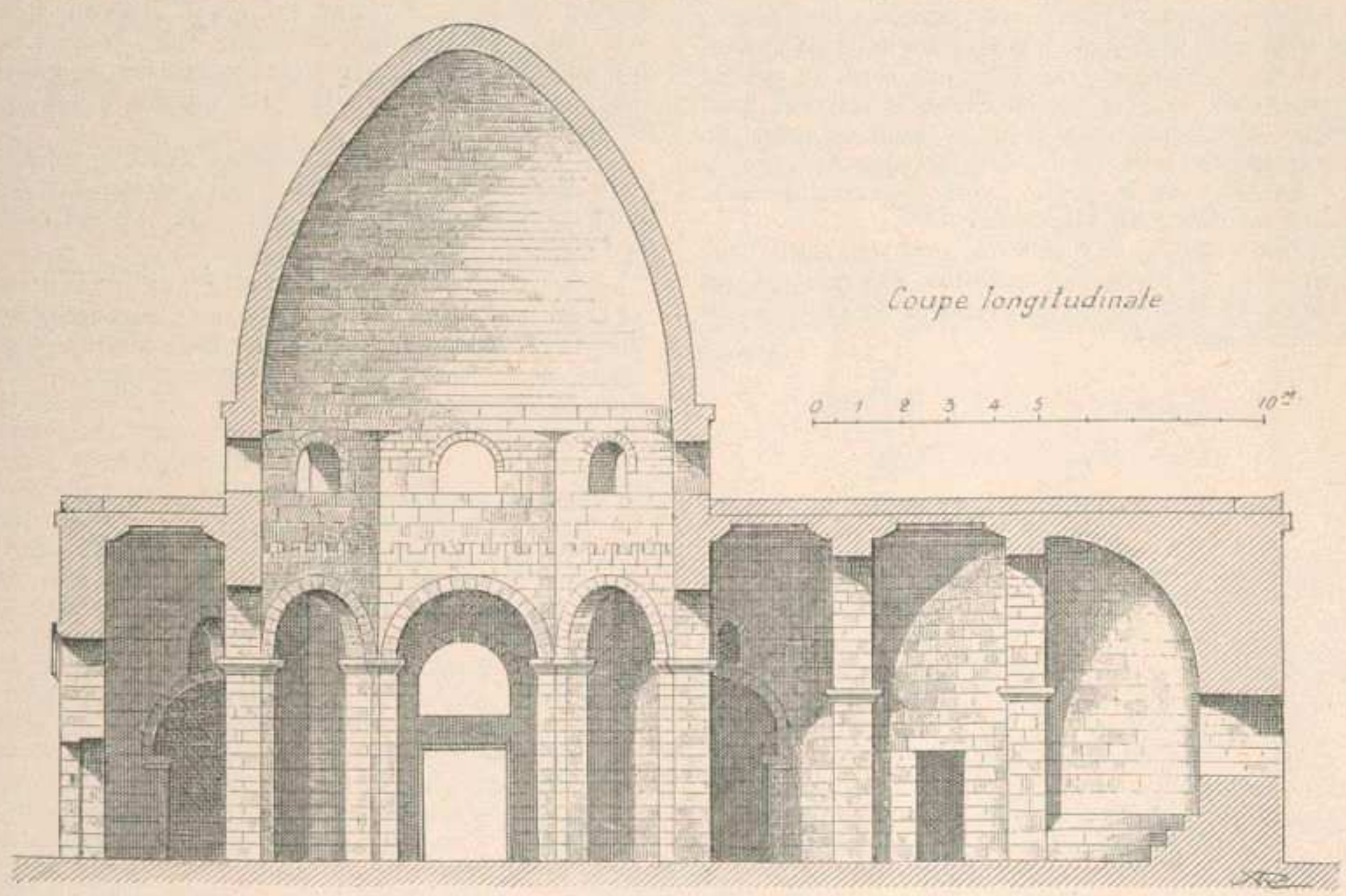
autour de la terrasse supérieure; elles ont attiré les boulets d'Ibrahim Pacha, qui en quelques endroits



4264. — Entrée de l'église d'Ezra. D'après de Vogüé, *loc. cit.*

nous sans modification, toujours consacré au culte catholique, pour lequel il a été construit et qui se

ont percé la coupole, sans la renverser, et ont jeté par terre l'angle supérieur d'une des façades. Malgré



4265. — Coupe longitudinale de l'église d'Ezra. D'après de Vogüé, *loc. cit.*

célèbre encore sous ses voûtes vénérables. La seule altération qu'il ait subie provient des faits de guerre qui ont désolé ce malheureux pays; des fortifications parasites en pierres sèches ont été élevées

ces mutilations, le monument n'est pas touché dans ses parties essentielles; il offre un sujet d'étude complet et des plus intéressants.

Plan (fig. 4263). — Le plan est d'une extrême sim-

plicité : il se compose de deux octogones réguliers concentriques inscrits dans un carré; l'octogone central supporte un tambour et une coupole; contre la face orientale de l'octogone extérieur est bâti le chœur terminé en abside, et flanqué des deux sacristies d'usage; dans chacun des angles du carré est une absidiole ou exèdre; trois portes s'ouvrent sur la façade occidentale, une sur chacune des façades latérales. Principales dimensions : grand diamètre de l'octogone extérieur : 18 m. 50 ou 60 pieds; grand diamètre de l'octogone intérieur : 10 m. 15 ou 33 pieds; largeur du bas-côté comptée sur le même diamètre : 3 m. 37 ou 11 pieds; largeur du chœur : 7 m. 30 ou 24 pieds; longueur totale du chœur : 8 m. 30 ou 27 pieds; ouverture des exèdres : 3 m. 85 ou 12 pieds et demi. L'emploi systématique du nombre 3 est évident; le nombre 11 lui-même est le tiers de 33 et montre que l'on a pris pour largeur du vide annulaire le tiers de la largeur totale du vide central.

Coupe longitudinale (fig. 4265). — La coupole est soutenue par huit piliers de 15 pieds de haut supportant un tambour de 18 pieds. Les deux dernières assises de ce tambour sont faites de dalles qui transforment d'abord l'octogone en une figure régulière de 16 côtés, puis en une figure de 32 côtés, de manière à passer graduellement de la forme polygonale au cercle qui sert de base à la calotte. C'était le système appliqué depuis trois siècles dans les monuments païens du Haouran. Quant à la calotte, elle est en blocage, et tout fait supposer qu'elle est contemporaine de la construction primitive. Sa forme ovoïde est très originale et rappelle les monuments de l'Asie centrale.

A l'exception de cette coupole en blocage, toute la maçonnerie est en pierres appareillées sans mortier, mais avec l'irrégularité de joints et d'assises spéciale au pays. On remarquera au milieu du tambour deux assises dont les pierres sont enclavées les unes dans les autres.

A la base de la coupole règne une série de petites fenêtres; c'est le plus ancien exemple existant d'un système d'éclairage qui reçut à Sainte-Sophie de Constantinople son plein développement.

Le bas-côté et le chœur sont couverts dans le système de dalles du Haouran.

Les pieds-droits des exèdres sont en saillie sur l'archivolte; ils recevaient autrefois des poutres qui supportaient sans doute une tenture ou toute autre décoration spéciale.

Au fond de l'abside règnent trois rangs de gradins en hémicycle destinés aux sièges du clergé. L'autel est placé dans la première travée du sanctuaire qui communique par une porte avec le *diaconicon* ou sacristie réservée; la seconde sacristie, *prothesis* ou *paraclision*, est, au contraire, accessible au public par une porte s'ouvrant sur l'exèdre de l'angle sud-est. Un rideau tendu entre les pilastres d'entrée du chœur voile les saints mystères, conformément à la liturgie orientale.

Entrée occidentale (fig. 4264). — La porte principale se compose d'une baie rectangulaire surmontée d'un arc de décharge très surhaussé; sur le linteau, décoré à ses deux extrémités, de croix et de pampres assez grossièrement exécutés se lit une inscription grecque [1] :

Θεοῦ γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγώγιον
φῶς σωτήριον ἔλαμψεν, ὅπου σκότος ἐκάλυπτεν·
ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νῦν χοροὶ ἀγγέλων·
ὅπου Θεὸς παρωργίζετο, νῦν Θεὸς ἐξευμενίζεται.
Ἀνήρ τις φιλόχριστος, ὁ πρωτεύων Ἰωάννης, Διομηδέως
[υἱός,
ἐξ ἰδίων δῶρον Θεῷ προσήνεγκεν ἀξιοθέατον κτίσμα
ἱδρύσας ἐν τούτῳ τοῦ καλλινίκου ἁγίου μάρτυρος Γεω-
τὸ τίμιον λίψανον τοῦ φανέντος αὐτῷ Ἰωάννῃ [ργίου
οὐ καθ' ὕπνον, ἀλλὰ φανερῶς, ἐν ἔτι θ. ἔτους υι.

« 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 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 » (1er septembre de l'année 515 après Jésus-Christ, la date donnée étant celle de l'ère de Bostra).

Les deux portes qui flanquent l'entrée pricipale n'ont pas d'arc de décharge; leur linteau est orné d'une croix cantonnée de deux grappes de raisin, de l'*alpha* et de l'*oméga* [2].

H. Leclercq.

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8627. — [2] De Vogüé, *Syrie centrale, architecture civile et religieuse*, 1865, p. 61-62, pl. XXI.

F

F. La lettre F a connu à peu près les mêmes vicissitudes que la lettre E. Le trait transversal n'est parfois qu'une sorte de bourgeon à peine visible, mais le plus souvent il est clairement marqué. Fréquemment le trait transversal et le trait supérieur suivent la même direction, un peu redressée vers le haut; ceci est fréquent au IIIe siècle. Parfois aussi le trait transversal et le trait supérieur sont horizontaux avec leur pointe extrême légèrement troussée, un peu à la façon de l'écriture onciale et des inscriptions britanniques de basse époque. Dans les inscriptions chrétiennes, à partir de la fin du IIIe siècle, il n'est pas rare de rencontrer à la partie inférieure de la haste une sorte de talon qui permet la confusion entre F et E; au Ve siècle, dans les inscriptions de la Gaule cet abus est fréquent [1]. Rarement, même à cette époque, où cependant l'alphabet souffre tout, la ligne transversale médiane est tout à fait omise.

La lettre F entre dans un certain nombre de sigles tels que :

F*(ecit)*; F*(ecerunt)*; F*(actum)*; F*(aciendum)*; F*(elix)*; F*(ilius)*; F*(olles)*; FEL *(iciter)*; F*(ieri)* I *(ussit)*; F*(ece)* R*(unt)*; F*(ieri)* F*(ecit)*.

H. Leclercq.

FABER. Le mot *faber* désignait une catégorie nombreuse d'ouvriers, puisqu'il pouvait s'appliquer à tous ceux qui travaillaient un corps dur. *Faber... propter operis firmitatem*, dit Isidore de Séville [2]; il pouvait même s'appliquer à un entrepreneur de constructions en pierre, puisque nous lisons dans le Digeste: *Si servus lapidarios commodatus sub machina perierit, teneri fabrum commodati* [3], et encore à un marbrier : un tablettier : *Marmoris aut eboris fabros* [4], à un maçon : *Fabri... utuntur ad saxa coagmentata* [5]. Au contraire, l'ouvrier qui façonnait une pâte, terre, argile, cire, s'appelait *fictor* ou *figulus*. Enfin le code Théodosien nous apprend que *eos qui manu victum rimantur aut tolerant, figulos videlicet aut fabros* [6].

Faber est souvent employé isolément et souvent aussi avec un déterminatif. Dans l'Évangile, nous lisons que Jésus était *faber, filius Mariæ* [7], car on désignait communément les charpentiers de cette façon sans ajouter *lignarius, lignuarius* ou *lignarius ;* au contraire, afin d'éviter la confusion, d'autres professions étaient désignées ainsi : *faber materiarius*, scieur de long; *ærarius, argentarius, eburarius*. Parfois on poussait à une précision plus grande : *faber navalis, faber balneator, faber pectinarius*, etc., la plus courante est encore *faber navalis*, qui désigne les charpentiers.

Un fragment chrétien, trouvé dans le pavement de la basilique de Saint-Paul sur la voie d'Ostie et conservé dans le cloître de cet édifice, mentionne un *faber ferrarius* [8] :

CRESCENTIO FERRARIVS DE SVB[*ura*
NQVE SIBI ET SVIS·QVI OMNIBVS F[*ecit*

Sous le bas-empire, *faber* se limite plus qu'autrefois aux professions de charpentier, forgeron et serrurier. L'importance croissante du fer dans les constructions peut expliquer cette évolution d'un terme courant qui se spécialise de plus en plus. Sous le bas-empire finissant, *faber* ne désigne même plus que le forgeron à l'exclusion du charpentier et Isidore de Séville ne lui donne plus que ce sens de forgeron : *Faber a faciendo ferro impositum nomen habet. Hinc derivatum est nomen ad alias artium materias fabros vel fabricas dicere, sed cum adjectione, ut faber lignarius, et reliqua propter operis, scilicet, firmitatem* [9].

Quelques inscriptions chrétiennes nous ont conservé la mémoire de *fabri* [10] :

EVFRANDIO FABER QVI
VIXIT ANNOS PL Ø M Ø LV
DEPOSITVS IN PACE REFRIGERO
VII KAL DEC DIE MARTIS COSTASI
MIS A FOSSORE SVSTV AVRI SOL IIII

La suivante vient du cimetière de Saint-Hermès, où elle fut trouvée en 1843 [11] :

RENATVS FABER
IN PACE

et celle-ci, trouvée le 13 mai 1727 dans le cimetière *dei Gordiani*, a péri dans l'incendie de la maison de Boldetti [12] :

EVTICIO FABRO FERRIO
QVI BI QVIE
ANN·XXII KAL·DICES
SIT SIT

Euticio fabro ferrario qui bisit ann. XXII, quiesit kal. dice(mbre)s.

H. Leclercq.

FABIEN. Le pontificat de Fabien fut un des plus longs à l'époque des persécutions. Commencé en 236, il prit fin le 20 janvier 250, par le martyre du pape de Rome au début de la persécution de Dèce. *Fabius... fuit temporibus Maximi et Gordiani et Filippi, a cons. Maximiani et Africani usque Decio II et Grato*, lisons-nous dans le *Catalogue libérien* [13]. Ce Fabien, sur qui

[1] E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, in-12, Paris, 1869, p. 41; *Revue archéologique*, 1881, t. II, p. 239; *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, 1892, n. 286, 2e tabl., 4e ligne. — [2] *Origines seu Etymologiæ*, l. XIX, c. VI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 669. — [3] *Digeste*, l. XIII, tit. VI, lex 5, n. 7. — [4] Horace, *Epist.*, II, 1. 96. — [5] Varron, dans Nonius, p. 9, 18. — [6] *Code Théodosien*, l. XIII, tit. I, lex 1. — [7] Marc, VI, 5. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, pars 2, n. 9 99. — [9] *Origines*, l. XIX, c. VI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 669. — [10] Muratori, *Thes. veter. inscr.*, p. 1863, n. 9. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, pars 2, n. 9389. — [12] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 102; Muratori, *op. cit.*, p. 1868, n. 6; Mamachi, *Origines christianæ*, t. III, 319; Marini, dans Mai, *Spicil.*, t. V, p. 375, n. 8; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, pars 2, n. 9400. — [13] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 4. *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1916, p. 207 : *S. FAVIANUS IC REQUISIT*, p. 221.

tombait la première rigueur de la persécution, était considéré par Dèce presque comme un rival. Celui-ci aurait préféré, dit saint Cyprien, voir un compétiteur lui disputer le trône plutôt qu'un évêque siéger à Rome [1]. En effet, les évêques de Rome avaient su déjà se faire une place considérable et Fabien, particulièrement, avait fréquenté le monde officiel. Un récit légendaire [2] lui réserve une place dans la conversion de l'empereur Philippe. Celui-ci se disposait à aller célébrer par un sacrifice le millénaire de Rome, lorsque le bienheureux Pontius entreprend Philippe et son fils, parle infatigablement, recommence le lendemain et convertit ses deux auditeurs — qui étaient vraisemblablement chrétiens de naissance. Alors Pontius va trouver Fabien, lui raconte le beau succès qu'il vient d'obtenir, tous deux se jettent à genoux et Fabien dit : « Seigneur Jésus-Christ, je rends grâces à votre saint nom de ce que, par le ministère de votre serviteur Pontius, vous avez attiré les empereurs à notre sainte foi. » Dès le lendemain, Fabien se rend au palais, achève d'instruire les empereurs et leur donne le baptême. Philippe, continue la légende, chargea Fabien et Pontius de détruire le principal temple de Jupiter, ce qui réjouit extrêmement la ville de Rome. A partir de ce moment, tout le monde courait au baptême, et l'on bâtissait des églises sur les temples démolis. Cet état dura quatre ans, jusqu'à l'assassinat des Philippes. Dans tout ce récit il n'y a que peu de chose et peut-être rien du tout à retenir. Philippe était chrétien, ce qui lui avait même valu à Antioche une admonestation publique et une pénitence; son fils était un enfant. La destruction du temple de Jupiter Capitolin par Fabien et Pontius ne soutient pas l'examen, et sa réalité eût provoqué non la satisfaction, mais une colère redoutable du peuple de Rome[3].

Nous n'en sommes pas réduits heureusement à ce document sans valeur: la notice du *Liber pontificalis* est ainsi conçue : *Fabianus, natione Romanus, ex patre Fabio, sedit ann. XIII, m. XI, d. XI. Martyrio coronatur. Fuit autem temporibus Maximi et Africani usque ad Decio et Quadrato et passus est XIII kal. febr. Hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiaconos, qui VII notariis imminerent ut gestas martyrum in integro fideliter colligerent. Et multas fabricas per cymiteria fieri præcepit. Et post passionem ejus Moyses et Maximus presbiteri et Nicostratus diaconus comprehensi sunt et in carcere missi sunt. Eodem tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores, postquam Moyses in carcere defunctus est, qui fuit ibi menses XI, et sic multi christiani fugierunt per diversa loca. Hic fecit ordinationes V per m. Dec. presbiteros XXII, diacones VII episcopos per diversa loca XI. Qui etiam sepultus est in cymiterio Caliste via Appia XIII kal. febr. Et cenavit episcopatum dies VII* [4]. A ces renseignements vient s'ajouter une ligne de la notice du pape Pontien mort dans son exil de Sardaigne, *quem beatus Fabianus adduxit cum clero per navim et sepelivit in cœmeterio Callisti, via Appia.*

Nous savons que le pape Victor fut, en 203, enterré dans la crypte du Vatican, où reposaient autour de saint Pierre les papes défunts. Le successeur de Victor, Zéphyrin, qui gouvernait l'Église à l'heure critique où fut constituée la propriété ecclésiastique, « chargea [le diacre] Calliste du gouvernement du clergé et le préposa à l'administration du cimetière [5] » situé sur la voie Appienne. A mesure que la situation alla s'affermissant, le nombre des cimetières s'accrut avec leur importance; ce fut pour y pourvoir que Fabien, quatrième successeur de Zéphyrin, « divisa les régions de Rome entre les diacres et ordonna la construction de nombreux édifices, *fabricas*, dans les cimetières. » On croit, non sans vraisemblance, retrouver le type d'une de ces *fabricæ* dans le petit oratoire conservé jusqu'à nos jours et dédié à saint Sixte et à sainte Cécile. Là s'arrêtaient les pèlerins avant de descendre et de commencer la visite des cryptes. Ce qui existe aujourd'hui n'est pas une des chapelles construites vers l'année 236 ou les années suivantes. Tout porte à croire que l'édicule de ce temps aura été rasé à l'époque de la persécution de Dioclétien, mais peut-être jusqu'aux fondations seulement et c'est sur ces fondations qu'on aura rebâti au IVe siècle l'édicule encore subsistant, qui servait de cellier jusqu'au moment où l'identification qui fut faite par J.-B. de Rossi lui valut une destination moins prosaïque [6].

C'est une chapelle trichore, à trois absides qui a dû servir de lieu de réunion en maintes occasions pour l'agape funèbre; après sa reconstruction au temps qui suivit la paix de l'Église, on la dédia à saint Sixte et sainte Cécile, elle prit place dans les *Itineraria*. Aujourd'hui c'est un musée, toutes les sculptures et inscriptions qu'il renferme ont appartenu au cimetière extérieur. Rien de tout cela n'est contemporain du pape Fabien.

Ce fut dans le cimetière papal que Fabien déposa les restes de son prédécesseur Pontien. Il ne voulut laisser à personne le soin d'aller chercher le corps, mais, entouré de son clergé, fit le voyage de Sardaigne et accompagna sur le navire qui les portait les saintes dépouilles. La nouveauté n'était pas dans le fait de cette exhumation d'un déporté qu'on ramenait dans sa patrie. Le jurisconsulte Marcien nous dit en propres termes que, *si quis in insulam deportatus vel relegatus fuerit, pœna etiam post mortem manet; nec licet eum inde transferre alicubi et sepelire inconsulto principe, ut sæpissime Severus et Antoninus rescripserunt et multis petentibus hoc ipsum indulserunt* [7]. « Si quelqu'un a été déporté ou relégué dans une île, la peine dure même après la mort, et il n'est pas permis de le transporter du lieu de son exil et de l'enterrer ailleurs sans le consentement du prince, comme l'ont écrit très souvent Sévère et Caracalla, en accordant cette permission à un grand nombre de pétitionnaires. » Fabien dut solliciter cette faveur probablement sous le règne de Philippe, plutôt que sous celui de Maximin ou sous celui de Gordien, car il ne semble pas qu'il s'en soit caché. Le fait de cette translation, accomplie dans des conditions publiques, est une preuve remarquable de l'importance que l'Église romaine attachait à posséder la série complète des sépultures de ses pontifes et à les réunir dans la crypte papale; il démontre en même temps, par un nouvel exemple, la légalité publiquement reconnue à l'usage que les chrétiens faisaient de leurs droits sépulcraux [8]. »

Fabien paraît avoir été, au moins sous le règne des Philippes, dans les meilleurs termes avec l'autorité politique et administrative. Avant lui, Calliste avait fondé la propriété ecclésiastique, Fabien lui donna une organisation stable. Il régla, au point de vue religieux, l'administration de la ville de Rome et superposa, en quelque façon, à la cité civile une cité ecclésiastique construite sur un moule identique. « Il divisa les régions entre les diacres et fit faire de nombreuses con-

[1] S. Cyprien, *Epist.*, LII. — [2] *Acta sanct.*, maii, t. II, p. 274-279, *Passio S. Pontii.* — [3] D. Petau, *Doctrina temporum*, 1630, l. II, c. XXV, p. 338; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. IV, note VII sur la persécution de Valérien, P. Allard. *Histoire des persécutions*, t. II, appendice C. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen. — [5] Hippolyte, *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3383. — [6] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 331, fig. 101, 102. — [7] Marcien, *au Digeste*, l. XLVIII, tit. XXIV, lex 2. — [8] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 77-78.

structions dans les cimetières. » Ces deux mesures se tiennent [1]. Avant le pontificat de Fabien, les diacres avaient formé un seul corps, sous la présidence du premier diacre; Fabien assigna à chacun le soin d'une ou deux régions civiles, composant désormais une région ecclésiastique, et désigna un ou plusieurs cimetières pour le service de celle-ci [2]. La composition exacte des circonscriptions ainsi tracées par Fabien peut être reconstituée à l'aide des inscriptions [3].

La première, comprenant deux régions civiles XII^e^, Piscine publique, et XIII^e^, Aventin, était placée sous l'autorité du premier diacre et desservie par les cimetières de la voie Appienne.

La deuxième, formée des régions civiles, II^e^ (Mont Celius) et VII^e^ (Forum romain), correspondait à une zone cémétériale commençant à gauche de la voie Appienne et comprenant le cimetière de Prétextat.

La troisième région englobait la III^e^ civile et la V^e^ civile, c'est-à-dire tout l'Esquilin entre la porte Labicane et la porte Tiburtine; elle était desservie par le cimetière *ad duas lauros*.

La quatrième région ecclésiastique comptait les régions civiles VI^e^ (*alta semita*) et IV^e^ (Forum de la Paix) avec les cimetières de la voie Nomentane dans sa dépendance.

La cinquième région était composée de la région civile VII^e^ *(via Lata)* et avait pour ses inhumations les cimetières de la voie Salaire.

La sixième région ecclésiastique, correspondant à la IX^e^ région (Cirque Flaminien), possédait les cimetières de la nouvelle voie Aurélienne.

La septième région, formée de la région civile XIV^e^ (Transtévère) était desservie par les cimetières de la voie Aurélienne et de la voie de Porto.

Cette organisation, ajoute P. Allard, dura jusqu'à la mise des cimetières sous séquestre sous Valérien et fut rétablie par le pape Denis, après leur restitution à la fin du règne de Gallien [4] : elle reliait l'administration paroissiale de Rome à la propriété ecclésiastique, régularisait et consolidait celle-ci, constituait en quelque sorte, le cadre d'une Rome chrétienne. Des mesures aussi importantes, prises sous le règne des Philippes, n'avaient pu demeurer inconnues au gouvernement de Dèce, et auraient suffi à désigner Fabien à ses premiers coups [5].

Nous ignorons tout des circonstances de son martyre. Il exista une lettre circulaire du clergé de Rome faisant part aux Églises de la mort de son chef, cette pièce n'a pas été conservée. Il faut cependant se réjouir de posséder encore une lettre de saint Cyprien ainsi conçue :

« Cyprien, aux prêtres et aux diacres siégeant à Rome, salut. — Le bruit encore incertain de la mort de l'homme excellent, mon collègue, courait parmi nous, quand j'ai reçu la lettre que vous m'avez envoyée par le sous-diacre Crementius et dans laquelle vous me donnez tous les détails de sa fin glorieuse. Je me suis réjoui qu'une administration aussi intègre ait été noblement couronnée. Je vous félicite des témoignages dont vous honorez sa mémoire : la gloire en rejaillit sur vous, en même temps qu'elle nous encourage à la foi et à la vertu. Car autant est nuisible aux disciples la défaillance de leur chef, autant l'exemple donné à ses frères par l'évêque est utile et salutaire à l'affermissement de leur foi [6]. »

Saint Fabien fut transporté, le lendemain de son supplice, dans le cimetière de Calliste. C'est ce dont témoignent toutes les rédactions du *Liber pontificalis*, le martyrologe de Bède, le catalogue de Sixte III et le topographe d'Einsiedeln. Dans les *Depositiones martyrum*, qui est l'antique férial de l'Église romaine, nous lisons : *XIII kal. febr. Fabiani in Callisti, Sebastiani in catacumbas*, ce qui nous permet de compléter la notice imparfaite des manuscrits du martyrologe hiéronymien, par exemple le ms. de Berne, qui portent : *XII kl. febr. Romæ in cim. Fabiani epi. et Sebastiani.*

Fiorentini pense voir ici le mot *cœmeterium*, pris, par antonomase, pour le plus important de tous, le cimetière de Calliste, et on voit, en effet, dans les *Philosophumena* que le cimetière de Calliste s'appelait couramment « le cimetière ». Mais du rapprochement des divers manuscrits du martyrologe, il ressort que l'absence de la désignation est une lacune et qu'il faut rétablir dans le texte ces mots : *in cœmeterio Callisti Fabiani episcopi, et Sebastiani in catacumbas.*

Fabien fut enterré dans le cubicule où reposaient déjà plusieurs de ses prédécesseurs. Son épitaphe a été retrouvée brisée en quatre fragments et incomplète (fig. 4242), mais sans que rien d'essentiel y manque. Elle est gravée sur une plaque de marbre qui servit à fermer un simple *loculus*, par un lapicide peu expert dans l'art de la gravure. Les lettres sont grossièrement entaillées, elles ne sont pas toutes égales et leurs *apices* sont moins habilement exécutés que ceux de l'inscription funèbre d'Antéros. La ponctuation est aussi tout à fait différente. Peut-être l'explication de ces différences se trouverait-elle dans le fait qu'une fois adopté le type calligraphique de l'inscription d'Antéros confiée à un habile lapicide, on voulut que ses successeurs eussent tous leur *titulus* composé avec le même alphabet. Pour la pierre de Fabien, on s'adressa à un graveur assez malhabile qui se tira d'affaire comme il put. Ne serait-ce pas lui qui avait exécuté la pierre de Pontien, quelques années auparavant et qui a été retrouvée? On serait assez tenté de le croire. Ce lapicide semble avoir l'habitude de tracer une sorte de petit prolongement à plusieurs lettres, par exemple le T l'I et le Φ Ces deux épitaphes de Pontien et de Fabien offrent une particularité commune. Le nom et le titre épiscopal sont gravés avec fermeté ; à la suite on voit un monogramme légèrement tracé et identique qui rappelle le martyre. Sur ce point J.-B. De Rossi s'est trouvé contredit par les faits. L'inscription de Pontien trouvée en 1909 ne répond pas exactement à l'idée qu'il s'en était faite : « *scritta molto semplicemente in greco e in una sola riga Parmi leggerlo coi mei propri occhi :* ΠΟΝΤΙΑΝΟC ЄΠΙCΚΟΠΟC. *In oltre credo che Fabiano, dettando quel titolo in tanta quiete e dopo una traslazione tanto solenne, non abbia esitato a fare incidere intero disciolto da nessi il glorioso vocabolo* MAPTYP [7] ».

« Sur la pierre étroite et mince qui fermait le tombeau du pape Fabien, on lit à la suite de l'abréviation ЄΠΙ (σκόπος) le sigle MP, ou martyr. Il n'est pas gravé aussi profondément que les mots ΦABIANOC ЄΠΙ et l'a été certainement par une autre main, quelque temps après la *depositio*. Pour quelle raison n'écrivait-on pas immédiatement sur la tombe ce titre de martyr si glorieusement mérité? Peut-être voulut-on attendre la fin de la persécution de Dèce, dont Fabien avait été la première victime. Cependant le titre de martyr paraît avoir été inscrit tout de suite sur la pierre du pape Corneille (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2969, fig. 3315), mort pendant une persécution : on le trouve gravé non moins librement sur celle de saint Hyacinthe. En présence de ces exemples, le retard mis à l'inscription de ce titre sur le tombeau où fût déposé Fabien s'expliquerait difficilement par une raison de prudence; on est porté à lui attribuer une autre cause, purement

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 199. — [2] *Bull. di archeol. crist.*, 1886, p. 10. — [3] *Roma sotterranea*, t. III, p. 515-518. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 200. — [5] P. Allard, *Hist. des persécutions*, 1905, t. II, p. 298-299. — [6] S. Cyprien, *Epist.* III, *P. L.*, t. IV, col. 229. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 61, 80.

disciplinaire. Dans les premiers siècles, comme de nos jours, les honneurs du culte public ne pouvaient être décernés à un martyr que par un acte de l'autorité ecclésiastique. Saint Optat rapporte à ce sujet un trait remarquable : à Carthage, une matrone chrétienne, nommée Lucilla, encourut la censure de l'Église pour avoir baisé, en communiant, les reliques d'un prétendu martyr dont le titre n'avait pas été juridiquement reconnu : *nescio cujus hominis mortui, et si martyris, sed necdum vindicati* [1]. Dans les temps de persécution, comme à toute époque de combat, les imaginations s'échauffaient aisément, les cœurs brûlaient, la légende se formait vite et l'Église avait besoin d'une grande fermeté pour protéger contre une piété trop ardente la pureté de sa liturgie. Aussi n'inscrivait-elle dans ses canons, n'admettait-elle à la commémoration liturgique que les martyrs reconnus tels par une solennelle *vindicatio*. et probablement le titre de martyr ne pouvait être gravé sur leur tombeau avant cet acte juridique. La *vindicatio* de saint Fabien fut sans doute retardée par la longue vacance du siège pontifical, demeuré sans titulaire pendant les dix-huit mois qui s'écoulèrent entre la mort de ce pape et l'élection de saint Corneille [2]. »

Cette thèse très ingénieuse et très séduisante appelle quelques observations. La découverte de l'épitaphe du pape Pontien en 1909 contredit nettement la prévision de J.-B. De Rossi : bien que les restes du martyr aient séjourné plusieurs années probablement en Sardaigne avant d'être rapportés à Rome par son successeur Fabien et déposés par ses soins dans la crypte papale, l'épitaphe ne reçut alors que les mots ΠΟΝΤΙΑ-ΝΟC ЄΠΙCK; ainsi la *vindicatio* — si *vindicatio* il y a — n'était pas faite et il fallut attendre encore pour ajouter le sigle MTP, d'une main plus légère, afin de ne pas fendre la pierre lorsque celle-ci fermait déjà le *loculus*. Ce sont, on le voit, des conditions absolument identiques à ce que nous constatons pour Fabien; de plus le sigle est identique sur les deux épitaphes : MTP.

Si c'est la vacance du siège qui a retardé la mention pour Fabien, il n'en fut pas de même pour Pontien, au sujet duquel on avait eu tout le temps nécessaire pour discuter ses titres au vocable de martyr. Il faut le reconnaître, il ne subsiste rien de l'explication suggérée par Rossi et de l'addition opérée par les ordres et sous le pontificat de Corneille; ce qui ressort de là, c'est que, en l'an 250, l'usage n'existait pas encore à Rome de mettre le mot martyr ou le sigle correspondant à ce mot sur les tombes. Cependant nous avons vu déjà sur l'épitaphe de Corneille lui-même ce mot écrit en entier ; or Corneille mourut en Centumcellæ en 253 et son corps semble avoir été rapporté à Rome vers la fin du IIIe siècle ou même plus tôt; peut-être sous son second successeur Étienne (254-257). Mais Rossi s'est encore abusé en croyant que le mot martyr avait été gravé sur l'épitaphe de Corneille au moment où elle fut mise en place sur le *loculus*. Un examen plus attentif de la pierre montre qu'elle ne contenait d'abord que ces mots :

CORNELIVS
EP

Pour cela le graveur avait tiré un trait qui s'arrête à la lettre S. De plus, la symétrie voulait que ce nom fût au milieu de la dalle, et il y est en effet ; or cette symétrie n'existait plus dès l'instant qu'on ajoutait le mot MARTYR. Enfin ce dernier mot s'efforce de continuer les caractères du nom, mais sans y réussir tout à fait, et le lapicide peu habile n'a pas même su ou voulu tracer la ligne qui guide sa main dans l'exact prolongement de la ligne du mot Cornelius.

Le titre de martyr n'était donc pas en usage pour les tombes romaines sous le pontificat de Fabien, qui ne l'a pas fait tracer sur l'épitaphe de Pontien. C'est plus tard, à une époque que nous discuterons, que ces sigles ont été ajoutés et peut-être en même temps sur les tombes de Pontien, de Fabien, de Corneille ; on ne peut rien dire pour celles d'Antéros, de Lucius, d'Eutychien et d'Urbain, vu l'état fragmentaire des inscriptions.

Voir Felicissimus et Agapitus.

H. Leclercq.

FABRETTI. Raphaël Fabretti naquit à Urbin, en Ombrie, l'an 1619. Il fut docteur en droit de la faculté de sa ville natale à l'âge de dix-huit ans; ensuite il rejoignit à Rome son frère Étienne et s'inscrivit au barreau, où il se fit remarquer de bonne heure. Sur ces entrefaites, le cardinal Imperiali l'envoya négocier quelques affaires en Espagne; le succès qu'il obtint fut récompensé par la charge de procureur fiscal de la nonciature d'Espagne. Il fut ensuite auditeur général de la nonciature et, après un séjour de treize années, il retourna à Rome avec le cardinal Carlo Bonelli qui le traitait en ami.

De retour à Rome, Fabretti fut pourvu de la charge de juge des appellations du Capitole, puis il devint auditeur de la légation d'Urbin, où il demeura trois ans et s'employa aux affaires de sa charge en même temps qu'au rétablissement de ses affaires privées, qu'une si longue absence avait fort compromises. Son goût pour les lettres et les antiquités lui faisait désirer vivement le séjour de Rome, aussi il accepta avec plaisir l'invitation du cardinal-vicaire Carpegna qui lui commit le soin de dresser les brefs apostoliques et de l'assister à l'examen des candidats aux ordinations. Il lui donna, de plus, l'inspection des reliques à Rome et dans les environs, ce qui lui valut maintes découvertes dont le détail semble assez étranger aux usages de la piété chrétienne. Son bidet le menait un peu à sa fantaisie et passait pour aussi amateur d'antiques que le digne homme qui le montait; de temps en temps l'animal devinait le voisinage d'une ruine par la belle couleur verte d'une touffe d'herbe, il s'arrêtait et Fabretti mettait pied à terre, furetant, copiant et collectionnant avec joie.

La carrière bureaucratique se déroulait majestueuse et vide. Fabretti était devenu secrétaire des Mémoriaux, chanoine de Saint-Laurent *in Damaso*, puis chanoine du Vatican. La mort d'Alexandre VIII rendit l'antiquaire à ses volumes et à ses moellons; ce ne fut qu'un répit, Innocent XII le nomma préfet des archives du château Saint-Ange. Il vécut ainsi jusqu'au 7 janvier de l'année 1700.

L'œuvre archéologique de Fabretti est estimable. Ses ouvrages gardent quelque utilité. Il faut nommer :

1° *De aquis et aquæductibus veteris Romæ dissertationes tres*, in-4°, Romæ, 1680; réimprimé dans le t. IV des *Antiquitates romanæ* de Gronovius.

2° *De columna Trajana syntagma. Accesserunt explicatio veteris tabellæ anaglyphæ Homeri Iliadem atque ex Stesichoro, Archino et Lesche Illi excidium continentis et emissarii locus Fucini descriptio*, in-fol., Romæ, 1683.

3° Cette dissertation fut l'objet d'une *Responsio ad Cavillationes R. Fabretti*, in-8°, Lugduni Batavorum par Jacques Gronovius à qui Fabretti répliqua *Jæsithei ad Gronovium Apologema, in ejusque Titivilitia, sive de Tito-Livio somnia animadversiones*, in-4°, Neapoli, 1686. Les deux auteurs font assaut de science, de personnalités blessantes et de mauvais goût.

4° *Dissertazione in cui si emendano alcuni errori seguiti nella descrizione del Lazio antico fatta da P. Ata-*

[1] S. Optat de Milève, *De schismate donatistarum*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XI, col. 916. — [2] P. Allard, *Rome souterraine*, p. 206-207; *Hist. des persécutions*, t. II, p. 300-302; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 59-61.

nasio Kircher, dans *Dissertazioni dell' Accademia etrusca di Cortona*, t. III, p. 221.

5° *Dissertatio de ætate codicis biblici, qui apud monachos S. Callixti Romæ asservatur*, mentionnée par Ciampini, *Vet. monim.*, t. I, p. 135.

6° *De lege regia ad Janum Vinc. Gravinam epistola.*

7° *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio et additamentum*, in-fol., Roma, 1699. Cet ouvrage est un de ceux qui ont le plus efficacement contribué à fonder la science de l'épigraphie chrétienne. Le P. Niceron nous dit que Fabretti prenait des estampages : « Il nettoyait la surface de la pierre sans toucher aux endroits dans lesquels les lettres avaient été creusées. Ensuite il mettait dessus un carton bien mouillé et le pressait avec une éponge ou un rouleau entouré d'un linge; ce qui faisait entrer le carton dans le creux des lettres pour en prendre la poussière qui s'y attachait, et dont la trace faisait connaître les lettres qu'on y avait autrefois gravées. » J.-B. De Rossi a apprécié l'œuvre de Fabretti en ces termes : *Fabretti peritiam et diligentiam nemo unus ignorat : dolendum tamen est ejus schedas periisse; nam typorum, quibus usus ille est, inopia effecit, ut multa aut quiverit ad lapidum fidem exprimere. In locis quoque indicandis sedulum eum constat fuisse ; semel tamen falsum locum adscripsisse clare deprehendi.*

Il y eut un deuxième tirage de ce volume en 1702, avec un nouveau titre et une préface.

8° *Lettre à M. l'abbé Nicaise*, dans le *Journal des savans*, 17 décembre 1691.

H. Leclercq.

FABRICA. Entre Constantine et Tébessa on a trouvé ce fragment [1] :

ad ABR CATHOLICA
RV ECLESIA
RAM.

Ad fabricam catholicarum ecclesiar[u]m.

Il est probable, comme nous l'avons dit déjà (voir Catholique) que cette inscription se rapporte à l'époque où les donatistes et les catholiques se disputaient la possession des églises construites depuis la paix accordée par Constantin. C'était une façon d'affirmer son droit. En 330, Constantin écrit aux évêques de Numidie : *Comperi hæreticos sive schismaticos eam basilicam ecclesiæ catholicæ, quam in Constantina civitate jusseram fabricari, solita improbitate invadendam putasse;* et dans une autre lettre : *Ad rationalem competentes dedi ut domum bonorum nostrorum transgredi faciat ad dominium ecclesiæ catholicæ... in quo loco sumptu fiscali basilicam erigi præcepi : ad consularem quoque scribi mandavi Numidiæ, ut ipse in ejusdem ecclesiæ fabricatione in omnibus sanctimoniam vestram juvaret* [2].

Gaetano Marini avait transcrit dans ses notes cette inscription trouvée à Gubbio : *Eugubii tabula reperta anno 1785, in effossionibus nescio cujus ædiculæ in paræcia S. Johannis Baptistæ* [3].

AELIANVS ARCEDIACO
NVS AD FABRICAM *Basil*
ICAE SANCTOR*um*
apos TOLORVN···

Baluze faisait remarquer que *basilica* et *fabrica* avaient fini par être synonymes et employés l'un pour l'autre; ici on les distingue encore et *fabrica* conserve son sens de construction matérielle qu'il a garde longtemps.

H. Leclercq.

FACTEURS. Nous avons parlé des courriers (voir ce mot) chargés à la correspondance officielle, il convient de faire une place à la catégorie des facteurs postaux.

Sur un tombeau de la via Pinciana se lisait cette épitaphe païenne [4] :

N·FRESIDIVS·SABBIO
SIBI·ET·LIBERTIS·LIBERTABVS
POSTERISQVE·EORVM

Au IVe siècle probablement cette plaque se trouva à la convenance d'un chrétien, qui la retourna et fit graver au revers une nouvelle épitaphe qui fut trouvée dans le cimetière à ciel ouvert, voisin de la basilique de Saint-Valentin, au premier millé de la voie Flaminienne :

HIC POSITVS EST MAXIMVS QVI ☧
VIXIT ANNVS PM LXX PRAEPOSITVS
DE VIA FLABINIA
LOC FILICESSIMES

Formule et paléographie de cette deuxième inscription nous reportent vers la limite où se rencontrent le IVe et le Ve siècle. Dans ce même cimetière de Saint-Valentin, une épitaphe de l'année 431 commence de même que celle de Maxime, par la formule : *hic positus est* [5]. L'idiotisme *Flabinia* pour *Flaminia* n'est pas non plus sans analogies [6]; sur une inscription d'Ostie on lit *communere* pour *comburere* [7].

Le défunt Maximus est qualifié *præpositus* sans aucune spécification de l'objet sur lequel il exerçait son autorité; la mention *de via Flaminia* veut dire qu'il exerçait la surveillance sur le service postal de cette voie. Il n'est pas question ici d'une fonction ecclésiastique, d'une surveillance sur les cimetières de la voie Flaminienne. Les administrateurs et surveillants des cimetières romains de la fin du IVe siècle étaient ou bien des *fossores* (voir Fossoyeurs), qui faisaient le négoce des tombes; en fait, on ne les rencontre guère avant le Ve siècle; quant à ceux qui exerçaient la surveillance sur les basiliques et leurs annexes, ils portaient un titre sans ambiguïté : *præpositus basilicæ S. Petri, S. Pauli, S. Laurenti*, de sorte que, si Maximus avait exercé son autorité à Saint-Valentin, nous lirions *præpositus basilicæ S. Valentini*. Il est absolument sans exemple dans les documents anciens qu'une basilique et le cimetière qui dépendait d'elle fussent désignés sous le nom de la voie sur laquelle ils étaient situés. De plus, l'épitaphe de Maximus parait être antérieure d'un siècle environ à l'époque où nous rencontrons les premiers *præpositi* ecclésiastiques. Par contre, dès le IVe siècle on rencontre des *præpositi* dans l'administration civile.

La dernière mention des *curatores viarum* se lit sur une inscription d'Atella, élevée après 315, mais se rapportant au début de la carrière de C. Celius Censorinus, par conséquent à l'époque de Dioclétien et Maximien [8]. La suppression des *curatores viarum* fut une des nombreuses réformes qui signalèrent la transformation administrative accomplie sous Dioclétien. Les

[1] *Recueil de la Société de Constantine*, t. XI, p. 219, n. 22-24 De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 21; *Corp. inscr. lat.*, ad n. 2311, p. 951. — [2] *Concilia*, édit. Coleti, t. I, col. 1473. — [3] Marini, *Inscriptiones christianæ*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, p. 104, n. 2. — [4] De Rossi, *Del prepositus de via flaminia*, dans *Bullettino della commissione archeologica communale*, 1888, t. XVI, p. 257-263. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 290, n. 669. — [6] Schuchardt, *Der Vokalismus des Vulgarlateins*, t. I, p. 182; t. III, p. 92-94. — [7] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XVI, n. 850. — [8] *Corpus inscriptionum latinarum.*, t. X, n. 3732.

préfets du prétoire qui, dès avant Dioclétien et Constantin, avaient dans leurs attributions le *cursus publicus* [1], les *præfecti vehiculorum*, et les *mancipes* de chaque station postale étaient leurs subordonnés. Ces *curatores viarum* appartenaient à l'ordre sénatorial, prétorial ou consulaire. Dans la transformation administrative accomplie sous Dioclétien et achevée sous Constantin les anciens titres furent changés en *præposituræ*. En 326, pour la dernière fois, semble-t-il, on rencontre les *præfecti vehiculorum* [2] qui font place aux *præpositi cursus publici*, que mentionnent les lois du IVe et du Ve siècle et que Symmaque appelle *præpositi cursuales* [3], notre Maximus est l'un d'entre eux, ayant dans son ressort la *via Flaminia*, dont il dirigeait le service postal, en sorte qu'il avait sous ses ordres les agents chargés de la distribution.

Les *præpositi* avaient un rang dans l'armée. Une loi de l'année 412 dit que : *cursus publici præpositos scire præcipimus, si sibi et* militiæ *suæ consuluni, nihil eos contra velerem disciplinam debere præsumere* [4]. Dans la tombe de Maximus on a trouvé une fibule et un encolpium en or.

H. Leclercq.

FAILLIS. — I. Avant la persécution de Dèce. II. Persécution de Dèce. III. Cyprien de Carthage et le collège presbytéral romain. IV. Les libellatiques de Carthage. V. Intervention des confesseurs. VI. Conflit entre Cyprien et les faillis. VII. Le traité *De lapsis*. VIII. La lettre à Antonianus. IX. Lettre à trois évêques. X. Réconciliation d'urgence. XI. En Égypte.

I. Avant la persécution de Dèce. — Au cours des persécutions, l'épreuve dépassa souvent la capacité de résistance de ceux qui y étaient soumis; des apostasies retentisssantes ou discrètes en résultèrent, ceux qui eurent le malheur de déchoir ainsi furent désignés sous le nom de faillis (*lapsi*). Ces défaillances se rencontrent dès l'origine de l'Église. Jésus avait fait à ses disciples un devoir rigoureux de la confession de son nom [5], mais la menace des supplices ou l'acte de la torture venait à bout des courages moins héroïques. Dans l'épître aux Hébreux, dans la Ire épître de Pierre et dans l'Apocalypse, nous lisons des exhortations d'une extrême vivacité adressées aux fidèles pour les engager à confesser leur foi [6]. Sous le règne de Domitien nous savons que la persécution fit des apostats ; la lettre de Pline nous dit que : *alii ab indice nominati esse se christianos dixerunt, et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desiisse : quidam ante triennium, non nemo etiam ante viginti* [7]. Il en fut de même sous Trajan et le même document nous apprend que le proconsul de Bithynie fit relâcher ceux qui renièrent leur foi. Le *Pasteur* d'Hermas, qui nous reporte au même temps, nous apprend que plusieurs fidèles, mis en demeure de renier leur foi ou de périr, n'eurent pas ce courage [8]. Plusieurs n'allèrent pas au delà de l'apostasie [9], d'autres y ajoutèrent le blasphème, maudirent et dénoncèrent leurs frères [10]. Dans leur belle sincérité, les pièces antiques, moins soucieuses de miracles que de vérité, mentionnent, lorsque le cas se rencontre, les apostasies. Le *Martyrium Polycarpi* rappelle un chrétien de Phrygie, nommé Quintus, qui, présumant trop de son courage, se présenta lui-même au tribunal, puis, à la vue des bêtes féroces, consentit à sacrifier [11]. La *Lettre de l'Église de Lyon-Vienne*, en l'an 177, rappelle que dix chrétiens renièrent leur foi par peur des tourments [12]. Les traités de Tertullien intitulés *De corona militis* et *De fuga in persecutione* se rapportent à la persécution de Septime-Sévère et font allusion à des apostasies. L'*Exhortatio ad martyrium* d'Origène fait pressentir le fléchissement qui se produira pendant la persécution de Dèce; il se trouve déjà des fidèles qui estiment que le sacrifice est chose indifférente. Il est évident que l'on approche d'une crise.

L'Église romaine semble l'avoir pressenti. Vers le milieu du IIe siècle, Hermas, frère de Pie Ier, qui occupe alors le siège de Rome, promet le pardon à tous les pécheurs qui éprouveront la douleur de leurs péchés [13]; mais il faut qu'ils se hâtent, car la pénitence ne sera accordée que pour les péchés passés; une fois le jour du pardon écoulé, tout deviendra stérile [14]. Les apostats — il en existe donc alors — feront sagement de profiter de l'occasion qui s'offre à eux [15], mais quels sont-ils? Selon Hermas, ceux qui ont blasphémé Dieu et trahi leurs frères sont « perdus pour toujours [16], » et il les rejette en disant « pour eux plus de pénitence, mais la mort [17]». Toutefois, il n'en sera ainsi que s'ils refusent d'entendre l'appel suprême qui leur est adressé [18]. Le crime d'apostasie même alors n'aurait pas été sans espoir de pardon. Hermas distingue deux opérations : la conversion : μετάνοια , et la guérison [19], ἴασις [20].

Un peu plus tard, en 177, les apostats de Lyon sont reconciliés; mais il est difficile de fixer la part qui revient à leurs compagnons moins pusillanimes dans cette réconciliation. Quoique apostats, les faillis n'avaient pas été mis en liberté, ils demeuraient sous le regard de leurs frères, honteux de ce voisinage qui leur était un perpétuel sujet de remords: enfin, ils sollicitèrent et obtinrent leur pardon, mais il semble que les confesseurs n'ont eu en cela d'autre rôle que celui de l'intercession auprès des chefs de la communauté, emprisonnés eux aussi. « Avec l'aide des vivants (mais c'est sans doute l'aide des exhortations), les membres morts de l'Église se ranimèrent peu à peu; et l'Église cette vierge mère conçut encore une fois dans son sein les avortons qu'on en avait arrachés [21]. » (Voir *Dictionn.*, t. v, au mot Église).

Encore un quart de siècle environ, et Tertullien nous apprend qu'il existe alors trois crimes exclus du pardon accordé par l'Église : l'apostasie, le meurtre et la fornication au sens de l'adultère [22]; ce sont des péchés réservés à Dieu : *de venia Deo reservamus* [23]. Le coupable devra faire l'aveu et subir la pénitence, mais l'Église laissera le pardon à Dieu lui-même. *Si pacem hic non metit, apud Dominum seminat : nec amittit sed fructum præparat.* Était-ce là une discipline généralement reçue au début du IIIe siècle? On en peut douter [24].

Enfin Origène reconnait aux martyrs le droit de pardonner les trois péchés en question. Nous verrons,

[1] Hudemann, *Römische Postwesen*, p. 62-63. — [2] *Code Theodosien*, l. VIII, tit. v, lex 4. — [3] Symmaque, *Epistol.*, l. II, n. 46. — [4] *Code Théodosien*, l. VI, tit. XXIX, lex 9. — [5] Matth., x, 33; XXIV, 29; Luc., IX, 26; XII, 9. — [6] Hebr., XII, 17; I Petr. III, 14-18; Apoc., II-III. — [7] Pline., *Epist.*, l. X, n. 97. — [8] Hermas, *Pastor*, Similitudo VIII, VI, 4. — [9] *Ibid.*, Visio III, 6, 5. — [10] *Ibid.*, Visio II, 2, 2; Similitudo IX, XXI, 4; XIX, 3. — [11] *Martyrium Polycarpi*, c. IV, édit. von Gebhardt, p. 139. — [12] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 428. — [13] Hermas, *Pastor*, Visio I-II. — [14] *Ibid.*, Visio II, 2-4. — [15] *Ibid.*, Visio II, 2-8. — [16] *Ibid.*, Similitudo VIII, VI, 4. — [17] *Ibid.*, Similitudo IX, XIX, 1. — [18] *Ibid.*, Similitudo VIII, VI, 4. — [19] *Ibid.*, Visio II, II, 5; III, VII, 5; IV, I, 3; V, 7; Mandatum II, 7. — [20] *Ibid.*, Mandatum IV, I, 11; XII, VI, 2; Similitudo V, VII, 3-4; VIII, I, 3. — [21] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 428. — [22] Tertullien, *De pudicitia*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 996 : *Sunt graviora et exitiosa quæ veniam non capiunt : homicidium, idololatria... utique et mœchia et fornicatio.* — [23] *De pudicitia*, c. XIX. — [24] Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire*, in-8°, Poitiers, 19 3, p. 88-113; L. Chabalier, *Les lapsi dans l'Église d'Afrique au temps de saint Cyprien*, in-8°, Lyon, 1904. Nous évitons ici de prendre parti dans la question de la Pénitence (voir ce mot).

en effet, que les confesseurs échappés au supplice ne se firent pas scrupule d'intervenir sur un terrain qui leur était assez étranger ; ils n'y apportaient que plus d'assurance. Malheureusement les textes de Tertullien et d'Origène sont tirés d'écrits où la préoccupation oratoire, les habitudes littéraires se font trop constamment sentir pour qu'on puisse les traiter avec l'exacte rigueur qu'on accorderait à des textes juridiques.

II. Persécution de Dèce. — Une grande transformation s'était produite dans l'Église depuis qu'aux persécutions avait succédé une paix si prolongée qu'on pouvait la croire définitive. Depuis l'an 211 jusqu'à l'an 249, un régime de tolérance s'était établi, à peine troublé par la persécution locale et brève de Maximin. L'apparente sécurité ou du moins la non-suspicion qu'offrait le christianisme décida beaucoup de conversions, mais la qualité fut bien loin d'égaler la quantité. Ce n'étaient pas seulement les fidèles qui avaient déchu de la ferveur primitive, le clergé s'était abandonné, avait ouvert ses rangs à des membres sinon indignes, du moins, peu dignes par leur vie et par leurs tendances d'appartenir à une élite. « Plusieurs évêques, écrit saint Cyprien, méprisaient le ministère des choses saintes pour se mêler aux affaires du monde; abandonnant la charge de leurs diocèses, ils allaient de province en province ; ils n'assistaient pas les pauvres de leurs Églises; ils voulaient toujours avoir en réserve de grandes sommes d'argent; ils ravissaient des terres et des héritages par des fraudes et des tromperies et augmentaient leurs revenus en pratiquant l'usure à outrance. Les prêtres et les ministres étaient sans pitié, négligeaient les œuvres de miséricorde, menaient une vie indisciplinée [1]. » La tiédeur avait pénétré parmi les vierges. On les voyait s'abandonner à des recherches de coquetterie, assister aux banquets de noce et se montrer dans les bains publics; enfin il s'en trouvait parmi elles qui entretenaient avec des clercs un commerce dont l'intimité autorisait tous les soupçons[2]. De pareils exemples ne pouvaient pas ne pas porter des fruits; les fidèles qui n'en portaient guère que le nom se livraient à l'agiotage, au luxe, se permettaient le parjure et bien d'autres choses répréhensibles.

Quoique saint Cyprien, à qui nous devons ces indications, ait pu se permettre de généraliser peut-être trop, il n'est pas douteux que la situation morale de l'Église d'Afrique vers le milieu du IIIe siècle était déplorable. Les chrétiens se livraient sans se cacher à des pratiques idolâtriques [3], comme si ces usages n'entraînaient aucune pénalité pour eux. Ceci ne les rendait pas plus sympathiques aux païens, qui, en toute occasion, leur témoignaient la haine la plus invétérée. Des émeutes populaires éclataient à Carthage ou ailleurs, mais on sait assez que ces mouvements sont d'ordinaire localisés à un quartier, quelquefois à une rue et qu'il n'en faut pas conclure à un état général de violence.

Dèce, en arrivant à l'empire n'était pas homme à admettre le désordre et l'indiscipline de quelque côté qu'ils vinssent (voir *Dictionn.*, t. IV , au mot Dèce). Autoritaire et administrateur, il organisa la persécution à la manière d'une institution d'État et nous avons montré, à propos des certificats d'apostasie, comment il procéda et le succès qu'il obtint. Du moins, pensa-t-il n'avoir rien négligé pour s'assurer du succès. Ce que Dèce recueillit, ce fut un nombre considérable d'apostasies et, en cela, il atteignait son but, qui n'était pas de faire des martyrs. Il y eut donc des fidèles qui renoncèrent à la foi chrétienne par la peur des tortures, il y en eut qui, sans aller jusqu'à l'apostasie formelle, s'en assurèrent le bénéfice en se procurant un certificat d'apostasie. Ceux-ci, évidemment, admettaient avec leur croyance des accommodements, mais du moins n'y renonçaient-ils pas. Le péril passé, ceux-ci étaient prêts à solliciter la réintégration dans l'Église et le retour à la foi qu'ils ne s'étaient pas senti la force de confesser.

III. Cyprien de Carthage et le collège romain. — Il résulta de ceci une perturbation profonde dont l'Église d'Afrique fut plus que toutes les autres troublée. Grâce aux écrits de saint Cyprien, évêque de Carthage, témoin et acteur des faits qu'il raconte, nous pouvons suivre cette crise douloureuse. La persécution avait passé comme un cyclone qui déracine, qui entraîne, qui emporte tout ce qui tente de lui résister; elle avait fait plus de ravages encore, car les fidèles, si peu dignes de ce nom, n'attendirent pas les menaces, ils les prévinrent. La difficulté ne consistait pas, pour les magistrats, à arracher une apostasie, mais à faire prendre patience à chacun jusqu'à ce que son tour fut venu d'apostasier. L'administration renonça aux longues flâneries dans la paix des bureaux, scribes de tout rang s'appliquaient à transcrire des *libelli;* aucun ne nous est malheureusement parvenu en langue latine. Le clergé lui-même donna son contingent d'apostats, cependant beaucoup de prêtres et de diacres parvinrent à se dérober, des fidèles prirent la fuite.

L'évêque Cyprien fut de ce nombre. Son élection, qui datait d'une année à peine, le plaçait dans des conditions particulièrement difficiles. Ses conseillers et lui-même jugèrent qu'il serait immanquablement arrêté et, alors, son supplice ne tarderait guère; or, il importait beaucoup plus en ce moment à l'Église de Carthage de conserver un chef, capable et digne de marcher à sa tête, que de compter un glorieux martyr de plus. Cyprien put sortir de la ville, gagner une retraite sûre et, de là, gouverner son Église par l'intermédiaire du corps presbytéral demeuré à Carthage. Cependant, parmi ceux qui avaient su trouver quelque combinaison pour n'avoir pas à souffrir d'une persécution qui n'épargnait personne, il se trouva des chrétiens et des prêtres qui regrettèrent hautement, pour la beauté du geste, que Cyprien se fût dérobé au martyre. A Rome, les prêtres qui, depuis le supplice du pape Fabien, administraient cette Église, crurent pouvoir se permettre d'assez vives critiques sur la détermination prise par Cyprien et apprécier sans bienveillance la sécurité relative dont il jouissait. Ce clergé romain se permit d'envoyer par un sous-diacre deux lettres destinées, l'une à Cyprien l'autre au clergé de Carthage. Cette dernière ne portait ni suscription ni signature, mais l'artifice était tout de même un peu puéril et ne rendait que plus évidente l'intention blessante de ceux qui l'avaient écrite. Soit sottise, soit pour une toute autre raison, le sous-diacre remit les deux lettres à Cyprien, qui put lire avec stupéfaction qu'on s'adressait à son Église comme si lui-même avait cessé d'exister. Avec une onction toute romaine, le collège presbytéral de Rome déplorait la décision prise par l'évêque de Carthage; il ne manquait sans doute pas de bonnes raisons, mais eux ne les apercevaient pas et ne voulaient que se rappeler la parabole du bon Pasteur (le pape Fabien) qui donne sa vie pour le salut de ses brebis, tandis que le mercenaire (ceci à l'adresse de Cyprien) prend la fuite à la vue du loup. Sans doute Cyprien était un personnage insigne, *persona insignis*, mais à Rome même les apostats n'avaient compté qu'un trop grand nombre de ces *insignes personæ*. L'Église de Rome avait l'exceptionnelle fortune de posséder un clergé incomparable, exemplaire, dont le zèle ignorait les ménagements de la crainte et les enseignements de la civilité. Néan-

[1] S. Cyprien, *De lapsis*, c. VI. — [2] S. Cyprien, *De habitu virginum*. — [3] P. Monceaux, *Saint Cyprien et son temps*, 1902, p. 18-20.

moins c'était au clergé de Carthage de prendre modèle sur des confrères aussi parfaits. Tout cela était dit de la manière la plus blessante qu'il fût possible d'imaginer.

Cyprien était un chrétien intelligent et instruit, humble et patient, mais il ne badinait pas avec son honneur. Il répondit à l'annonce directement faite du martyre de son collègue Fabien ; quant à la deuxième lettre, il traita les auteurs avec un dédain superbe : « J'ai lu, leur écrivit-il, une lettre sans adresse ni signature. L'écriture, le contenu, le papier lui-même m'ont un peu étonné. Peut-être y a-t-on retranché ou changé quelque chose. Je vous la retourne. » La leçon fut comprise. Le clergé de Rome cassa aux gages son rédacteur fielleux et chargea Novatien de correspondre avec Cyprien.

Celui-ci, avec une méritoire mansuétude, avait consenti à éclairer ceux qui le traitaient de si impertinente façon. Il avait pris la peine de leur envoyer une collection de treize lettres écrites par lui aux prêtres, aux diacres, aux confesseurs et à diverses personnes de son Église. Les dernières de ces lettres faisaient entrevoir les débuts d'une situation délicate créée à Carthage par l'alliance imprévue et, à tout le moins, originale, des confesseurs et des apostats. Les prêtres de Rome en étaient-ils instruits, on en peut douter. Avec une louable ardeur ils souhaitaient voir affermir les fidèles et relever les apostats, exhorter ceux-ci à la pénitence et leur faire espérer le pardon de Celui qui, seul, peut l'accorder. Quoi de plus aisé que d'aller réparer la faute commise et le scandale donné, par une confession spontanée devant les magistrats et si la maladie les en empêche, alors qu'on aie égard à leur repentir et qu'on leur accorde la communion.

IV. Les libellatiques de Carthage. — Il s'agissait bien de cela. Tandis qu'à Rome on imaginait, sur de faux rapports, des pénitents contrits et des cœurs héroïques, à Carthage on avait le spectacle d'orgueilleux intraitables aucunement disposés au martyre par persuasion. Bien plus, à ces apostats rétifs dont une discipline rigoureuse pouvait seule venir à bout, se joignaient des confesseurs infatués de la belle prouesse d'une confession publique et d'un supplice arrêté avant l'issue tragique. Ces confesseurs n'étaient pas moins embarrassants que les apostats, leurs bons amis; ils l'étaient d'autant plus que c'étaient pour la plupart des gens peu ou point éduqués et, par conséquent, malaisés à convaincre par des raisons bien déduites. Dans le nombre, se trouvaient des confesseurs qui avaient bravé la torture plutôt par fanfaronnade que par conviction. Ils envisageaient les avantages qui entouraient un martyr, les honneurs qu'on lui décernait, les hommages qui allaient à sa famille, ils avaient risqué la partie, la mort n'avait pas voulu d'eux et c'était à eux-mêmes, plus ou moins éclopés, mais survivants, qu'allaient s'adresser pendant de longs jours hommages et honneurs et prévenances, qui, pour être d'ordre plus matériel, n'en étaient pas moins appréciés.

Tout ceci leur tournait la tête. Avec beaucoup de naïveté et quelque peu d'ambition, ces confesseurs s'attribuaient une place dans la hiérarchie et c'était, naturellement, la première. Ceci leur était d'autant plus facile qu'elle était vacante par la fuite de l'évêque. Si les prêtres de Rome attribuaient cette détermination aux motifs les moins avouables, on pense bien que les confesseurs de Carthage ne se faisaient pas faute pour en penser et en dire tout autant, puisqu'il leur eût été difficile d'en dire plus. Non seulement Cyprien ne pouvait pas remettre les hommes à leur rang et les choses à leur place, mais il ne pouvait pas se montrer, il ne pouvait qu'écrire et, parmi son troupeau, il ne manquait pas de fidèles qui avaient esquivé la comparution, d'autres qui avaient esquivé la torture, d'autres enfin qui avaient apostasié de façon plus ou moins complète, plus ou moins avérée, et qui se montraient disposés à juger sévèrement l'évêque fugitif. Les apostats ou faillis, *lapsi*, ne se flattaient pas d'un accueil très cordial de la part d'un évêque qu'ils savaient rigoureux, ils attendaient des conditions plus avantageuses d'un groupe de confesseurs infatués et accessibles à la flatterie. Ces apostats, ces faillis, maintenant que l'épreuve ne semblait plus devoir se représenter, affectaient un violent désir de reprendre leur place dans l'Église, mais ils prétendaient y être reçus avec les conditions les plus douces. Leur cas était cependant clair et ne se prêtait pas à l'indulgence. Le péché d'apostasie imposait la pénitence perpétuelle.

Les coupables ne l'ignoraient pas, mais ils entendaient exploiter la situation pour faire fléchir la discipline. Le nombre des faillis était si considérable qu'à vouloir leur appliquer le pénitentiel établi on risquait de réduire les communautés à un troupeau si restreint que le prestige de l'Église en serait atteint. C'était sur l'atténuation inévitable que les faillis comptaient pour faire une rentrée d'où l'humiliation serait à peu près exclue. Saint Cyprien estimait que des résolutions si graves ne devaient pas être précipitées et qu'elles ne pouvaient être prises qu'après le retour à l'état normal. Alors seulement on pourrait apprécier les cas, établir une règle et veiller à son application. Il importait aussi qu'une décision si grave fût prise d'un accord unanime entre les Églises; l'impatience des faillis à se faire réintégrer était louable, elle devait se tempérer de patience et de soumission jusqu'à ce que la paix fût rendue à l'Église.

V. Intervention des confesseurs. — Ceux-ci n'étaient pas les plus coupables. Les confesseurs les excitaient d'une part et, d'autre part, des prêtres les encourageaient, ils faisaient plus : oublieux de leur devoir, ils réconciliaient les apostats sans aucune pénitence, sans imposition des mains de l'évêque et du clergé et les admettaient à la communion. L'évêque n'était compté pour rien. Les confesseurs, voyant les prêtres marcher sur leurs brisées, renchérirent d'indulgence et procédèrent à des réconciliations en masse par le moyen de billets de communion collectifs et rédigés impérativement : *Communicet ille cum suis.* Un certain Lucien, confesseur, qui se disait mandataire du martyr Paul, déjà exécuté, distribuait des billets de communion par poignées. Ils recommandaient aux bénéficiaires de se rendre devant l'évêque, mais ce n'était là qu'une formalité, car la recommandation était impérative. Lucien opérait en outre au nom d'un jeune martyr encore vivant, nommé Aurélius, et notifiait à l'évêque Cyprien, et par lui à tout l'épiscopat, la mesure prise. Voici son billet, il mérite d'être transcrit.

Universi confessores Cypriano Papati S. Scias nos universos quibus ad te ratio constiterit quid post commissum egerint dedisse pacem, et hanc formam per te et aliis episcopis innolescere volumus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere. Præsente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit.

C'était une absolution générale sur toutes les apostasies d'Afrique et Cyprien n'avait qu'à se soumettre. Il ne se soumettait pas et discutait pour gagner du temps. La doctrine de l'Évangile et l'exemple des anciens martyrs s'opposaient aux réconciliations en masse, il fallait procéder à une enquête pour chaque cas particulier. Non seulement l'autorité épiscopale se trouvait mise en péril, mais encore le salut des faillis, à qui pareille réintégration ne pouvait servir de rien. Sans pénitence il n'est pas de pardon possible. il n'est pas au pouvoir des confesseurs de dispenser de cette pénitence. Ce n'est pas qu'il veuille décourager ni désespérer personne ; il sait que la miséricorde

est faite pour le pécheur, mais la miséricorde s'exerce par le ministère régulier de l'épiscopat. Si celui-ci possède le jugement des fautes d'une gravité relative, à plus forte raison, les péchés d'une gravité exceptionnelle relèvent de son tribunal.

L'insistance était gênante et les confesseurs paraissent avoir été embarrassés. Ils gardèrent le silence, Cyprien les relança. Il ne souhaitait pas pousser à bout les faillis, mais il avait la garde de la discipline et ne se départait du droit et du devoir qu'elle lui imposait que dans le cas où un péril de mort mettait le failli dans l'impossibilité d'attendre ; alors, mais alors seulement, il pouvait être réconcilié par le ministère d'un prêtre. L'évêque se montrait si résolu et si pressant que le clergé de Carthage n'osa prolonger le silence plus longtemps. Rasséréné, l'évêque répéta une fois de plus qu'il était prêt à l'indulgence, mais qu'il exigeait que rien ne fût fait avant la réunion des évêques. L'impatience des faillis était fort édifiante. Toutefois leur réintégration ne pouvait avoir lieu avant le retour des exilés. La persécution continuant, ils avaient chaque jour l'occasion de consommer leur pénitence et de réhabiliter leur faiblesse par le martyre.

La situation se tendait. Heureusement Cyprien rencontrait parmi ses collègues de l'épiscopat des soutiens utiles. L'évêque Caldonius, entre autres, correspondait avec lui et l'encourageait dans la voie adoptée, en attendant la réunion plénière de l'épiscopat; le confesseur Celerinus apportait autant de soumission et de modestie à l'égard de l'évêque que le confesseur Lucien en montrait peu. La conduite de ce dernier et de ses partisans trouvait des approbateurs. Tout ceci était assez embrouillé et Cyprien n'était pas sans crainte de ce que pourraient dire ou faire les prêtres de Rome, toujours empressés à s'immiscer dans les affaires des Églises. Déjà il avait pris la peine de les éclairer par l'expédition d'un recueil de treize lettres pastorales écrites depuis le début de la crise et d'un exposé détaillé de sa conduite à l'égard du clergé, des confesseurs et des apostats. Une deuxième fois il réunit un recueil de sept lettres, qu'il expédia à Rome avec un nouveau message chargé de faire pleine lumière. En outre, il écrivit aux prêtres Moïse et Maxime, confesseurs romains, emprisonnés depuis de longs mois.

Les prêtres de Rome s'étaient assagis, ils lurent ou ils ne lurent pas les lettres de l'évêque de Carthage, mais ils lui firent bon visage. Une lettre émanée du clergé et rédigée par Novatien, une lettre des confesseurs emprisonnés furent adressées à Cyprien, qui s'empressa de les communiquer à son clergé, espérant ainsi décourager les brouillons et faire patienter les fidèles en attendant la réunion du concile. Ces communications étaient d'autant plus opportunes que les confesseurs africains se montraient de plus en plus agressifs. Une lettre écrite par eux et qui ne nous est pas parvenue leur avait attiré une verte réponse que l'évêque se réjouissait de rendre publique. A ces impertinents, Cyprien opposait les doux et les humbles qui, conscients de leur faute, remettaient humblement leur cause à la décision de l'évêque.

Comme l'absence de l'évêque se prolongeait, le clergé de Carthage se trouvait conduit à résoudre des cas difficiles. Le prêtre de Dida, nommé Gaius, et avec lui son diacre avaient communié avec les faillis : le clergé de Carthage leur refusa à eux-mêmes la communion. Pour d'autres questions on consultait Cyprien, qui, sachant les intrigues menées contre lui, remettait le plus possible les sentences pénibles au futur concile, tandis que, sans plus attendre, il faisait incorporer dans le clergé les confesseurs les plus méritants. Le lecteur Optat fut ainsi promu au sous-diaconat, Aurelius fut établi lecteur, de même que Celerinus; Numidicus était élevé au sacerdoce. Ces nouveaux venus compensaient en quelque mesure l'opposition acharnée que faisaient à l'évêque cinq prêtres de son Église qui, à l'époque de son élection, avaient pris parti contre lui et comptaient sur les difficiles circonstances du moment pour jeter l'évêque Cyprien dans des difficultés inextricables. Parmi eux, on distinguait un certain Novatus; mais cette coterie ne fût peut-être allée bien loin sans l'appui financier que lui donnait un laïque riche et influent, nommé Félicissime.

VI. Conflit entre Cyprien et les faillis. — Vers la fin de l'année 250, Cyprien envoya à Carthage une commission d'évêques et de prêtres chargés de préparer son retour et de pourvoir aux plus grandes infortunes. Félicissime lutta avec ses grands biens et tenta de faire échec aux mandataires de l'évêque. Cyprien ordonna à ses représentants de promulguer contre Felicissime et ses principaux adhérents une sentence d'excommunication. Les prêtres rebelles s'étaient mis d'eux-mêmes hors de la communion de l'évêque et Novatus était parti pour Rome en prévision d'une prochaine élection épiscopale qu'allait rendre possible l'apaisement de la persécution. Au mois d'avril 251, après la fête de Pâques, Cyprien reparut à Carthage et y convoqua les évêques africains.

Désormais il s'avançait à coup sûr, détenant le grave document qu'était la lettre rédigée par Novatien où se trouvait discutée la question des faillis et approuvée la conduite de l'évêque de Carthage. On lui déclarait sans détours qu'il avait droit à une double louange pour avoir obéi à Dieu et recherché l'approbation de ses frères. Ce faisant, il avait donné un précieux exemple pour l'affermissement de la discipline. La nécessité de celle-ci se faisait sentir plus impérieusement que jamais en ces jours de persécution. Le clergé romain ne faisait qu'exprimer en cela une tradition vénérable mais rigoureuse, que n'a cessé de proclamer l'Église de qui l'apôtre disait que sa foi est célèbre dans le monde entier, tradition qu'elle n'abandonnera jamais. Les libellatiques pas plus que les faillis n'ont à attendre le pardon que de la soumission et ils se trompent fort s'ils supposent que l'Église de Rome prendra la défense de ceux dont la cause est, à elle seule, une atteinte à la discipline. La patience et l'examen approfondi des cas peuvent seuls produire des fruits de salut, la précipitation n'aurait d'autre effet que d'introduire dans le troupeau fidèle des sujets douteux et de priver ces derniers du stimulant d'une vraie pénitence et des avantages qu'elle leur vaudra. Confondre les faibles parmi les forts n'est pas affaiblir les forts sans fortifier les faibles. N'est-ce pas exposer les forts au péril de la contagion de la faiblesse? Les confesseurs romains s'interdisent toute requête en faveur des faillis, on ne peut suspecter leur charité, eux qui ont livré leurs membres au supplice, mais on doit reconnaître leur docilité. Cette grave question des faillis sera traitée avec l'attention et le soin qu'elle exige lorsque le siège de Rome aura pu élire un successeur à Fabien; jusque-là Cyprien a agi avec une grande sagesse en réservant cette affaire jusqu'à la paix de l'Église. Un concile dans lequel prendront place évêques, prêtres, diacres, confesseurs et laïques fidèles sera seul qualifié pour assumer la décision dont la rigueur nécessaire ne jouirait pas d'une autorité incontestée si elle était rendue par un seul évêque. C'est un désastre qui a frappé toute l'Église, il faut un remède préparé par l'Église entière. Que les faillis attendent, qu'ils fassent pénitence, qu'ils épargnent à l'Église le spectacle de leur séditieuse impatience après le scandale de leur pitoyable faiblesse. Que leur place soit au seuil de l'Église, que leur attitude soit celle de la pénitence, que leur langage soit fait de gémissements.

Loin de réclamer leur réintégration, ils oseront à peine en former le vœu.

Dans cette lettre importante on trouvait plus et mieux qu'une approbation de la conduite de Cyprien à l'égard des faillis, on trouvait l'adoption des idées dont s'inspirait cette conduite. Sous la sévérité calculée du langage, Novatien, interprète du clergé romain, admet comme légitime une attitude ferme mais qui n'exclut pas l'espérance à l'endroit de ceux qui acceptent la règle disciplinaire qu'on leur impose. A l'égard des moribonds, réconciliation d'urgence. De la résistance opposée par Cyprien à ceux de ses prêtres et aux confesseurs qui voulaient lui forcer la main par des réintégrations précipitées, et de l'applaudissement donné à sa conduite par le clergé romain se dégage un point important: c'est que, pour grave qu'il fût, le péché d'apostasie commis par les faillis n'entraînait pas l'exclusion en masse et perpétuelle des coupables. On peut même tenir pour certain que, dès lors, la tendance à des réintégrations nombreuses, mais individuelles et échelonnées, suivant les dispositions des candidats, est chose admise à Carthage et à Rome. Leur réalisation dépendra des circonstances.

Pendant que Cyprien préparait le concile promis et attendu, le prêtre Novatus s'employait à Rome à brouiller de son mieux les affaires. Novatus s'adressa d'abord à Novatien, qui s'adressa au groupe des confesseurs romains. Il recueillit d'abord un échec. Le prêtre Moïse demeura fidèle à la cause et à la personne de Cyprien et refusa d'entrer en communion avec les cinq prêtres dissidents de Carthage. Mais Moïse mourut au mois de janvier ou de février 251 et ses compagnons se laissèrent gagner au parti de Novatus et de Novatien. Le but de ce parti était de faire un pape qui ne reconnaîtrait pas Cyprien en qualité d'évêque de Carthage. Il serait le pape des confesseurs, comme à Carthage les cinq prêtres dissidents formaient le parti des confesseurs.

Leur tactique fut déjouée une deuxième fois; le choix des électeurs romains donna pour chef à l'Église le prêtre Corneille. Aussitôt les protestations éclatèrent. Corneille fut vilipendé, accusé, entre autres crimes, d'avoir reçu un certificat de sacrifice et communiqué avec des faillis. Novatus se chargea d'envoyer à Carthage une protestation motivée, qui arriva en même temps que la notification de l'élection. Elle était rédigée au nom d'un prêtre de Rome, probablement Novatien. Cyprien laissa dire et, d'accord avec les évêques d'Afrique qui commençaient à l'entourer, il décida l'envoi de deux évêques à Rome pour s'y renseigner. Quand ils arrivèrent, Corneille avait un compétiteur; c'était Novatien lui-même, qui s'était fait consacrer par trois évêques ignorants et légèrement pris de vin. De pareils faits suffisaient, Cyprien reconnut officiellement Corneille.

Novatien, dont la lettre, qu'on a lue plus haut, manquait d'aménité à l'égard des faillis, se trouvait maintenant allié à eux ou du moins à leurs revendications. La contradiction était flagrante. Intransigeance et laxisme se trouvaient rapprochés: on s'élevait contre l'indulgence du pape Corneille afin de l'évincer et on dépassait cette indulgence avec l'appui de prêtres perturbateurs. Novatien avait obtenu un succès de surprise. Le prêtre Maxime, un moment entraîné, était bientôt revenu à l'Église; les confesseurs Urbain et Sidoine, associés à son erreur, se portaient garants du retour de tous trois. Le collège des prêtres de Rome et cinq évêques de passage dans la ville firent comparaître en leur présence Maxime, Urbain, Sidoine et le plus grand nombre des frères qui s'étaient laissés aller au schisme. Ceux-ci firent amende honorable et reconnurent Corneille, avouèrent leur erreur d'un moment. On pardonna à tous et il n'en fut plus question, mais le schisme n'était pas fini.

VI. Le traité *de lapsis*. — A Carthage, le retour des évêques envoyés à Rome fit connaître l'exacte vérité et l'union avec Corneille s'en trouva encore resserrée. On allait pouvoir procéder avec vigueur dans l'affaire des faillis. Le premier soin de Cyprien avait été de mettre Corneille au courant de la situation de l'Église de Carthage. Il fallait ne rien négliger pour ramener ceux que le schisme avait pu séduire et ne pas ménager ceux qui s'y obstinaient, et notamment ceux qui se groupaient autour du laïque Félicissime. Celui-ci s'était arrogé la mission de grouper les faillis et de les mener à l'assaut du pouvoir épiscopal. Quoique excommunié, Félicissime ne laissait pas que d'attirer à lui les mécontents de l'Église africaine. En même temps qu'il mettait en garde Corneille contre les rapports tendancieux ou mensongers qu'il aurait pu recevoir sur les affaires ecclésiastiques d'Afrique, Cyprien, voyant le prêtre Novat, lieutenant de Novatien, débarquer à Carthage, s'empressait de faire savoir sur ce personnage tout ce qu'il savait lui-même: esprit inquiet, avide de nouveautés autant que de richesses, arrogant, ergoteur, intrigant. On l'accusait d'avoir dépouillé des orphelins, exploité des femmes veuves, escroqué les Églises et tout cet argent ne l'aidait même pas à soutenir son père, qu'il avait laissé mourir de faim et n'avait pas même pris soin de faire enterrer; il avait d'un coup de pied dans le ventre, fait avorter sa femme. Le voilà dans le schisme, il n'y a guère à attendre rien de cet homme. Mais il n'en est pas de même de ceux qui ont, un instant, partagé ses erreurs. Maxime, Urbain, Sidoine, Macaire recevaient les encouragements et les conseils de Cyprien, qui ne voulait se souvenir que de l'ancienne confession de leur foi et de leur récente pénitence.

En terminant la lettre qu'il leur adressait, Cyprien mentionne les opuscules *De lapsis* et *De unitate Ecclesiæ* et il en adresse des copies aux confesseurs romains. Voici le développement de sa pensée dans le premier opuscule : La paix est rendue à l'Église, l'évêque revoit son troupeau. Il s'empresse de rendre grâces à Dieu et salue les glorieux confesseurs, dont la persécution a fait éclater la foi héroïque. Foi digne de tout éloge, soit qu'elle ait osé s'affirmer dans les tourments, soit encore qu'elle ait préféré se mettre à couvert par une prudente retraite, qui était déjà un hommage de fidélité à Dieu. Hélas! il y a une ombre à cette lumière : l'Église pleure sur les défections. Dieu a voulu éprouver les siens. Quelques-uns s'oubliaient dans le soin d'accroître leur patrimoine et dans beaucoup d'occupations vaines, sinon coupables. Une si terrible leçon a désillé bien des yeux. Au premier assaut de la persécution, nombre de fidèles ont faibli. Plusieurs ont volé aux autels des idoles; quelques-uns même se sont faits les pourvoyeurs de l'apostasie. Ceux-là n'ont pas d'excuse : ils pouvaient tout au moins fuir. Il faut l'avouer : pour beaucoup, le grand mal a été un attachement excessif aux biens de ce monde. D'autres ont succombé à la rigueur des tourments : ils sont plus excusables, et tel d'entre eux a trouvé grâce devant Dieu, ainsi Castus et Eusèbe, retournés au combat et morts dans les flammes. Mais que dire de ceux qui ont couru à l'apostasie? A ceux-là il faut un remède énergique : le prêtre serait bien mal avisé qui leur dissimulerait la gravité de leurs fautes : tel un médecin qui tromperait un malade sur son état, et, pour ne pas entendre ses cris, s'abstiendrait de porter le fer dans la plaie. Hélas! plusieurs ont donné ce triste spectacle, d'une complaisance infidèle à Dieu, pernicieuse aux âmes, trompeuse et complice de sacrilège. Ennemis de la pénitence, fléaux des âmes. Que nul ne se flatte, que nul ne s'illusionne. Il n'appartient

qu'à Dieu de faire miséricorde, comme lui seul a expié pour nous. Sans doute, les mérites des martyrs et les œuvres des justes sont d'un grand prix; on s'en apercevra au jour du jugement, à la fin de ce siècle et du monde, quand le Christ réunira tout son peuple devant son tribunal. Mais celui qui s'imagine pouvoir donner hâtivement et à tous le pardon des péchés, et qui ose violer les commandements du Seigneur, loin de rendre service aux pécheurs, celui-là ne peut que leur nuire. C'est provoquer la colère que d'enfreindre la sentence et, au lieu de recourir à la miséricorde, de la braver. Les âmes des martyrs, sous l'autel de Dieu, redisent : Seigneur, saint et véridique, quand donc jugerez-vous enfin et vengerez-vous notre sang des habitants de la terre? Cependant il leur faut attendre l'heure de la justice. Et un homme se croirait permis de la devancer? Un martyr parle : on doit avoir égard à sa parole si elle est juste, légitime, si elle n'entend pas forcer, contre Dieu même, la main du prêtre : à cette condition le prêtre pourra condescendre. Encore faut-il savoir tout d'abord si le martyr est autorisé par Dieu à formuler cette demande. Il y a prière et prière : Dieu n'exauce pas toute prière indifféremment. Croit-on qu'il fera céder l'Évangile même devant les martyrs de l'Évangile? Les menaces de l'Ancien Testament demeurent et ne permettent aucun espoir à l'orgueil impénitent. N'avons-nous pas sous les yeux les exemples de la justice divine frappant dès ce monde? Parmi les *sacrificati* beaucoup sont visiblement livrés aux démons. Ceux que Dieu se réserve à lui-même ont d'autant plus de sujet de craindre. Quant aux *libellatici*, leur apostasie fut sans doute moins éclatante; elle n'est pas pour cela innocente devant celui qui voit le fond des cœurs. Ceux enfin qui, sans consommer leur apostasie ni sous forme de sacrifice ni sous forme de libelle, ont délibéré sur le reniement, qu'ils ouvrent douloureusement et simplement leur âme au prêtre, qu'ils se délivrent de ce poids et demandent une pénitence convenable. L'aveu du péché porte ses fruits en ce monde, s'il est généreux, c'est-à-dire accompagné d'une vraie pénitence. Mais ne se rien refuser, mais vivre dans les délices, est-ce là faire pénitence? N'est-ce pas plutôt mettre le comble à tous ces péchés? Ce n'est pas ainsi que les trois jeunes hommes confessaient Dieu dans la fournaise. Il faut prendre conseil de ces âmes simples et innocentes : non pas de ceux que le péché aveugle jusqu'à leur faire espérer le salut dans l'impénitence Cœux-là, on ne saurait trop les fuir. L'évêque s'adresse à ceux qui craignent vraiment Dieu et comprennent toute l'étendue de leurs fautes. Qu'ils ne croient pas pouvoir excéder dans la pénitence! Les premiers chrétiens, du temps des apôtres, se montraient généreux, ils donnaient tous leurs biens : et cependant ils n'avaient pas sur la conscience de si grands péchés. Il faut faire pénitence de tout cœur; à cette condition, l'on peut compter sur la miséricorde de Dieu; à cette condition l'intercession des martyrs et l'absolution des prêtres seront efficaces; à cette condition, l'on désarme la colère divine : que le soldat vaincu retourne au combat et il terrassera l'ennemi : non content de lui pardonner, Dieu le couronnera [1].

VII. La lettre a Antonianus. — Le traité *De lapsis* a été écrit peu après les fêtes de Pâques de l'année 251; quelques mois plus tard, Cyprien revenait sur ce sujet dans sa lettre à Antonianus, évêque numide, pour le raffermir dans la soumission au pape Corneille. L'homme était au-dessus de tout reproche; cependant on lui faisait un grief d'avoir admis à la réconciliation le prêtre Trophime, dont le repentir était avéré et qui ramenait avec lui un groupe imposant de fidèles sortis de l'Église avec lui et qui n'y rentreraient pas sans lui. On allait aussi répétant que Corneille admettait à sa communion des *sacrificati*, ce qui était faux; il avait seulement permis de les concilier en danger de mort. Si, une fois réconciliés, ils reviennent à la santé, faudra-t-il les faire mourir? Et il établit les catégories diverses de *sacrificati* qui ont droit à des traitements différents. Les uns ont sacrifié avec entrain, avec empressement, d'autres à contre-cœur, pour mettre à couvert une femme et des enfants. Combien plus faut-il accorder aux *libellatici* le bénéfice des circonstances atténuantes! Va-t-on les repousser pour les jeter dans les bras de l'hérésie et du schisme, avec cette femme et ces enfants qu'ils ont gardés de l'apostasie? Pareille dureté peut être le fait de philosophes stoïciens qui ne mettent point de différence entre les fautes; elle n'est pas conforme à l'esprit de l'ancienne Loi et beaucoup moins à celui de l'Évangile. Considérant donc que ces apostats sont capables de pénitence et de résurrection spirituelle, on a décidé d'examiner les causes une à une et de réconcilier les *libellatici* présentement, les *sacrificati* à la mort. Sans doute, Dieu seul voit le fond des cœurs: à lui seul il appartient de ratifier la sentence prononcée ici-bas. Mais il appartient aux prêtres d'entrer dans les intentions de sa piété, de sa clémence, tout en se gardant d'une indulgence excessive. On se tromperait lourdement en croyant que cette miséricorde tarit ici-bas, la source de l'héroïsme. Le pardon accordé aux impudiques ne tarit pas, tant s'en faut, la source de la virginité. Cependant le temps n'est pas bien éloigné où, en Afrique, des évêques refusaient systématiquement ce pardon. Ces évêques se distinguaient par leur rigueur; du moins, ils n'ont pas fait schisme. Les intransigeants qui, aujourd'hui, refusent aux *lapsi* le bienfait de la pénitence ou celui de l'absolution oublient qu'ils sont condamnés par l'Écriture (Apoc., II, 5; Tob., IV, 10; Apoc., II, 20-22; Luc, XV, 7; Sap., I, 13; Joel, II, 12-13; Ps. LXXXVIII, 33-34; Matth., VII, 9-11). Ceux-là seuls doivent, d'après la décision prise en concile, être exclus de la paix, qui commencent à la demander dans les affres de la mort : cette pénitence est trop suspecte. Pour ce qui est de Novatien, si l'on demande quelle hérésie il a introduite, Cyprien répond d'abord qu'il ne s'inquiète pas de ce qu'enseigne Novatien, dès lors que Novatien enseigne hors de l'Église. Puis, quel orgueil chez cet homme! Prétendre opérer ici-bas ce discernement, que le Seigneur a refusé aux apôtres, de l'ivraie et du froment, des vases d'honneur et des vases d'ignominie! S'il revendique ce rôle de juge, que ne commence-t-il par retrancher de sa compagnie les voleurs et les débauchés! Ces nouveaux hérétiques se flattent de ne pas communier avec l'idolâtrie. Mais tout adultère et tout voleur est un idolâtre, selon l'Apôtre (Ephes., V, 5; Coloss., III, 5-6). Amère dérision, qui condamne les pécheurs à pleurer sans espoir et supprime la pénitence même. Nul ne doit être écarté de la pénitence. D'ailleurs ceux-là seuls en recueilleront le fruit que le Seigneur trouvera dans l'Église [2].

VIII. Lettre a trois évêques. — Vers le temps de Pâques de l'année 252, une lettre de saint Cyprien à plusieurs de ses collègues africains aborde un cas intéressant. Il s'agit de trois chrétiens qui, arrêtés au début de la persécution, ont confessé la foi; soumis à la torture, ils ont faibli, mais depuis trois ans ils édifient par leur repentir. Faut-il les recevoir à nouveau dans l'Église ? un concile en décidera. Ce concile, dont les décisions ont été souscrites par quarante-trois évêques, rappelle la règle suivie à l'égard des *sacrificati :* une longue pénitence leur est imposée ; en danger de mort ils obtiennent la réconciliation. Mais voici qu'un nouvel édit de Trebonius Gallus (été 251) fait à tous une obli-

[1] A. d'Alès, *L'édit de Calliste.* in-8°, Paris, 1914, p. 323-328. — [2] *Ibid.*, p. 331-333.

gation de sacrifier aux dieux : c'est la persécution imminente ; convient-il de prolonger la rigueur envers ceux qui, depuis leur chute, ont montré un sentiment de repentir et se sont soumis à la pénitence? Il faut les munir en vue de nouveaux combats et quelles armes plus efficaces leur donner, sinon de leur accorder la participation au corps et au sang du Christ, pour lequel on leur demandera de verser leur propre sang? On ne saurait, sans injustice, confondre dans une même réprobation et soumettre à une règle uniforme ceux qui sont retournés dans le monde et y vivent comme des païens, ceux qui se sont affiliés à l'hérésie et ceux qui font pénitence et implorent leur pardon. A ces derniers l'Église doit être compatissante. Sans doute, ayant faibli une fois, on peut appréhender qu'ils ne faiblissent encore, mais ce n'est là qu'une supposition ; peut-être ces pénitents deviendront-ils des martyrs si toutefois ils sont dans la paix de l'Église. Il convient aussi de songer à la mort subite qui peut ravir à des âmes bien disposées le bienfait de la réconciliation ecclésiastique. Les évêques rassemblés ont donc jugé devoir se relâcher un peu de la sévérité première envers ceux qui, après examen, paraîtraient devoir profiter de cette faveur ; ils laissent à d'autres toute liberté de se montrer plus rigoureux, mais eux obéissent aux inspirations du ciel, au mouvement de la grâce, et ils ont confiance qu'après avoir préparé ses soldats, le Christ leur donnera la victoire. En toute circonstance, on examinera chaque cas en particulier.

Le pape Corneille continuait à être circonvenu par les hérétiques africains et avait la sagesse de questionner sur leur compte l'homme le mieux à même de le renseigner, l'évêque Cyprien. C'est ainsi qu'un groupe infime s'était beaucoup remué afin de faire croire à son importance, il se glorifiait de compter Privat de Lambèse, hérétique notoire, et quatre autres évêques aussi peu recommandables. Corneille prenait cette agitation au sérieux, mais Cyprien le rassurait. Ces cinq évêques déconsidérés et leur entourage de prêtres indignes ne compteraient pour rien, à condition qu'on ne cessât de les combattre et de démasquer leurs manœuvres. Fortunatus n'est pas plus à craindre que Primat ; quant à ceux qui, avec Félicissime, se rendent à Rome, ils sollicitent, la menace à la bouche, leur réintégration : Cyprien n'avait cessé de lutter contre eux par ses lettres, par les conciles qu'il réunissait, il fallait ne pas se montrer à Rome plus indulgent ou plus aveugle.

L'évêque de Carthage ne se montrait pas moins vigilant sur d'autres points du monde d'où un danger pouvait venir. En Espagne, deux évêques avaient succombé à la persécution ; Basilide, évêque de Léon et Astorga, et Martial, évêque de Mérida, avaient en conséquence été déposés et remplacés sur leurs sièges. Le failli Basilide n'avait pas hésité à aller, en personne, plaider sa cause auprès du pape Étienne et l'avait à peu près gagnée. Mais l'évêque de Carthage savait ce qu'il fallait attendre de son collègue de Rome ; il réunit un concile de trente-sept évêques, soutint les droits de Félix et de Sabinus, s'étonnant qu'on pût remettre en question la chose jugée. Peu de temps après, c'était encore à l'évêque de Carthage que s'adressait son collègue de Lyon, Faustinus, dénonçant Marcien d'Arles, gagné à la cause de Novatien ; et Cyprien invite, impérativement, Étienne de Rome à pourvoir au remplacement de Marcien. Mais l'avènement du pape Corneille avait permis au zèle de l'évêque de Carthage de trouver un soutien au lieu d'un adversaire. Le pontificat de Corneille fut donc une période de pacification.

IX. Réconciliation d'urgence. — A l'égard de la discipline pénitentielle, on s'en tint aux règles affirmées : réconciliation immédiate des *libellatici* après examen de chaque cas en particulier ; admission à la pénitence des *sacrificati* s'ils font le nécessaire et réconciliation à l'heure de la mort. En présence des nouvelles menaces de persécution, un concile africain décida d'étendre aux *sacrificati* l'indulgence accordée jusque-là aux seuls *libellatici* et de les réconcilier immédiatement, s'ils donnaient des gages de véritable pénitence. Quoique l'édit de Gallus, qui paraissait rendre la persécution menaçante, n'ait pas été suivi d'effet, en Afrique, cette discipline ne laissa pas d'être appliquée. La réconciliation accordée d'urgence en vue de la persécution fut la nouveauté la plus marquante dans la situation des faillis.

X. En Égypte. — Les apostasies n'avaient pas été rares en Égypte et, une fois la persécution passée, on vit, comme en Afrique, des confesseurs prenant la défense des apostats ; il y eut des réconciliations hâtives, injustifiées, d'autres réconciliations *in extremis*. Saint Denis d'Alexandrie expose en ces termes la situation : « Les martyrs de Dieu parmi nous, eux qui aujourd'hui siègent avec le Christ, associés à son règne et destinés à juger avec lui, s'intéressèrent au sort de leurs frères, coupables d'avoir sacrifié ; voyant que leur conversion et leur repentir pouvaient trouver grâce devant Celui qui ne veut pas à tout prix la mort du pécheur, ayant apprécié la sincérité de leur repentir, ils les accueillirent, les ramenèrent, les rétablirent, les associèrent à leurs prières et à leurs repas. Sur ceux-là, frères, que déciderez-vous? Que devons-nous faire? Devons-nous sanctionner le suffrage et la décision de ces martyrs, donner force à leur sentence miséricordieuse, et nous montrer secourables à ceux qu'ils prirent en pitié? On bien devons-nous casser leur sentence, nous faire juges de leur décision, contrister leur bon cœur, bouleverser l'ordre établi [1]? » Mais les confesseurs égyptiens n'avaient pas montré l'arrogance des confesseurs africains ; leur initiative, loin de scandaliser les chefs des Églises, avait facilité leur mission ; ils avaient probablement agi d'une façon plus discrète, insistant sur le caractère provisoire de ce qu'ils faisaient et mettant en garde ceux qu'ils réconciliaient contre la pensée que tout est fini, pardonné, oublié, qu'ils sont, en un mot, réhabilités.

H. Leclercq.

FAISAN. L'ancienne *Furni*, sur l'emplacement de laquelle se trouve aujourd'hui l'Henchir el Msâ'âdin, a donné quelques antiquités chrétiennes. Une importante inscription mentionnant Julius Festus Hymetius, proconsul d'Afrique en 366-367, et Dracontius, vicaire d'Afrique en 364-367 [2] :

CLEMENTISSIMO
PRINCIPI·AC·TO
TIVS·*Orbi*S·AVG
d·N·VALENTINI
5 *a*NO·PROCONS
*i*VL FESTI·VC SI*M*L
CVM ANTONIO DRA
CONTIO VC AG VPP
ORDO·FVRNITA
10 NVS CONSECRAVIT

Clementissimo principi ac totius orbis Aug. D. N. Valentiniano proconsulatu Juli Festi viri clarissimi simul cum Antonio Dracontio viro clarissimo agentis vices præfectorum prætorio, ordo furnitanus consecravit.

Une pierre mesurant 0 m.31 de haut. sur 0 m. 22 de large, porte ceci [3] :

f] ELICIS ⋈ FIL
ob honorem duum virat] VS ⋈ SVI ET ⋈ M
? basilica] M ⋈ ET AEDEM
a solo sua pecunia fecit idemque dedicavit

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLII, *P. G.*, t. XX, col. 613. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14752. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14753.

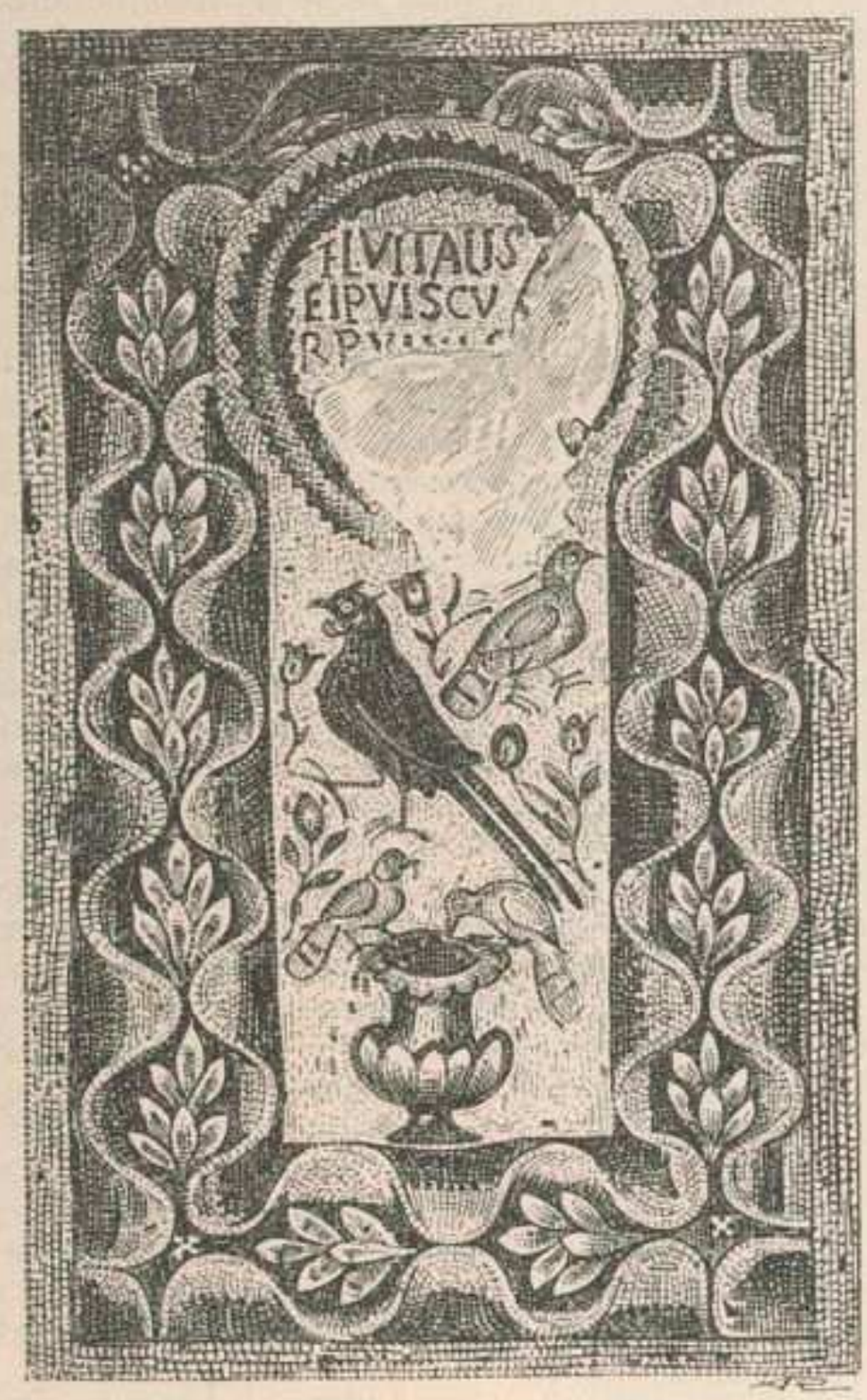
Dans la même localité, les fouilles ont amené la découverte d'une crypte ornée d'une belle mosaïque dont nous avons donné le tableau central représentant Daniel entre quatre lions (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 234, fig. 3583) avec cette épitaphe [1] :

MEMORIA·
BLOSSI·HONO
RATVS INGENVS·ACTOR·
PERFECIT·

Cette mosaïque était entourée de huit tombes, sept d'entre elles avaient été violées ; sur la huitième, encore intacte, on pouvait lire [2] :

RVTVNDA IN PACE FIDELIS
DECESSIT XIII KAL·NOBEMBRES

A cent vingt mètres environ de cette chambre funéraire voûtée et de l'autre coté du bordj, fut découverte



4266. — Tombe d'Henchir el Msâ'-âdin représentant un faisan.

D'après P. Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui*, Supplément, 1910, pl. XX, n. 1.

une basilique chrétienne garnie de tombes en mosaïque. La première de ces tombes et la mieux conservée présente, dans un encadrement de laurier par bouquets de six feuilles, un champ orné d'un disque contenant l'inscription en partie détériorée. Haut. 2 m. 28 sur 1 m. 40 de largeur. Tombe de l'évêque Flavius Vitalis, tracée en lettres de 0 m. 07 à 0 m. 08. Au-dessous, un coq faisan au plumage éclatant, accompagné de sa poule : puis deux colombes perchées sur un calice à grandes anses et s'y abreuvant. Des branches de rosiers remplissent les vides [3] (fig. 4266).

FL·VITALIS
EIP·VISCVI
R P VIXIT
. . . . . .

Nous retrouverons quelques épitaphes de *Furni* au mot Innocent.

H. Leclercq.

FAMILLE. — I. Immoralité dans la famille païenne. II. Déchirements dans les familles. III. Enseignements de la Didascalie. IV. Famille romaine et famille franque. V. Introduction dans la famille par le mariage. VI. Rapt, violence, fuite, répudiation. VII. Bâtardise. VIII. Adoption. IX. La sortie de la famille. X. Monuments.

I. Immoralité dans la famille paienne. — Dans la société hellénique, au début de notre ère, la dignité de la femme était négative ; on exigeait d'elle des vertus passives, elle ornait la demeure, la peuplait d'enfants et vieillissait insignifiante, anonyme, n'ayant ni le droit, ni la simple pensée de réclamer un rang personnel, d'exiger la prépondérance sur les rivales que l'inconstance conjugale lui imposait. Dans la société juive, la situation de la femme était presque aussi humiliée ; aussi, les premiers prédicateurs de l'Évangile, en abordant la gentilité, n'ont pu être surpris de ce qu'ils voyaient et entendaient. Le plus grand d'entre eux, celui dont les initiatives ont entraîné ses collègues et ses admirateurs, qui s'est imposé même à ses contradicteurs, saint Paul, a vu bien vite que le problème social qui s'offrait à lui ne pouvait trouver sa solution que dans la régénération de la famille, et pour y atteindre, il fallait restaurer le mariage et réhabiliter la femme. Le mariage sera désormais un contrat passé devant Dieu, il ne pourra être dénoncé et les époux, liés pour la vie, jouiront d'une égalité absolue, en ce sens que l'homme, pas plus que la femme, ne pourra contrevenir à l'obligation, s'y soustraire ou l'annuler. Voilà la grande nouveauté. Il faut que la femme ne se sépare pas d'avec son mari [4], que celui-ci aime son épouse comme sa propre chair, comme Jésus-Christ aime son Église [5], ne la traitant pas avec aigreur et rudesse [6], puisqu'elle est capable, elle aussi, de recevoir la grâce qui donne la vie [7].

Une pareille doctrine s'opposait à la plaie dont la société paraissait prête à bientôt mourir, mais le remède était très différent de celui que préconisaient les contemporains. Vers le premier siècle de notre ère, c'est à peine si on se mariait, le célibat était une élégance et procurait à celui qui s'y enfermait une existence privilégiée. Qu'on relise dans Plaute l'éloge du célibat [8] et dans Pétrone l'expression du mépris dont on accable ceux qui élèvent une famille [9]. Pour lutter efficacement contre ce désordre qui mène à la ruine, Auguste fait rendre les lois Julia et Pappia Poppea, destinées dans sa pensée à honorer et à favoriser la famille. L'homme marié jouira de prérogatives refusées au célibataire et le père de trois enfants deviendra un véritable protégé de l'État. Ainsi le mariage vaut une place particulière aux théâtres [10] et le consul qui a le plus d'enfants prendra le premier les faisceaux [11]. Chaque enfant dispense d'une année pour l'obtention des magistratures. Celui qui, à Rome, a trois enfants, en Italie, quatre, dans les provinces, cinq, sera exempt de toutes charges personnelles. Les femmes ingénues qui ont trois enfants, les affranchies qui en ont quatre sont

[1] Héron de Villefosse, *Fouilles d'Anselme de Puisaye à Henchir el Msâ'âdin*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1898, p. 207. — [2] *Ibid.*, p. 207. — [3] *Ibid.*, p. 208 et fig. ; P. Gauckler, *Marche du service en 1901*, p. 16 ; *Catalogue du musée Alaouï*, Suppl., 1910, p. 18, n. 257, pl. XX, n. 1. — [4] I Cor., VII, 10. — [5] Ephes., V, 23-31. — [6] Coloss., III, 19. — [7] I Petr., III, 7. — [8] *Miles gloriosus*, III, 1,5. — [9] *Satyricon*, c. XVI. — [10] Suétone, *Augustus*, c. XLIV. — [11] Aulu-Gelle, II, 15.

exemptes de la tutelle perpétuelle. Les avantages pécuniers sont même accordés à la mère à raison du nombre d'enfants quelle a eus, pendant que les célibataires sont taquinés de toutes les façons. En faveur des unions fécondes, la loi décide que les époux stériles ne recevront que la moitié des avantages prévus. Toutes les parts caduques dans les testaments ou les legs sont attribués à ceux qui, nommés dans le même testament, ont des enfants. A défaut de pères pour les recueillir, les caduques iront au fisc ou au peuple romain, comme père commun de tous les citoyens [1]. Les secondes noces sont encouragées, commandées même. Il semble que rien ne coûte pour transformer l'empire en un vaste élevage. Un père fait-il obstacle au mariage de ses enfants, les magistrats l'obligent à y consentir; un ingénu s'est-il épris d'une affranchie, la loi ferme les yeux : il épousera. Même les divorces sont mal notés, les empêchements pour affinités sont restreints à quelques cas, les restrictions imposées par testaments et les affranchissements sont abolies. Le mariage n'en fut pas plus considéré : au lieu de le considérer comme une aventure, on l'envisagea comme une spéculation. On se mariait, dit Plutarque, non pour avoir des héritiers mais pour avoir des héritages. On se mariait, mais la moralité ne s'en trouvait pas affermie; Juvénal nous apprend quelle ruse on employait pour tourner la loi [2] :

Jam pater es, dedimus quod famæ opponere possis
Jura parentis habes; propter me scriberis hæres;
Legatum omne capis, nec non et dulce caducum.
Commoda præterea jungentur multa caducis
Si numerum, si tres implevero...

« De quoi te plains-tu, ingrat? te voilà père; c'est moi qui te vaut les *jura parentis*, c'est grâce à moi que tu pourras être institué héritier. Tu recueilleras et les legs qui te seront faits, et le doux émolument des caduques, et si j'arrive jusqu'à mettre trois enfants à ton foyer, ne vois-tu pas les autres avantages que tu as à attendre même en sus des caduques? »

C'est à ce résultat monstrueux qu'aboutissait le législateur païen avec les promesses pécuniaires. Les lois d'Auguste n'eurent d'autre résultat que d'aggraver l'immoralité et de la rétribuer publiquement. Le christianisme procéda sans éclat mais avec fermeté. Dès ses débuts, nous le voyons favoriser les vertus sans la pratique desquelles il n'est pas de mariage chaste, et inculquer la conviction que l'union conjugale n'est pas une association passagère, mais un sacrement : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* [3]. Cependant nous savons peu de choses sur les premières unions chrétiennes. Il se trouvait parmi les fidèles des ménages assurément peu dignes de la perfection évangélique. Le châtiment infligé à Ananie et à Saphire montre à tout le moins des chrétiens assez malhonnêtes pour tromper publiquement les chefs de l'Église naissante, mais en regard s'oppose le ménage d'Aquila et de Priscille, type de dévouement ingénieux de générosité inlassable. Au reste, les documents apostoliques, principalement les lettres de saint Paul, contiennent des nomenclatures de fidèles, parmi lesquelles on peut arriver ingénieusement à entrevoir quelques ménages, mais ceci ne nous apprend guère.

II. Déchirements dans les familles. — Les écrits des Pères ne sont pas destinés à raconter à la postérité les mœurs des chrétiens; incidemment on y peut relever un trait, une allusion, mais il ne faut pas y chercher les éléments d'un tableau de la famille chrétienne. La famille chrétienne existait dès lors, sans aucun doute, mais au sein d'une société païenne, encore pénétrée des usages d'une civilisation que le christianisme amenderait ou éliminerait. Nous avons eu déjà l'occasion de parler des crypto-chrétiens. On s'attendrait à rencontrer la trace de fidèles ou de familles dès les origines, et il n'en est rien. Tandis que les païens sont prodigues en généalogies, en indications, les chrétiens observent un silence à la fois inspiré par la prudence et par la mystique. Il ne fait pas bon en ces temps-là de se proclamer affilié à une religion qui, périodiquement, attire la foudre sous forme de martyre et de confiscation. Or, si on sait braver le martyre, qui porte avec lui sa récompense individuelle, on hésite parfois devant la confiscation, qui signifie la ruine, la déchéance et la dispersion de la famille ainsi frappée. A Rome et dans les provinces, les textes épigraphiques sont très rares et volontairement énigmatiques. Le fidèle, désireux de rappeler la nudité volontaire où il se place au sein des joies légitimes de la vie, omet toute mention familiale, il ne nous apprend pas qu'il est fils de tel ou tel, père de tels ou tels, qu'il a été marié et père, et heureux et riche. L'épitaphe n'est plus un état civil et un éloge, mais un simple signe de reconnaissance, une plaque d'identité qui doit provoquer la prière des survivants pour l'âme du défunt. On peut le regretter au point de vue de l'histoire des premières générations chrétiennes. A Rome, en Phrygie, on rencontre quelques épitaphes qui, exceptionnellement, mentionnent des fils, des frères, des sœurs, des épouses, mais toutes ces indications ne mènent pas bien loin; au point de vue de l'organisation de la famille, elles ne nous apprennent rien. Ce n'est également que par des indices que nous pouvons entrevoir la situation de ceux qui, au sein d'une famille païenne, appartenaient à la foi nouvelle et il est plus facile de supposer que de décrire les contradictions qu'ils rencontraient, ou même les entraves positives à l'observation des règles morales et rituelles. Sans doute les écrits pseudo-clémentins, les traités de Tertullien recommandent aux fidèles de s'isoler des gentils, des *alieni*, comme on disait, οἱ ἔξωθεν, comme s'exprime Eusèbe [4]; de s'abstenir de leurs fêtes, de leurs banquets, de leurs réunions, de leurs marchés, autant que le permettaient les exigences de la vie quotidienne; il était recommandé de vivre entre soi, de prendre ses repas ensemble, de converser, de travailler en commun. Règles théoriques, susceptibles d'inspirer de nobles conseils et d'ingénieux développements, mais d'une réalisation à peu près illusoire. Dans un élan de sincérité, Tertullien en conviendra : « Nous ne nous séparons pas du monde, dit-il, marins, soldats, laboureurs, négociants, acheteurs, gens d'art ou de métiers, nous vivons comme vous et de notre commerce; l'excès, l'abus, voilà seulement ce que nous fuyons [5]. »

Comment distinguer la famille chrétienne ainsi plongée dans une société où tout lui conseille de ne pas trop attirer l'attention sur elle? Ce n'est que dans l'intérieur de la vie que nous pourrions y parvenir si les chrétiens avaient pris soin d'écrire leur « livre de raison. » Mais ils ne l'ont pas fait. Des correspondances intimes y suppléeraient peut-être; elles n'existent pas ou bien elles ont péri. Ce que nous apercevons, ce sont les concessions que les chrétiens se sentent obligés de faire pour ne pas se mettre au banc de la société et renoncer à leurs moyens d'existence. Un contact journalier contraignait à entendre, à subir des usages que condamnait la croyance. S'agissait-il d'un contrat, d'un emprunt qui entraîne un engagement écrit, le chrétien jurait ou donnait un assentiment écrit; s'a-

[1] *Annales*, l. III, 28. — [2] *Satires*, IX, vs. 82. — [3] Ephes., v, 32. Cf. P. Lacombe, *La famille dans la société romaine. Étude de moralité comparée*, in-8°, Paris, 1889; De Roquemont, *Discours*, (la famille dans le droit romain et dans le droit germanique) dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie*, 1856, t. XIV, p. 659 sq. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. XX, col. 756. — [5] Tertullien, *Apologeticus*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 490.

gissait-il d'une fête publique imposant des réjouissances extérieures, le chrétien décorait sa maison, assistait aux jeux et faisait acte de présence dans les solennités où l'hommage politique se mélangeait de formes idolâtriques et religieuses. Des artisans, des ouvriers, sous peine de renoncer à leur gagne-pain, travaillent à faire, à décorer des images de faux dieux, des temples d'idoles. Des professeurs de belles-lettres, d'humbles maîtres d'école doivent, sous peine de renoncer à leur clientèle, enseigner les généalogies, les attributs des dieux, leurs fables. Il est nécessaire de se rappeler ces circonstances, afin de comprendre les difficultés qui assaillaient de toutes parts la famille chrétienne. Et ce n'était pas seulement hors de la maison que surgissaient les difficultés. Elles se montraient au foyer domestique. Le père, écrivait saint Jean Chrysostome, en rappelant les misères d'autrefois, le père repoussait son enfant converti; les frères devenaient ennemis; ce n'était pas la guerre civile, mais le combat de parents contre parents [1]. Tertullien, vivant en pleine période de persécutions, nous montre ces divisions avec plus de vigueur : Je connais, dit-il, un mari si dévoré de jalousie que le moindre bruit dans sa chambre le jetait en des soupçons. Tout changea, car la femme, trop libre et trop légère, cessa de quitter son foyer : elle s'était convertie; mais l'homme lui offrit alors de tout supporter d'elle et de fermer les yeux sur sa conduite, si elle voulait renoncer au Christ : la chrétienne lui semblant plus odieuse que la débauchée. Un père déshérita son fils qui, lui aussi devenu chrétien, avait dès ce moment cessé de le mécontenter par ses désordres. Un maître punit son esclave précieux pour lui par ses services, mais coupable d'avoir abandonné « le vieux culte [2]. » Saint Justin parle d'une matrone convertie essayant d'arracher son mari à une vie de débauches, et courant le risque d'être dénoncée par lui [3]. Ces déchirements dans les familles ne s'arrêtent pas devant la mort. Sainte Perpétue aura à subir les assauts et les sévices de son père qui s'empare de l'enfant, et seul de ma famille, dit-elle, il ne se réjouissait pas de mon martyre [4]. Un martyr, Émilien, est rencontré par son frère, qui, loin de s'attendrir, lui demande grossièrement comment il s'accommodait de la prison [5]. On trouve des combats analogues soutenus contre une famille païenne par Irénée, évêque de Sirmium et par Philéas d'Alexandrie [6].

III. Enseignement de la Didascalie. — Ce qu'on chercherait inutilement dans les écrits des Pères, on le rencontre dans la *Didascalie* (voir ce mot). Avec ce document nous entrons dans l'enseignement officiel du IIIe siècle dans l'Église et il est aisé d'entrevoir quelque chose de ce qu'est alors la famille chrétienne. Le chapitre IIe ordonne à tout homme de ne plaire qu'à sa femme et de n'aimer qu'elle.

« Supportez-vous l'un et l'autre, ô serviteurs et fils de Dieu : que l'homme ne méprise pas et n'humilie pas sa femme, qu'il ne s'élève pas contre elle, mais qu'il soit bienveillant et que sa main soit étendue pour donner, qu'il ne plaise qu'à sa femme, et qu'il lui procure un repos honorable et ne cherche à plaire qu'à elle et pas à une autre.

« Si tu t'ornes pour qu'une femme étrangère te voie et te désire et si, pressé par elle, tu pèches avec elle, Dieu te condamnera à la mort dans le feu qui dure éternellement, c'est-à-dire dans un feu dur et amer, et tu seras plein de connaissance et d'intelligence quand tu seras durement tourmenté. Si tu ne commets pas cette impureté, mais si tu l'éloignes de toi et si tu y renonces, tu as péché seulement en ceci que, par ton élégance, tu as amené une femme à te désirer, tu as amené celle qui a ressenti (ce sentiment) à ton égard à commettre l'adultère par sa concupiscence, mais tu n'as pas commis un si grand péché, parce que ce n'est pas toi qui l'as désirée, et les miséricordes du Seigneur seront sur toi parce que tu ne lui as pas livré ton âme, tu ne lui as pas obéi quand elle a envoyé vers toi, et tu ne t'es pas tourné, pas même par la pensée, vers cette femme qui te désirait. C'est elle qui subitement t'a rencontré, a été frappée dans son esprit et a envoyé vers toi; en homme craignant Dieu, tu l'as refusée, tu t'es éloigné d'elle et tu n'as pas péché avec elle.

« Mais si son cœur a été frappé parce que tu es jeune, beau et plaisant et si tu es orné et l'as ainsi amenée à te désirer, tu es coupable de son péché, parce qu'il a été causé par ta recherche; prie donc le Seigneur Dieu de ne pas t'inscrire de péché à l'occasion de celle-ci. Si tu veux plaire à Dieu et non aux hommes et si tu attends et espère la vie et le repos éternels, n'orne pas encore la beauté de ta nature, que Dieu t'a donnée, mais dans l'humilité du mépris, abaisse-la devant les hommes. Ainsi, ne laisse pas croître la chevelure de ta tête, mais coupe-la; ne la peigne pas, ne l'orne pas, ne l'oins pas, pour ne pas attirer sur toi ces femmes qui poursuivent ou sont poursuivies par le désir.

« Tu ne te vêtiras pas non plus de beaux habits, tu ne mettras pas à tes pieds des souliers (faits) avec art (pour exciter) de sots désirs, ni à tes doigts des anneaux fabriqués en or, parce que toutes ces choses sont des instruments de fornication, comme tout ce que tu fais en dehors de la nature (du naturel). Car à toi, homme fidèle de Dieu, il n'est pas permis de laisser croître ta chevelure, de la peigner, de l'égaliser, ce qui fait les délices du désir : tu ne l'arrangeras pas, tu ne l'orneras pas, tu ne la disposeras pas pour qu'elle soit belle, tu ne détruiras (couperas) pas les poils de ta barbe, tu ne changeras pas l'expression naturelle de ton visage et ne la modifieras pas autrement que Dieu ne l'a créée; parce que, si tu veux plaire aux hommes et si tu fais tout cela, tu te prives toi-même de la vie et tu es maudit devant le Seigneur Dieu.

« Ainsi comme un homme qui veut plaire à Dieu, prends soin de ne pas faire de telles choses, éloigne-toi de tout ce que hait le Seigneur, ne va pas errer et circuler oisivement sur les places publiques, pour regarder le vain spectacle de ceux qui se conduisent mal, mais sois assidu et attentif à ton métier et à ton travail, cherche à faire ce qui plaît à Dieu et médite constamment les paroles du Seigneur; si tu es riche et n'as pas besoin d'un métier pour vivre, ne va pas errer et circuler oisivement, mais sois toujours en relations fréquentes avec les fidèles tes coreligionnaires, médite et apprends avec eux les paroles de vie, sinon demeure dans ta maison, lis la Loi, le livre des Rois, les Prophètes et l'Évangile, qui est la plénitude de ceux-là. (Il conseille de s'éloigner des livres des païens « qui détournent les jeunes gens de la foi, » de prendre garde au Deutéronome).

« Après cela, 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 sera captivée par toi. Garde-toi donc de tout cela et tu vivras pour Dieu. Écoute donc ce que la parole sainte a dit dans la Sagesse : Mon fils, garde mes paroles et cache mes commandements chez toi; mon fils, honore le Seigneur et aie courage, ne crains personne autre en dehors de lui, garde mes commandements et vis bien, et (garde mes lois comme la prunelle de ton œil, attache-les à

[1] S. Jean Chrysostome, *Homilia de gloria in tribulationibus*, n. 1; *P. G.*, t. LI, col. 155. — [2] Tertullien, *Ad nationes*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 563. — [3] S. Justin, *Apolog.*, II, 2, *P. G.*, t. VI, col. 443. — [4] H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 126. — [5] H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 128. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 220, 295.

tes doigts et écris-les sur les pierres de ton cœur. Dis à la sagesse : Tu es ma sœur, et assure-toi de la prudence pour qu'elle te garde de la femme étrangère et adultère dont les paroles sont caressantes. De la fenêtre de sa maison et de sa terrasse, elle regarde dans les rues, et quand elle voit un jeune homme — de ceux qui sont encore enfants et qui manquent d'intelligence — passer dans la rue à côté des angles des sentiers de sa maison, en parlant dans les ténèbres, le soir et dans l'obscure tranquillité de la nuit, alors la femme sort et va au-devant de lui sous un habit de prostituée qui fait envoler les cœurs des jeunes gens. Elle est impudente, arrogante, luxurieuse, ses pieds ne restent pas en repos dans sa maison, mais tantôt elle erre au dehors et tantôt elle se met en embuscade sur les places publiques et dans les carrefours. Elle le prend et l'embrasse, abandonne toute pudeur et lui dit : J'ai des victimes pacifiques, aujourd'hui je rends mes vœux, c'est pourquoi je suis sortie au-devant de toi, j'attendais pour te voir et je t'ai trouvé. J'ai garni mon lit de coussins et l'ai couvert de tapis d'Égypte, j'ai aspergé mon lit de safran et ma maison de cannelle; viens, réjouissons-nous dans l'amour jusqu'au matin et embrassons-nous l'un l'autre dans la passion, car mon mari n'est pas à la maison, il est parti pour un long voyage; il a pris avec lui le sac où est l'argent, c'est après de longs jours qu'il doit revenir à sa maison. Ainsi elle le séduit par le flux de ses paroles, elle l'attire par les flatteries de ses lèvres. Il la suit comme un nourrisson et comme un bœuf qui va à l'abattoir, comme un chien à la chaîne, comme un cerf blessé d'un trait et effrayé, comme un oiseau vers le filet, et il ne sait pas qu'il va à la mort de son âme. Écoute-moi donc, mon fils, et prête attention aux paroles, de ma bouche. Que ton cœur n'incline pas vers son chemin (de cette femme) et n'approche pas de la porte de sa maison; ne t'égare pas dans ses sentiers, car elle a couché beaucoup de morts, ses meurtres sont innombrables, les chemins de sa maison sont les chemins du schéol qui conduisent dans les lits de mort. Mon fils sois attentif à ma sagesse et incline ton esprit à ma sentence, afin que ma pensée te garde, ainsi que la science de mes lèvres que je te commande (t'enseigne); parce que les lèvres de la femme prostituée distillent le miel et ses caresses flattent ton palais. Mais les conséquences sont plus amères que l'absinthe, et plus aiguës qu'un glaive à deux tranchants. Pour ne pas nous étendre et ne pas allonger l'admonition de notre enseignement, si nous avons omis quelque chose, vous, comme des sages, choisissez tout ce qui est bien dans les saints Livres et dans l'Évangile de Dieu, pour vous fortifier et pour repousser tout mal et le rejeter loin de vous, afin de vous trouver sans faute dans la vie éternelle auprès de Dieu. »

Chap. III. — « Que la femme soit soumise à son mari, parce que le mari est la tête de la femme et le Messie est la tête de l'homme qui marche dans la voie de la justice, à la suite du Seigneur tout-puissant, notre Dieu et le père des mondes, du monde actuel et du monde futur, du Seigneur de tout souffle et de toutes puissances, et de son esprit vivant et saint, auxquels gloire et honneur dans les siècles des siècles. Amen.

« O femme, crains ton mari, respecte-le, ne cherche à plaire qu'à lui, sois prête à le servir, que tes mains soient dans la maison et ton esprit au fuseau, comme il est dit dans la Sagesse : Qui trouvera une femme forte? elle est plus précieuse que les belles pierres dont le prix est grand; le cœur de son mari a confiance en elle; il ne manque pas de nourriture; elle est en tout l'aide de son mari et elle ne lui cause aucun tort durant le cours de sa vie; elle a fait de la laine et une tunique, de belles choses avec ses mains; elle fut une bonne procuratrice, comme un navire marchand, et elle réunit toute richesse de loin; elle se leva de nuit et donna de la nourriture à ceux de sa maison et du travail aux servantes; elle regarda un (champ) cultivé, et l'acheta; elle planta des possessions avec les fruits de ses mains, elle ceignit ses reins avec force et elle affermit ses bras, elle trouva qu'il est bon de travailler, et sa lampe ne s'éteignit pas dans la nuit; elle étendit ses bras aux choses utiles et ses mains au fuseau; elle étendit les mains aux pauvres et de ses mains donna des habits; et le maître de la maison n'est pas en souci, car tous ses serviteurs sont revêtus de doubles habits; elle fit à son mari des habits de lin très fin et de pourpre; son mari est remarqué aux portes (de la ville) quand il siège dans l'assemblée des vieillards; elle fit des tuniques dans sa maison et vendit des ceintures aux Chananéens; la force et la gloire forment son vêtement et elle se réjouira au dernier jour; elle ouvrit la bouche avec sagesse et prudence et sa langue parla avec ordre; les chemins de sa demeure sont étroits et elle ne mangea pas son pain dans la paresse; elle ouvrit la bouche avec sagesse et ordre et la loi des miséricordes est sur sa langue : ses fils se levèrent, s'enrichirent et la prônèrent, et elle sera fière d'eux dans ses derniers jours; le grand nombre de ses filles possèdent la richesse, elle fit beaucoup de merveilles et fut élevée au-dessus de toutes les femmes; car la femme qui craint Dieu sera bénie et la crainte du Seigneur la louera. Donnez-lui de ses fruits qui conviennent à ses lèvres, qu'elle soit louée aux portes (des villes) et son mari sera loué en tout lieu; et encore : La femme forte est la couronne de son mari. Vous avez appris (ainsi) quelles louanges reçoit du Seigneur Dieu la femme pure qui aime son mari, qui a été trouvée fidèle et qui cherche à plaire à Dieu.

« Toi donc, ô femme, ne t'orne pas pour plaire aux autres hommes; ne te tresse pas de chevelures de courtisane et ne revets pas un vêtement de prostituée, ne mets pas des souliers afin de ressembler à celles qui sont ainsi, pour attirer à toi ceux qui sont pris par ces choses. Quand bien même tu ne pécherais pas dans cette œuvre d'impureté, tu pécherais du moins en ce que tu aurais amené de force celui-là à te désirer, et si tu as péché, tu as perdu, toi aussi, la vie de Dieu, et tu seras chargée de l'âme de celui-là. Puis, quand tu auras péché contre un, tu glisseras de toi-même et tu iras aussi contre les autres, comme il est dit dans la Sagesse : Lorsque l'impie est arrivé au fond des maux, il méprise et glisse, l'opprobre et la honte viennent sur lui. La femme qui est ainsi, qui est complètement blessée et possédée par la passion, captive les âmes de ceux qui manquent d'intelligence. Fuis, ne t'arrête pas, ne lève pas les yeux, ne la regarde pas. Et encore, il vaut mieux habiter sur la corne du toit que dans la maison avec une femme bavarde et querelleuse. Toi donc, qui es chrétienne, ne ressemble pas à de telles femmes, mais si tu veux être fidèle, ne plais qu'à ton mari et quand tu marches sur la place publique, couvre-toi la tête avec ton habit, afin que le voile cache ta grande beauté. N'orne pas la face de tes yeux, mais baisse les yeux et marche voilée.

« Prends garde de ne pas te laver dans un bain avec les hommes. 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 bain de femmes et si tu as besoin de te laver dans le bain commun aux hommes et aux femmes — et c'est en dehors de ce qui convient à la pureté (c'est contre la pureté) — lave-toi du moins avec honte, avec modestie et avec mesure, pas tout le temps ni tous les jours, ni dans le milieu du jour, mais sache le temps où tu te laveras; (ce sera) à dix heures, car il est nécessaire que toi, femme chrétienne, tu fuies de toute manière le vain spectacle des yeux qui est dans les bains.

« Supprime et empêche la dispute envers tout le monde et surtout envers ton mari, comme (doit le faire toute) femme chrétienne, de crainte que ton mari, s'il est païen, ne soit scandalisé à cause de toi et ne blasphème Dieu, et que tu ne reçoives une malédiction de Dieu. Malheur à vous, à cause de qui le nom de Dieu est blasphémé parmi les peuples. Si ton mari est fidèle, il est nécessaire, connaissant l'Écriture, qu'il te dise une parole de la Sagesse : Mieux vaut habiter sur la corne d'un toit que demeurer dans la maison avec une femme bavarde et querelleuse. Il est donc nécessaire que les femmes montrent la crainte de Dieu (la religion), par leur voile de pureté et leur humilité, pour la conversion et l'accroissement de la foi de ceux qui sont du dehors, des hommes et des femmes. Et si nous vous avons un peu réprimandées et instruites, ô nos sœurs, nos filles et nos membres, vous (de votre côté), comme des personnes sages, recherchez et choisissez-vous ce qui est beau, précieux et sans opprobre dans l'habitation de ce monde. Apprenez et sachez ce par quoi vous pourrez arriver au royaume de Notre-Seigneur et vous reposer, après lui avoir plu par les bonnes actions. »

A l'égard des enfants orphelins, le chap. XVII recommande aux fidèles de s'en charger. Si c'est un garçon, on lui apprendra un état; si c'est une fille, on la mariera lorsque son temps sera venu. Le chap. XXII recommande d'apprendre un métier aux enfants, de les instruire, de les fouetter : « Qu'ils n'aillent pas se réunir et se distraire avec ceux de leur âge, car c'est ainsi qu'ils apprennent la vanité, qu'ils sont saisis par la volupté et tombent... Aussi, soyez attentifs à leur choisir des femmes en leur temps et à les marier, de crainte que dans leur jeunesse, par la force de leur âge, ils ne commettent des fornications comme les païens et que vous ne deviez en rendre raison au Seigneur Dieu au jour du jugement. »

IV. Famille romaine et famille franque. — La famille germanique repose sur l'idée de protection, la famille romaine sur le principe de l'autorité. Le chef de la famille germanique exerçait le *mundium* sur toutes les personnes goupées autour de lui, femmes, descendants, hôtes, serviteurs; ce *mundium* était surtout une puissance de garantie et recevait une acception très large tandis que le sens de la *patria potestas* était le plus restreint qu'il se pouvait. Le *mundium* implique à doses égales autorité et protection et renferme tout ce qu'on met dans la *manus*, dans le *mancipium* et dans la *dominica potestas;* d'ailleurs *mundium* signifie *manus* et a, étymologiquement, la même racine [1].

La famille romaine ne tenait compte que de l'agnation ou parenté par les mâles; la famille germanique n'établit aucune distinction entre agnats et cognats, parents par les femmes. La famille romaine apparaît comme une création arbitraire du législateur, la famille germanique est, au contraire, conforme au droit naturel. La famille germanique offrait moins de cohésion, mais elle laissait à l'individu l'indépendance compatible avec l'âge et l'état social.

Tacite a fait un tableau très séduisant de la famille germanique. C'est quelque chose d'à peu près aussi historique que les Thérapeutes de Philon, appelons cela une fantaisie pour ne pas écrire le gros mot de mensonge. Il s'agissait de faire honte aux Romains de leurs mœurs et Tacite décrivait la vertu familiale en Germanie comme La Fontaine l'amitié au Monomotapa. Quand les Germains, sous le nom de Francs, pénétrèrent en Gaule et donnèrent aux Gallo-Romains dégénérés l'exemple de ces vertus tant célébrées, on s'aperçut que les Gallo-Romains si corrompus pouvaient s'ériger en professeurs de morale de leurs envahisseurs. Les Francs s'occupèrent bien plus d'ajouter à leurs vices qu'à les corriger. Nous verrons les princes mérovingiens entretenir chacun un petit harem d'épouses légitimes et de concubines. Charlemagne lui-même, cet homme si pieux, fait alterner les épouses avec les maîtresses et inversement [2].

C'est qu'il a fallu longtemps pour corriger et transformer la notion que les Francs se faisaient de l'acte qui institue la famille. Les formes du mariage sont longtemps restées purement germaniques, avec d'autant plus de facilité que, d'après le droit canonique, le mariage se forme par le seul échange du consentement; ce qui explique comment, chez les Francs, le mariage reste pendant un temps encore long exclusivement régi par les lois d'État et étranger à la religion. Le clergé gagne du terrain, mais lentement, et se borne pour l'heure à empêcher les unions outrageusement contraires à la loi divine. C'est ainsi que le capitulaire de Childebert II, en 596, établit divers empêchements de mariage et charge les évêques de veiller à la dissolution des unions contractées en violation de cette loi [3]. Ainsi on espère épurer la famille, mais on n'y arrivera pas avant le début du IXe siècle. Alors s'établit la confusion intentionnelle entre le contrat et le sacrement. Les conciles, les Pères, les papes de Rome n'avaient cessé de proclamer en toute circonstance que le sacrement de mariage consiste dans l'échange du consentement mutuel, auquel la bénédiction nuptiale n'apportait qu'une consécration nécessaire mais non essentielle.

Sous les Mérovingiens, le mariage resta longtemps un acte de la vie civile. Sous les Carolingiens le contrat civil disparaît, éclipsé par le sacrement. Charlemagne s'occupa à plusieurs reprises des formes du mariage. La formation de l'union conjugale par simple consentement avait prêté à des abus, on avait confondu le mariage et le concubinage : la preuve du mariage, en l'absence de toute solennité, était souvent devenue impossible. En 755, un capitulaire de Pépin le Bref prescrit *ut omnes homines laïci publicas nuptias faciant, tam nobiles quam innobiles* [4]. Charlemagne alla plus loin. Afin d'empêcher les mariages prohibés, il imposa aux futurs conjoints de se présenter d'abord au curé de leur domicile, qui interrogera la paroisse assemblée au prône sur les empêchements possibles. Mais les capitulaires ne disent pas si, à défaut de la bénédiction nuptiale donnée dans ces conditions, le mariage sera réputé nul. Ceux qui ne s'y soumettront pas paieront une amende de cent sous ou, à défaut, recevront cent coups de fouet [5]. On se présentera aussi pour les seconds mariages. Mais tout cela ne dura guère. Dans une célèbre pièce, la consultation du pape Nicolas Ier aux Bulgares, dans la deuxième moitié du IXe siècle, il déclare formellement que le seul consentement des époux suffit pour la validité du mariage et qu'on peut omettre de solliciter la bénédiction nuptiale sans se rendre coupable de péché. Adrien II, son successeur [6], et plusieurs conciles, réitèrent ces enseignements [7].

[1] Bluhme, *Die Mundschaft nach Langobardenrecht*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 1873, t. XI, p. 377. — [2] A. Vétault, *Charlemagne*, p. 362, ne sait trop comment expliquer cet accroc à la morale. Nous avons signalé dans l'article consacré à Charlemagne son incontinence, ce qui nous a attiré des gronderies, car ceux qui fêtèrent, en leur jeunesse, la Saint-Charlemagne ne se résignent pas à ce qui pourrait contrarier leur vénération. — [3] Capitulaire de 596, cap. III, édit. Boretius, p. 15. — [4] Boretius, *Capitularia*, p. 36 : capitulaire de 755, cap. XV. — [5] Baluze, *Capitularia*, t. I, col. 1190. — [6] Baluze, *Miscellaneorum libri V*, t. I, p. 402. — [7] Beauchet, *Les formes de la célébration du mariage dans l'ancien droit français*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1882, t. VI, p. 380; L. J. Kœnigswarter, *Études historiques sur le développement de la société humaine. L'achat des femmes. La vengeance et les compositions. Le serment, les ordalies et le duel judiciaire*, in-8°, Paris, 1850; *Histoire de l'organisation de la famille en France, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1851.

V. Introduction dans la famille par le mariage. — La notion de la vie de famille chez les Francs a subi diverses vicissitudes et s'est épurée, mais lentement. Le mariage, qui est à l'origine de toute famille, souffrait des circonstances très fâcheuses. On peut, à la rigueur, admettre comme tolérable pour l'époque le mariage par capture. Un prince, un chef, à la suite d'une guerre heureuse, faisait choix d'une captive et lui donnait le titre royal; ceci s'était vu chez les Vandales et pouvait bien se voir chez les Francs où Clotaire épousait Radegonde, ramenée d'une expédition en Thuringe[1]. C'était quelque chose comme un droit de prise consenti au vainqueur. Mais il y avait d'autres méthodes plus répréhensibles de fonder la famille. Le mariage par rapt était fréquent et les conciles, les capitulaires, la loi salique légiférent à ce sujet. Tout s'arrangeait avec une somme d'argent : *Qui feminam alterius desponsatam rapuerit*, lit-on dans la loi saxonne (n. 49) : *300 solidos patri puellæ, 300 sponso componat, et insuper, 300 solidis emat eam.* Cette même loi permet au lite du roi d'acheter une femme là où il voudra (n. 65) : *lito regis liceat uxorem emere, ubicumque voluerit*, et si une veuve se marie, c'est son tuteur qui touche le prix de vente (n. 43) : *Qui viduam ducere velit, offerat tutori pretium emptionis.* Il s'agit bien d'un véritable achat qui emporte transmission des droits sur l'objet acheté. Dans la loi burgonde une femme qui a couché avec un homme, de son plein gré, n'en doit pas moins être payée (n. 61) : *Quæcumque mulier natione barbara ad viri coïtum spontanea voluntate forte convenerit, nuptiale pretium in simplum tantum ejus parentibus dissolvatur* et dans la loi des Alamans, il ne sert de rien d'anticiper sur la vente et de consommer le mariage, le père reprendra sa fille et exigera une composition de quarante *solidi*, même s'il elle meurt, il faudra en payer le prix (n. 54,2) : *Si autem ipsa femina sub illo viro mortua fuerit antequam ille mundium apud patrem adquirat, solvat eam patri ejus quadragintis solidis.* Même disposition dans le droit lombard[2], qui fixe un tarif uniforme au prix d'achat, ce qui offre une garantie à la fille contre la rapacité du père qui refusait des partis sortables dans l'espoir d'en trouver de plus avantageux. Les lois barbares fixèrent le prix de la femme à 62 solidi et demi chez les Saliens, 50 solidi chez les Ripuaires, 40 chez les Alamans. C'était un progrès. La loi salique marquera un progrès de plus quand elle transformera ce prix réel en achat symbolique par l'abaissement du prix de la femme à un solidus plus un denier. La loi burgonde aura une autre attention (n. 86, 3) : elle permettra de consacrer une partie du prix d'achat de la femme à sa corbeille de noces : *Ita ut de eo quod acceperit, tertium solidum in ornamentis puella accipiat.*

Il y eut d'autres accommodements. L'achat tendit à se dissimuler mais sans être supprimé. On remplaça de gré à gré la somme fixe par des présents et il est possible que le vendeur n'y perdît rien. Ces présents sont tout autre chose que des futilités, mais de bonnes et solides contributions en nature : des bœufs, un cheval, des armes. Sigebert acquiert le droit d'épouser Brunehaut par un envoi de présents : *legationem in Hispaniam mittit et cum multis muneribus Brunichildem, petiit*[3]. A l'époque mérovingienne on avait laissé tomber en désuétude l'achat pour le remplacer par les présents. Ceci n'en rendait les mariages que plus faciles; ainsi ils se multipliaient, aux dépens de la morale. Clotaire Ier avait épousé Ingonde, qui le pria de faire quelque chose pour que sa sœur Arégonde, de très humble origine, ne fût pas indigne du rang de sa sœur. Clotaire épousa Arégonde, ainsi Ingonde n'eut plus rien à désirer; elle semble même en avoir pris facilement son parti : « Ce qui paraît bon aux yeux de mon maître, dit-elle, qu'il le fasse; seulement que sa suivante vive toujours en sa bonne grâce[4]. » Ingoberge, femme de Caribert, s'était montrée de moins facile composition et, en conséquence, avait été répudiée et remplacée par une des deux maîtresses du roi, Méroflède, à laquelle il donna une rivale, Théodehilde[5]. Peut-être avait-on meilleur marché de ces filles de peu de naissance que d'une Brunehaut. Ingonde et Arégonde, simples paysannes; Méroflède et Marcowiève, filles d'un cardeur de laine; Théodehilde, fille d'un berger; Frédégaire nous dit que Dagobert avait trois reines et beaucoup de concubines[6] le riche Samo eut jusqu'à douze femmes[7].

On comprend sans peine que les tempéraments plus affinés ressentissent une appréhension et même une répugnance marquée à subir l'admission dans ces familles. Radegonde n'éprouvait que dégoût pour Clotaire, qui attendait l'instant où la fillette aurait atteint l'âge nubile; elle prit la fuite, mais dut se résigner à son sort[8]. Galswinthe, en apprenant qu'elle était destinée à Chilpéric, « saisie d'un mouvement de terreur, courut vers sa mère, jetant ses bras autour d'elle comme l'enfant qui cherche un refuge, et la tint embrassée pendant plus d'une heure sans pouvoir articuler une seule parole[9]. » La jeune fille ainsi livrée s'achemine vers le mari qu'on lui destine avec les plus sombres pressentiments. Quant à sainte Salaberge, non seulement elle n'a pas été consultée, mais *parentes ejus... contra puellæ voluntatem eam cuidam... in matrimonio tradiderunt*[10]. On usait de pression ou de violence pour arracher à la femme son consentement, mais le défaut de celui-ci n'entraînait pas de nullité à son avantage. C'est sur cette base que s'élevait la famille mérovingienne, mais il est plus facile d'être instruit de ce qu'était la famille des souverains et des grands que de savoir à quoi s'en tenir sur la multitude. Peut-être ne serait-il pas moins abusif de conclure d'après ce que les écrits de Grégoire de Tours nous apprennent, que de supposer la bourgeoisie et le peuple de France au XVIIe et au XVIIIe siècle pratiquant les exemples que leur donnaient Louis XIV et Louis XV.

VI. Rapt, violence, fuite, répudiation. — A l'origine de certaines familles se place un enlèvement par consentement ou par violence. Une formule explique que dans le premier cas l'union était valable et produisait tous les effets du mariage : *Viventibus patribus inter filios familias sine voluntate eorum matrimonia non legitime copulantur sed contracta non solvuntur*[11]. « Du vivant des parents, les enfants ne peuvent se marier légitimement sans leur consentement : mais l'union une fois contractée, elle ne peut plus être dissoute. » Si l'enlèvement était accompagné de violence, le mariage ne résultait pas même de la consommation du stupre. Une décision de Childebert en 596 porte que : *si ipsa mulier postea raptori consenserit, ambo pariter in exilio transmittantur*[12]. Résignation d'une part et repentir d'autre part ne suffisaient pas, il fallait encore de hautes interventions pour purifier ce qui avait été souillé et rendre à un foyer la sécurité et la dignité qui lui eussent toujours fait défaut : *Dilectissime atque amantissime conjugi mee*, lit-on dans une formule[13]. *Licet ergo ego rapto scelere absque voluntate parentum tuorum te mihi conjugium visus sum sociasse, unde vitæ periculum incurrere potui, tamen intercesserunt pro me*

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. III, c. VII. — [2] Simonnet, *Le mundium*, in-8°, Paris, 1898, p. 81 sq. — [3] *Hist. Franc.*, l. IV, c. XXVII. — [4] *Hist. Franc.*, l. IV, c. III. — [5] *Hist. Franc.*, l. IV, c. XXVI. — [6] Frédégaire, *Chronicon*, LV. — [7] *Ibid.*, XLVIII. — [8] *Hist. Franc.*, l. III, c. VII. — [9] Fortunat, *Carm.*, l. VI. — [10] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. I, p. 406. — [11] De Rozière, *Recueil général des formules*, t. I, p. 290, n. 241. — [12] Walter, *Corpus juris germanici*, t. II, p. 10. — [13] Eug. De Rozière, *Recueil général des formules*, t. I, p. 291, n. 242.

sacerdotes. « Épouse chérie et bien aimée, comme il est de notoriété publique que je t'ai enlevée contrairement à ta volonté et à celle de tes parents, et que par le crime de rapt je t'ai associée à mon sort, ce qui aurait pu mettre ma vie en péril si des prêtres et des personnages distingués n'avaient rétabli l'entente et la concorde, il a été convenu que : » Une transaction intervenait donc entre le ravisseur et la famille dans laquelle il avait jeté le trouble et la désolation, mais on exigeait de lui la constitution d'une dot : *Denique convenit nobis ut de rebus proprietatis meæ tibi aliquid in donationis titulum condonare deberem. Ideoque per hanc cartulam compositionis, sive per festucam atque per andelangum, dono tibi...* L'allusion faite au péril de mort couru par le ravisseur est une aggravation singulière, mais devenue nécessaire, de la loi salique qui se contentait d'une amende de *62 solidi* [1], ou de la loi ripuaire qui demandait *200 solidi* [2]. Déjà le concile de Paris en 557, dans son canon 6e, frappait d'excommunication celui qui enlevait une jeune fille ou une veuve; en 596, Childebert portait la peine de mort : *Pari conditione convenit Cal. Mart. omnibus vobis adunatis ut quicumque admodum raptum facere præsumpserit, unde impiissimus vitius adcreverat vitæ periculo feriatur; et nullus de optimatibus nostris de tam turpissimo vitio præsumat pro ipso precare, sed unusquisque admodum inimicum Dei persequatur* [3]. Si la femme a consenti à s'unir à son ravisseur, on les exilera tous d'eux; si l'homme s'est réfugié dans une église, on l'en arrachera; s'ils y sont tous deux et qu'ils en sortent, on les mettra à mort. Pénalité énergique et qui semble n'avoir pas été applicable. En 615, Clotaire II, décrète encore la peine de mort contre le ravisseur d'une jeune fille ou d'un veuve, mais si c'est une religieuse, l'union, même consommée, sera inexistante et les deux conjoints seront séparés [4].

Toutes ces précautions sont l'objet de tant de décisions qu'on est porté à admettre que les désordres étaient fréquents. Il s'ensuit que la famille était assez troublée. Mais tandis que le rapt admettait des réparations, l'inceste ne pouvait qu'amener des ruptures. Au vie siècle, il est presque impossible de citer un concile qui ne se préoccupe des mariages incestueux : Agde 506, can. 61; Orléans, 511. can. 18; Épaone, 507, can. 30; Lyon, 517; Orléans, 533, can. 10; Auvergne, 535, can. 11; Orléans, 538, can. 10; Paris, 587, can. 4. Le 61e canon d'Agde, qui sera adopté par les évêques réunis à Épaone, décide qu'on ne doit pas pardonner aux unions incestueuses avant qu'il y ait eu réparation. Sans compter les unions qu'on ne peut nommer, on doit regarder comme incestueuses les unions suivantes : lorsque quelqu'un épouse la veuve de son frère ou la sœur de sa femme décédée, ou sa belle-mère ou cousine germaine et issue de germains. Ces mariages sont défendus, mais nous ne cassons pas ceux qui ont été contractés. De plus si quelqu'un se marie avec la veuve de son oncle du côté paternel (et du côté maternel) ou bien avec sa belle-fille, quiconque contractera à l'avenir une pareille union, qui doit être dissoute, aura la liberté d'en contracter ensuite une meilleure.

La dignité et les droits de la famille avaient d'autres périls à courir mais d'une nature très différente. La consommation du mariage pouvait faire l'objet d'une dispense dans un seul cas : lorsque l'accomplissement du devoir conjugal mettait en péril celui qui s'y soumettait [5]. Dans le cas d'une horreur insurmontable soulevée par une maladie répugnante, telle que la lèpre, la séparation était admise. C'étaient là des cas, somme toute, exceptionnels. La famille avait également à souffrir de certaines façons de considérer l'état de mariage. Nous verrons (au mot Femme) l'influence exercée par saint Ambroise sur une multitude de jeunes filles, qu'il attirait à la virginité non seulement par l'estime de cette vertu, mais par une dépréciation du mariage et de la maternité. Cette veine fut exploitée parfois avec peu de discrétion par des évêques et contribua à jeter dans les monastères des nonnes dont la vocation n'offrait peut-être pas toutes les garanties désirables lorsqu'il s'agit d'une détermination si grave. Des jeunes filles ne savaient pas ou n'osaient pas prendre à temps la détermination de consacrer leur virginité, se laissaient marier et se dérobaient alors aux devoirs de leur état. Des récits comme ceux qui firent la vogue des actes des saints Nérée et Achillée, de sainte Cécile, de saint Alexis, encourageaient cette disposition. Grégoire de Tours recueille un fait qui semble historique, lorsqu'il raconte qu'une jeune fille mariée contre son gré, n'entra dans la chambre nuptiale que pour pleurer et gémir. Ses lamentations ont peut-être été un peu retouchées par l'évêque de Tours, mais sa décision ne se laisse pas ébranler par les arguments du jeune mari, qui lui rappelle son désir de perpétuer leurs familles à tous les deux. Finalement c'est le mari qui se laissa persuader et ils partagèrent longtemps le même lit sans jamais enfreindre la règle de continence qu'ils s'étaient imposée d'un commun accord [6].

Ce qui est certain, c'est que cette règle risquait de trouver peu d'imitateurs, mais l'éloge dont on entourait ceux qui l'avaient adoptée ne laissait pas que de jeter le trouble dans les foyers chrétiens. Le mariage et la maternité devenaient, aux regards des imaginations peu mesurées, un état inférieur, presque indigne et une fausse mysticité représentait l'état consacré par un sacrement de l'Église comme peccamineux. C'est encore Grégoire qui rapporte l'épisode suivant : « Ingeltrude ayant commencé à former un monastère de filles dans le voisinage de la basilique de Saint-Martin à Tours, elle envoya à sa fille (Berthegunde) des recommandations dans lesquelles elle lui disait : « Quitte ton « mari et viens, que je te fasse abbesse de ce troupeau « que j'ai rassemblé. » Celle-ci écoutant ce conseil de l'imprudence, vint avec son mari à Tours, et étant entrée dans le monastère de sa mère, elle disait à son mari : « Retire-toi d'ici, et prends soin de nos biens et de nos enfants : car je ne m'en retournerai par avec toi, parce que celui qui vit dans le mariage ne verra pas le royaume de Dieu. » Le mari vint me trouver, dit Grégoire de Tours, et me rapporta tout ce qui avait été dit par sa femme. Je me rendis alors au monastère et j'y donnai lecture des canons du concile de Nicée où se trouvent ces mots : « Que si une femme « abandonne son mari et méprise la couche dans « laquelle elle aura vécu avec honneur, en alléguant « qu'il n'y a pas de part dans la gloire du royaume « céleste pour celui qui vit dans le mariage, ana« thème sur elle. » Berthegunde entendant cela et craignant d'être privée de la communion par les prêtres du Seigneur, sortit du monastère et retourna avec son mari. — Mais trois ou quatre ans après, toujours sur les conseils de sa mère, elle profita de l'absence de son mari pour s'enfuir de nouveau. Elle alla se réfugier chez son frère Berthchramn, évêque de Bordeaux. Le mari l'y suivit; mais l'évêque refusa de livrer sa sœur. Le roi Gontran, auquel le mari était venu se plaindre, ordonna à Berthchramn de rendre Berthegunde. « Elle est ma « parente, dit-il, si elle a commis quelque chose de mal « dans la maison de son mari, c'est moi qui en tirerai « vengeance. S'il n'en est rien pourquoi réduire un mari « à toute sorte de honte et lui enlever sa femme? » L'évêque favorisa alors la fuite de sa sœur et lui conseilla de chercher un asile dans la basilique de Saint-Martin.

[1] XIV, 4, dans Walter, *op cit.*, t. I, p. 24. — [2] XXXIV, 1, *ibid.*, t. I, p. 174. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 9. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 15. — [5] Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. II, p. 13. — [6] *Hist. Franc.*, l. I, c. XLII.

Elle s'y rendit et, quand son mari vint pour l'en retirer, elle refusa de le suivre. Mais, quelque temps après, Berthchramn mourut et Berthegunde se sentant seule et sans appui, retourna au foyer conjugal [1]. »

L'histoire de Monegonde montre un autre exemple de cette hantise féminine de se soustraire aux obligations conjugales. Cette Monegonde perdit deux filles et se claquemura dans sa maison, où son mari, désireux de la surveiller sans la contrarier, la laissa en repos. La recluse fit ou crut faire des miracles, sa tête n'y résista point et s'égara tout à fait, dès lors elle n'imagina rien de mieux que de quitter sa maison et d'aller vivre dans un monastère, où on lui fit une grande réputation de sainteté. Le mari, impatienté de tout ce bruit, rassembla ses amis et ses voisins, cerna le monastère, y entra, en tira sa femme, qu'il ramena chez lui et à qui il rendit la cellule dont elle s'était auparavant contentée [2]. Il y avait dans tout cela un peu de déséquilibre, mais la pureté des mœurs excusait tout, recouvrait tout. Il n'en allait pas toujours ainsi.

Tetradia, femme du comte de Clermont Eulalius, trouva mauvais d'être délaissée pour des courtisanes et n'imagina rien de mieux que de rendre la pareille à son époux infidèle. Elle se réfugia chez le duc Desiderius et l'épousa. Eulalius fut enchanté de cette solution, enleva une nonne dans un monastère de Lyon et, à son tour, se remaria [3]. Tetradia ayant emporté les biens, Eulalius ne tarda pas à la réclamer et un concile se réunit *in confinio termini Arverni, Gabalitani atque Ruteni* [4] *sinodus episcoporum facta est contra Tetradiam, relictam quondam Desiderii, eo quod repeteret ad eam Eulalius comes res, quas ab eo fugiens secum tulisset. Sed hanc causam vel qualiter Eulalium reliquerit vel quemadmodum ad Desiderium confugerit altius memorandam putavi.* Tetradia fut condamnée à restituer le quadruple et les enfants nés de son union avec Desiderius furent déclarés bâtards. Mais Eulalius garda sa nouvelle femme; la répudiation de Tétradia l'y autorisait.

Cette répudiation, c'est le droit au divorce, qui existe aussi par consentement mutuel. On lit dans une formule franque : *Dum inter illo et conjugia sua illa non caritas secundum Deo, sed discordia regnat inter illos et ob hoc pariter conversare minime possunt, placuit utriusque voluntas ut de hoc consortio severare deberant* [5]. « Comme entre un tel et une telle, son épouse, ce n'est pas la charité selon Dieu, mais la discorde qui règne et que par suite ils ne peuvent pas du tout s'accorder, il leur a plu à tous deux de se séparer, ce qu'ils ont fait. C'est pourquoi par ces lettres d'une seule teneur, ils ont décidé que chacun d'eux aurait la liberté ou bien d'entrer au service de Dieu dans un monastère ou de contracter un nouveau mariage. » On divorce par incompatibilité d'humeur et on aura chacun de son côté la faculté de se remarier. Juridiquement on ne sait pas comment était réglée la situation des biens de la femme; il est probable que, la communauté ainsi dissoute, elle reprenait ce qu'elle avait apporté, mais s'il y avait des enfants, le mari devait sans doute garder l'administration des biens.

La répudiation n'était établie qu'au bénéfice du mari, lui seul pouvait rompre à son gré le lien conjugal et céder à l'intérêt ou au caprice, sans se soucier de celle qu'il repoussait. L'abus est si manifeste dans la dynastie mérovingienne qu'il est peu de princes qui ne se livrent au plaisir de répudier une épouse et de la remplacer. L'Église tendit à empêcher ces excès et parvint dans certains codes barbares à introduire des garanties jugées efficaces. La loi burgonde décide qu'en dehors des trois cas prévus : adultère, sortilège et violation de sépulture, le mari qui répudiera sa femme devra abandonner, ainsi qu'à ses enfants, sa maison et sa fortune [6]. La loi des Wisigoths établit la séparation de corps, *divortium quoad thorum et habitationem*, qui relâche le lien conjugal sans le dissoudre [7]. La femme n'avait qu'un seul recours pour faire rompre son union, c'était l'impuissance du mari. En 743, le concile de Leptines confirme ce qui se lisait déjà dans le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry : *Si vir et mulier conjunxerit se in matrimonio et postea dixerit mulier de viro non posse nubere cum ea, si quis poterit probare quod verum sit, accipiat alium.* Quant au mode de preuve, le concile de Compiègne, en 757, n'admettait que l'aveu du mari.

Le droit du père n'était pas moins excessif que celui du mari. Chef de la famille, c'était à lui d'en ouvrir l'accès au petit être qui semblait en faire partie de droit. Le père avait le droit de désavouer l'enfant qu'il déclarait n'être pas sien, droit de le vendre. Plus tard, il avait encore le droit de désavouer celui qu'il tenait pour un intrus. Chlothachaire fait couper les cheveux du jeune Gondevald en disant : « Ce n'est pas moi qui ai enfanté celui-là [8]. » Le jeune homme propose de justifier son origine en recourant au jugement de Dieu. Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est, en présence du refus de Gontran de reconnaître le fils de Frédégonde pour fils de son frère Chilpéric, cette reine rassemblant trois évêques et trois cents personnes qui jurent que l'enfant a bien été engendré par Chilpéric. *Et sic suspicio ab animo regis ablata est*, dit Grégoire de Tours [9]. On se demandera sur quoi les trois évêques et les trois cents jureurs appuyaient leur serment.

VII. Bâtardise. — Quant aux bâtards, leur situation était particulière et leur nombre semble avoir été considérable. Il n'y avait pas que Dagobert pour avoir trois épouses et une multitude de concubines dont les chroniqueurs renoncent à donner les noms. Childéric, père de Clovis, avait été détrôné parce qu'il déshonorait toutes les filles [10]. Ragnacaire n'épargnait pas même les femmes de sa famille; Caribert et bien d'autres se conduisaient de même. Ces unions irrégulières constituaient des séries de bâtards qu'il fallait établir et, parfois, au détriment ou aux dépens des enfants légitimes. L'enfant issu de concubinage était considéré dans la famille du père comme un étranger. Le droit romain admettait la légitimation qui l'introduisait dans la famille; ce que le droit barbare n'admettait pas, mais il semble qu'à défaut de textes formels, l'usage admettait l'adoption suivant certaines formes. Le père prenait l'enfant sur ses genoux, le plaçait sous son manteau, le chaussait de son soulier. Quoi qu'il en soit, la tendresse paternelle lui ménageait parfois un fort bon lot. Théodoric, fils aîné de Clovis, était né d'une concubine et il hérita d'une part égale à celle de ses demi-frères. Sigebert, autre bâtard, celui-ci de Dagobert, hérite au même titre que les fils légitimes. Les enfants naturels des particuliers étaient-ils admis à l'héritage paternel? On n'a pas une seule raison solide de le nier. Sous l'influence combinée du droit romain et du droit canonique, la législation franque touchant les enfants naturels ne tarda pas à se modifier aux dépens des enfants. A l'époque carolingienne, ils sont exclus de la succession de leur père. Une formule [11] montre que l'enfant né des rapports d'un homme libre

[1] *Hist. Franc.*, l. IX, c. XXXIII — [2] *Vitæ Patrum*, c. XIX, n. 1, 2. — [3] *Hist. Franc.*, l. X, c. VIII. — [4] Longnon, *Géographie de la Gaule au VI^e siècle*, p. 531; vraisemblablement dans les montagnes d'Aubrac qui sont limitrophes de l'Auvergne, du Gévaudan et du Rouergue. — [5] De Rozière, *Recueil*, n. 112; cf. n. 110, 111, 113, 114. — [6] *Lex Burgond.*, XXXIV, 3, 4, cf. Valentin Smith, *De la famille chez les Burgondes*, dans *Mémoires lus à la Sorbonne. Histoire, philologie et sciences morales*, 1863, p. 1-48. — [7] *Lex Wisigoth.*, III, VI, 1, 2. — [8] *Hist. Franc.*, l. VI, c. XXIV. [9] *Hist. Franc.*, l. VIII, c. IX. — [10] *Hist. Franc.*, l. II, c. XII. — [11] De Rozière, *Recueil*, n. 261.

n'a aucun droit héréditaire. Une autre décide[1] que le père ne pourra valablement disposer en faveur de ses bâtards que s'il n'a pas d'enfants légitimes. Un capitulaire prescrit de ne contracter que des unions légitimes, les seules qui donnent des enfants aptes à hériter. On a vu, par la 52e formule de l'Appendice de Marculf, que le père pouvait, à défaut d'*instrumentum dotale*, constatant le mariage, reconnaître ses enfants *naturales* et les instituer héritiers *in legitimam successionem;* mais il est toujours douteux que les enfants ainsi introduits dans la famille de leur père pussent hériter *ab intestat* des parents paternels.

VIII. Adoption. — Il y avait encore un mode d'accession dans la famille, la voie d'adoption. Le titre XLVIII de la loi salique, *De affatomia*, en parle avec détails. Il existe des formules d'affatomie [2]. Au jour marqué par le *tunginus*, en présence de témoins et par le jet de la *festuca*, l'adoptant transfère son droit au patrimoine à l'adopté. Ensuite il le conduit en sa maison et le met en possession de sa fortune. L'adopté s'installe, reçoit des hôtes devant témoins et, les héberge pendant plusieurs jours, mais l'adopté n'est qu'un héritier présomptif à qui on fait jouer un rôle; il doit se rendre *ante regem aut in mallo legitimo* et, dans le délai de douze mois, restituer la fortune qui lui a été transférée. Toutes ces formalités étaient imposées aussi bien pour le choix d'un héritier privé que pour le choix d'un héritier à la couronne. Grégoire de Tours nous en offre un exemple [3]. Le roi Gontran, n'ayant pas d'enfants, adopta son neveu Childebert. Il rassembla les grands de son royaume, leur dit : « Il m'est arrivé, à cause de mes péchés, de rester sans enfants, je prie donc mon neveu de devenir mon fils. » Et, le plaçant sur le trône, il fit tradition de tout son royaume par ces mots : « Qu'un même bouclier nous protège! qu'une même lance nous défende! S'il me vient des fils, je ne te regarderai pas moins comme un d'entre eux et tu conserveras l'amitié que je te promets aujourd'hui en présence de Dieu. » Les grands de Childebert firent la même promesse en son nom. Ils mangèrent et burent ensemble, s'honorèrent mutuellement de présents magnifiques et se séparèrent en paix. C'est en réalité l'affatomie avec un supplément de pompe. Au lieu de transmettre le royaume *per festucam*, Gontran procède *per hastam* et Childebert n'accepte pas lui-même : ce sont les grands qui acquiescent en son lieu et place, ce qui prouve qu'il n'avait pas encore atteint sa majorité, c'est-à-dire la majorité royale. Dans la suite, cette manière d'entrer dans la famille disparut, mais on continua à instituer héritier sous forme d'aliénation contractuelle entre vifs. En d'autres termes, l'affatomie contenait deux opérations combinées : l'adoption et l'institution d'héritier par contrat. La première est tombée dans l'oubli, mais la seconde a subsisté.

Plusieurs formules nous font connaître les formes, les conditions et les effets de cet acte, qui était à la fois une adoption et une institution d'héritier. En général, ces adoptions étaient faites par des personnes qui n'avaient pas d'enfant. Certaines lois barbares font même de l'absence d'enfants une condition de la validité de l'affatomie; telles sont les lois des Ripuaires et des Lombards [4]; la loi salique n'en dit rien, peut-être le sous-entend-t-elle. Assez souvent ces mêmes personnes étaient hors d'état de gérer leur fortune [5]. Si l'adopté était encore placé sous la puissance de son père naturel, il fallait le consentement de celui-ci [6]. L'adoptant transmettait son patrimoine à l'adopté *per cartolam sive per festucam atque per anselangum* [7]; en d'autres termes, on employait pour le transport du patrimoine les formes ordinaires de l'aliénation. Parfois cette aliénation produisait immédiatement effet et l'adoptant se réservait seulement le droit d'exiger ce qui serait nécessaire à sa vie : *In ea vero ratione ut, quantum vixero, victum mihi et potum, vestimenta et calciamenta, in omnibus sufficienter procurare debeas, et ut exinde mihi omnibus diebus vitæ meæ nihil deficiat. Quod si hoc non feceris, ipsas res, quas tibi delegam, ad integrum perdas* [8]. Enfin, on faisait intervenir, comme dans tous les contrats, des stipulations pénales qui garantissaient l'adopté et ses héritiers contre toute entreprise de la part des héritiers naturels de l'adoptant ou de toutes autres personnes [9].

IX. La sortie de la famille. — La loi salique, tit. LXIII, indique la procédure à suivre pour rompre tous les liens avec la famille : *De eo qui de parentilla tollere se voluerit. — Si quis de parentilla tollere se voluerit, in mallo ante tunginam aut centenarium ambulet, et ibi quattuor fustes alninos super caput suum frangat; et illas quattuor partes in mallo jactare debet, et ibi dicere, ut de juramento et de hæreditate et de tota illorum se ratione tollat.* L'impétrant se présentait dans le mall, rompait quatre branches d'aulne sur sa tête [10] en jetait les débris aux quatre coins de l'assemblée et cessait désormais d'appartenir à la famille. Cet acte était grave, il permettait à celui qui s'y décidait de se soustraire à toutes les responsabilités collectives si nombreuses à cette époque; s'il n'avait pas d'héritiers directs, ses biens iraient au fisc. C'était une procédure qui rappelle, par ses effets, la mise hors la loi, et elle fut abandonnée de bonne heure.

X. Monuments. — Les monuments relatifs à la famille sont nombreux. A ne considérer d'abord que l'épigraphie chrétienne, nous pourrions reprendre plusieurs titres de la dissertation sur la Bonté chrétienne (*Diction.*, t. II, col. 1108), tels que affection entre époux, affection des parents et des enfants, les témoignages des serviteurs eux-mêmes devraient être recueillis, car beaucoup d'entre eux portaient à juste titre le titre de *famuli*, de *domestici* et appartenaient dans une certaine mesure à la famille. Mais nous ne pouvons que renvoyer à cette étude déjà faite. Nous avions concentré plus particulièrement notre attention sur les monuments épigraphiques des trois premiers, plus concis, moins verbeux et sinon plus sincères du moins plus proches du sentiment familial.

Voici un éloge débordant d'une épouse incomparable sur une inscription de Carthage. Plaque de marbre blanc veiné de bleu, à revers lisse, longue de 0 m 255, haute de 0 m 165 à gauche, de 0 m 190 à droite, la partie inférieure étant brisée obliquement. Épaisseur : 0 m 011 en bas, 0 m 02 en haut, où le sciage a laissé une bande en léger relief. Le côté droit est irrégulièrement taillé [11] :

D·M·S·TANNONIA·ANNI
BONIA·CONIVNX·DVLCISSI
MA·ET·KARISSIMA·INCOMPA
RABILIS·FEMINA·CASTITATIS
ET·FRVGALITATIS·ET·PUDICI
TIAE·ET·DISCIPLINAE·ET
OMNIVM BONORVM·EXEM
PLVM·VIX·ANN·XXXII·ET·
HIC·CVM·SVA·SOCRV·SIMI·
LI CASV·EREPTA·BENE·QVIES
cit [illegible] VS·VICTORICVS
[illegible]CITODESE

[1] De Rozière, *Recueil*, n. 130. — [2] Rozière, *Recueil général*, t. I, p. 171, n. 134. — [3] *Hist. Franc.*, l. V, c. XVIII. — [4] *Loi ripuaire*, tit. XLVIII; loi de Rotharis, ch. 168, 170, 171. — [5] Rozière, *Recueil général*, t. I, p. 142, form. 115. — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid.*, p. 146, n. 118. — [8] *Ibid.*, — [9] *Ibid.*, p. 143, n. 115. — [10] Quelques-uns disent : de saule. — [11] A. L. Delattre, *Inscriptions chrétiennes de Carthage*, 1906-1907, in-8°, Tunis, 1907, p. 26, n. 1, 3.

Hauteur moyenne des lettres : 0 m 012. Elles sont inégales et peu soignées; un certain nombre de A ne sont pas barrés. Les lignes ne sont pas très droites. L'avant-dernière et la derniere sont coupées par la cassure. Avant *Victoricus* il reste le sommet de quelques lettres. Au commencement et à la fin de l'inscription,



4267. — Fond de coupe.
D'après Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi di vetro*, 1716, pl. XXIII, fig. 1.

on a tracé à la pointe une ligne verticale indiquant l'espace que devaient occuper les lettres. Le premier éditeur de cette inscription, le P. Delattre, conclut du fait que cette jeune femme mourut de la même maladie qui emporta sa belle-mère que ce sont deux victimes de la peste de Carthage en 252-254. La forme des caractères n'y contredit pas, mais il nous semble fort difficile d'admettre cette interprétation. Rien, sans



4268. — Fond de coupe.
D'après Buonarotti, *op. cit.*, 1716, pl. XXV, fig. 3.

l'épigraphie africaine du IIIe siècle à Carthage n'invite à admettre ces formules, qui appartiennent bien probablement au IVe siècle.

A la même époque se rapporte une inscription de Tolentino qui rappelle l'étroite union d'un ménage chrétien [1] :

QVOS PARIBVS MERITIS IVNXIT MATRIMONIO DULCI
OMNIPOTENS DOMINVS TVMVLVS CVSTODIT INAEVVM
CATERVI SEVERINA TIBI CONIVNCTA LAETATVR
SVRCATIS PARITER CHRISTO PRAESTANTE BEATI
QVOS DEI SACERDOS PROBIANVS LAVIT ET VNXIT.

Au musée d'Avignon, une inscription provenant d'Aoste-en-Diois et que nous avons déjà fait connaître (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2493, fig. 822) porte la formule suivante : *In Christi nomene in hac loco quiescunt in pace fidelis famulus Dei Ampelius et Singenia qui vixerunt inconjugali adfectu et caritate annis circiter LX aut a... inus in pace dominica permanserunt quorum vita talis fuit ut linquens conjux maritum XX annos... excedens in castatite perpetua perduraret. Obiet venerabilis memoriæ Ampelius sub die* XV *ikl. decembris Fisto et Marciano consulibus. Transiet bone recordationis Singenia sub die*



4269. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri*, pl. XXXIII, n. 3.

VIII *kl. ianuarias post consulatum Viatoris + in Christi nomine.* — « Au nom du Christ, Ici reposent en paix le fidèle serviteur de Dieu Ampelius et Syngenia, qui vécurent dans l'affection et la tendresse conjugale environ soixante années, ou... demeurèrent dans la paix du Seigneur. Telle fut l'excellence de leur vie, que la femme, se séparant de son époux pendant plus de vingt ans, garda une continuelle chasteté. » Cette confidence, qu'on peut trouver indiscrète, montre bien que les idées se modifiaient de plus sur la sainteté du mariage. Ampelius mourut en 472 et sa femme en 496.

Un siècle plus tôt, en 362, à Rome, une inscription [2] nous montre un mari donnant à sa femme, en souvenir du récit biblique de la Genèse II, 2 le nom unique de

[1] Fabretti, *Inscriptionum domest. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, p. 740. — [2] Cimetière de Saint-Hermès, Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veteres inscriptiones*, in-4°, Romæ, 1765, p. 260, n. 101 ; Lami, *Novell. letter. di Firenze*, 1768, p. 394 ; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 85, n. 151 ; Cavedoni, *Dell'età delle nozze degli antichi cristiani*, p. 9, et *Memorie di Modena*, serie II, t. VII, p. 52.

costa « ma côte », comme il eut dit : « la chair de ma chair » :

VISCILIVS NICENI·COSTAE·SVAE
QVAE FVIT·ANNOR·P·M·XXXI·EX QVIBVS
DVRABIT·MECVM ANNOS XV·FECIINSE
SI EO DONO·SIM·EXIBIT DE SAECVLO
VI·IDVS·IVL·MAMERTINO·ET·NEVITA...

Cavedoni avait suggéré le nom *Nice Costa*, ce qui ferait deux *cognomina* et c'est un de trop. Ce qui suit est obscur : *feci in se si eo dono sim*. Lami, Oderici, Danzetta ont proposé leurs interprétations assez peu satisfaisantes. Rossi est plus heureux en suggérant : *feci in se* (c'est-à-dire j'ai passé quinze ans avec elle) *si tamen eo dono dignus fueris*, ou *fui* (si toutefois je m'en suis montré digne).

Les monuments figurés nous conservent quelques scènes de famille. On peut d'abord rappeler toute la série des fonds de coupes (voir FONDS DE COUPES) sur lesquels nous voyons si fréquemment un ménage chrétien ; mais il semble bien que ces sujets étaient exécutés en séries, ou du moins d'après des modèles arrêtés d'avance auxquels le client faisait simplement ajouter une inscription avec les noms des époux... On pourrait même étendre cette fabrication aux pièces sur lesquelles les époux sont figurés avec un enfant ; on ne risquait pas beaucoup en se promettant à tout le moins un rejeton ; mais nous serions, au contraire, porté à voir des mémoriaux de famille, exécutés sur commande et « à la pièce » lorsque plusieurs enfants sont représentés. Un de ces fonds de coupes donné par Buonarotti, montre un jeune ménage avec trois enfants, une fillette de cinq ou six ans et deux garçons de trois ou quatre ans (fig. 4267) la mère porte les cheveux ondés à la mode de Mammée ou d'Otacilia Severa. Un autre verre publié par le même antiquaire montre une famille composée du père, de la mère et d'un petit garçon, mais il est manifeste qu'on a voulu ici atteindre à la ressemblance. La mère et l'enfant sont travaillés en or, tandis que le visage du père est en argent (fig. 4268), particularité qui s'observe également sur le grand fond de coupe représentant une famille de quatre enfants, deux petits garçons, des filles leurs aînées et les parents (fig. 4269). Le père et les deux garçons sont vêtus d'argent rehaussé de traits rouges tandis que la mère et les filles portent des étoffes ornées d'arabesques. Le père semble porter un vêtement qui se rapproche du *pallium*, les garçonnets portent la chemise ou la tunique. La brisure du verre a enlevé une partie de l'inscription qui n'apprend rien d'utile, peut-être pouvait-on lire :

cum
om N *i*
BVS VE
STRIS
·P·Z·

Buonarotti a disserté longuement sur la coiffure des deux petits garçons qui portent une grosse touffe de cheveux sur l'oreille droite, c'est là une particularité que nous avons déjà rencontrée et signalée (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1478, fig. 337) ; il n'y a pas lieu de s'y attarder ici, puisque, à la suite d'un examen attentif, le dessinateur de Garrucci à constaté que cette particularité n'existait pas et que les deux petits garçons portent leurs cheveux également répartis de chaque côté. Comme cette coupe de cheveux s'inspirait d'une superstition païenne, on en peut induire une raison de plus pour avoir ici, les portraits d'une famille chrétienne.



4270. — Arcosolium du cimetière de Calliste. D'après Wilpert, *Pitture*, pl. 90, n. 2.

Les fresques des catacombes ne nous offrent qu'un petit nombre de scènes dans lesquelles il est possible de reconnaître une famille. Cependant vers la fin du IIIe siècle, au cimetière de Calliste, nous voyons cinq personnages dans le jardin du paradis, les *cinque santi*, qui semblent bien appartenir à une même famille [1] ; dans le même cimetière et à la même époque un *arcosolium* sur lequel on voit encore une mère, son fils aîné et ses deux petits enfants (fig. 4270) [2].

H. LECLERCQ.

FAMILLE (SAINTE). L'imagerie catholique, en prenant la succession de l'iconographie chrétienne, a altéré un certain nombre de symboles et de types vénérables auxquels elle en a substitué d'autres réputés plus édifiants ! Le bon Pasteur, seule statuette dont on ait retrouvé après dix-sept ou dix-huit siècles plusieurs exemplaires presque intacts, n'est plus connu que des archéologues. Le crucifix ne s'est parfois défendu devant l'invasion de la pacotille dévote que par son droit inéluctable à se dresser au centre de l'autel chrétien. L'imagination italienne poussa plus loin ses ravages, elle prétendit découvrir dans l'antiquité des modèles aux types qu'elle voulait accréditer ; ce fut ainsi

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. I, II, III. ; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 110, 111. — [2] Wilpert, *op. cit.*, pl. 90, n. 2.

qu'on vit sortir des catacombes la « sainte famille. »

Bosio était trop pénétré de l'antiquité pour ouvrir cette voie, aussi ne songea-t-il pas un seul instant, pas plus d'ailleurs que Aringhi ni Bottari, à transformer une représentation de trois défunts, père, mère, et enfant en une « sainte famille. » Le jésuite italien, Raphaël Garrucci n'hésita pas et commenta en ces termes le dessin de Bottari : *Beata Virgo, amplo pallio involuta caput, gestu se ad Dei voluntatem accomodantis. Sanctus Joseph in medio est, et ad ejus sinistram puer, qui datus est nobis, habitu orantis, induta campagis utraque tibia, ad modum pastorum, quibus per loca senticosa sæpe iter agendum est. Quanti prætii hæc pictura sit, reipsa manifestatur. Si qui probationes quærunt, has sciant non deesse; me tamen differre in aliud tempus, quo primas origines iconographiæ christianæ tractabo.* M. Martigny, souvent mieux inspiré, adopta cette fantaisie en essayant de se rassurer sur son compte : « Les savants de nos jours, dit-il, ont admis les appréciations que suggère le simple bon sens, ainsi que le témoignage des yeux; ils se sont prononcés pour la sainte famille. » Mais, depuis, ils ont changé d'opinion [1]. La fresque du cimetière de Domitille a changé d'interprétation; elle est redevenue ce qu'elle a été dès l'origine : la représentation d'une famille chrétienne et c'est le P. Garrucci lui-même qui, dans son Histoire de l'art chrétien, a reconnu que les « saintes familles » sont toutes modernes.

Garrucci avait découvert une autre « sainte famille » dans un groupe du cimetière de Priscille composé d'un homme, d'une femme, d'un enfant, et en regard un personnage qui serait un prophète. Cette peinture et cette interprétation furent admises par J.-B. De Rossi et par l'abbé Martigny; alors, Garrucci déclara que l'interprétation ne valait plus rien. De Rossi se replia en bon ordre dans le *Bullettino* et, dans la *Roma sotterranea* déclara l'opinion insoutenable. Garrucci fit mieux, il observa que la fresque du cimetière de Priscille ne contenait pas d'enfant, car il n'en restait que les jambes. Grimouard de Saint-Laurent mesura ces jambes et décida qu'elles ne pouvaient avoir appartenu à un adulte; seulement, nouvel embarras, ce Jésus enfant se trouvait être une fillette portant déjà la robe longue. On l'abandonna décidément [2]; mais comme il fallait, coûte que coûte, une « sainte famille » catacombale, ce fut pour revenir vers celle du cimetière de Domitille. Si l'enfant se trouvait représenté en orant, ce qui n'est pas le cas pour le Christ, Garrucci disait : ce n'est pas lui; De Rossi, corrigeait : pourquoi pas; et Grimouard répondait : vous faites erreur, et il invoquait un sarcophage du IVe siècle où le Christ est représenté en orant [3] ! Enfin, il se rencontra un humoriste, qui, désespérant d'y découvrir une « sainte famille » proposa d'y voir des juifs revenant de Babylone [4].



4271. — La Sainte Famille sur un couvercle de sarcophage de Sutri.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. CCCCLXXX, n. 4.



4272. — Adoration des bergers. D'après Marucchi, *I Monumenti*, pl. LVII, n. 1.

Martigny, à qui ce sujet portait malchance, voit une « sainte famille » dans le sarcophage de Pérouse qui représente Jésus parmi les docteurs [5] : « Nous croyons reconnaître ce sujet, écrit-il encore, dans quelques tombeaux d'Arles. » Ici, enfin, il a raison, bien qu'il faille réduire ces « quelques tombeaux » à un unique sarcophage servant aujourd'hui de fonts

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 279; Bottari, *Scult. e pitture*, 1737, pl. LXXXII; R. Garrucci, *Hagioglypta sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores præsertim quæ Romæ reperiuntur, explicatæ a Joanne L. Heureux (Macario)*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 174, fig., p. 242; Martigny, *Dictionn. des antiq. chrét.*, 2e édit., p. 313; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, p. 40. — [2] Garrucci, *Storia*, pl. LXXXI; De Rossi, *Imagini scelte della B. Vergine*, in-fol., Romæ, 1863, pl. IV, p. 8; Martigny, *Dictionn.*, 2e édit., p. 313-314; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 76; Davin, dans *Revue de l'art chrétien*, 1877, avril-juin, p. 362, pl. VIII, fig. 1; Grimouard de Saint-Laurent, *Étude sur l'iconographie de saint Joseph*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1883, 3e série, t. I, p. 360. — [3] De Rossi, *Bullettino*, 1865, p. 31; Grimouard, *op. cit.*, p. 360. — [4] Davin, dans *Revue de l'art chrétien*, 1877, p. 369. — [5] Garrucci, *Bull.*, 1871, pl. VII, p. 127; Garrucci, *Storia*, pl. CCCXXI, fig. 4, t. V, p. 45; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, pl. VIII, p. 127.

baptismaux dans l'église Saint-Trophime. Les deux faces latérales offrent un intérêt exceptionnel puisqu'on y voit représentée la scène de la malédiction du figuier (voir ce mot) et la scène de l'adoration des mages avec la présence de saint Joseph derrière le fauteuil sur lequel la Vierge est assise (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2057, fig. 597) [1]. La Vierge, représentée sans voile, est assise sur un rocher; sur ses genoux, le Christ, déjà grand, lève la main droite en regardant les mages; un personnage dont le vêtement court laisse une épaule nue ne peut être que saint Joseph. « Paule, raconte saint Jérôme, me protestait que, venue à Bethléem, elle voyait, des yeux de la foi, le divin enfant, enveloppé de langes et vagissant dans la crèche, les mages en adoration, l'étoile brillant au ciel, la Vierge mère, le père nourricier l'assistant, les bergers arrivant dans la nuit [2]. » Voilà le thème dont les artistes seront inspirés.

Ce monument ne fait d'ailleurs que représenter une série assez longue de bas-reliefs sur lesquels saint Joseph est figuré à cette place dans l'adoration des mages. Il faut remarquer cependant que nous ne le voyons sur aucune des adorations des mages peintes dans les catacombes, c'est une innovation de la sculpture et nous la retrouvons, en dehors du sarcophage d'Arles sur :

1° Un sarcophage du musée de Latran : G. Marchi, dans *Civiltà cattolica*, 1854, t. VIII, p. 571; Didron, *Annales archéologiques*, t. XXIV, p. 266, De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 68. fig.; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 46, pl. CCCLXV, n. 2; *Revue de l'art chrétien*, 1876, p. 145; F. X. Kraus, *Roma sotterr.*, p. 354, pl. VIII; *Real-encykl.*, t. I, p. 595, fig. 210; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2e édit., Stuttgart, 1886, p. 312, pl. V, n. 45; O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XIV, n. 3.

2° Un fragment de sarcophage au musée de Latran : signalé par Garrucci, *Storia*, append. au tome V, n. 37; Lehner, *op. cit.*, p. 313, n. 38; H.-F.-J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, Freiburg-im-Br. 1887, p. 256, n. 40, fig. 31.

3° Un sarcophage à Saint-Ambroise de Milan : Allegranza, *Monum. cristiani di Milano*, pl. IV; Ferrari, *Monumenti della basilica Ambrosiana*, p. 101; Garrucci, *Storia*, pl. CCCXXIX, n. 1; Lehner, *op. cit.*, p. 312, pl. V, n. 46; Liell. *op. cit.*, p. 269, n, 67, fig. 43.

4° Un couvercle de sarcophage à Sutri (fig. 4271) venant du cimetière de Domitille et ayant été vu par Aringhi à la villa Borghèse. C'est l'adoration des bergers et l'adoration des mages se faisant suite, dans cette deuxième scène, la sainte famille se trouve représentée. Bosio, *Roma sotterranea*, p. 287; Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 347; Bottari, *Sculture e pitture*, pl. LXXXV; Gori, *Osservazioni sopra IV monumenti degli antichi cristiani rappresentanti il presepio del nato Salvatore*, dans Sannazar. *De partu virginis libri tres;* De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 27, fig.; Garrucci, *Storia*, pl. CCCLXXX, n. 4; Lehner, *op. cit.*, p. 319, pl. VI, n. 59; Liell. *op. cit.*, p. 271, n. 70. fig. 46.

5° Couverture de l'évangéliaire d'Etschmiadzin, dans J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, 1892, t. I, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, pl. I; L. von Sybel, *Die Magier aus Morgenland*, dans *Mittheilungen des kais. deutsch. Archäologischen Instituts*, Rom, 1912, t. XXVII, p. 135, fig. 3; *Dictionn.*, t. II, col. 6812, fig. 2231.

6° Pâte de verre au British Museum, F. Venuti, *Sopra alcune gemme letterate*, 1758; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, Londres, 1901, p. 18, n. 116, pl. III; *Dictionn.*, t. I, col. 2051, fig. 593.

7° Pâte de verre du musée Vettori. Vettori, *Nummus aureus veterum christianorum*, 1737, p. 37; *Dictionn.*, t. I, col. 2052, fig. 594.

8° Épitaphe au musée de Latran (pilier XIV, n. 1). Buste de la défunte, épitaphe en forme d'acclamation : *Severa in Deo vivas* et adoration des mages avec la sainte famille. Le tout n'est ni sculpté, ni gravé, mais tracé à la pointe, et vient de la catacombe de Priscille (fig. 4272), IIIe siècle : Seroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art; Sculpture*, pl. VII, n. 6; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. XII; De Rossi, *Immagini scelte della beata vergini Maria tratte della catacombe romane*, in-fol., Rome, 1863, pl. 6, p. 11; *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 25 sq.; Garrucci. *Storia*, pl. CCCCLXXXV, n. 5; Lehner, *op. cit.*, p. 327, pl. VIII, n. 76; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. 10, Liell, *op. cit.*, p. 284, n. 83, fig. 57; O. Marucchi, *I monumenti dell museo Pio Lateranense*, pl. LVII, n. 1.



4273. — La Sainte Famille.
Fragment provenant du cimetière de Saint-Sébastien.
D'après Scaglia, *Notiones archeologiæ christianæ*, t. II, 3e part., p. 32, fig. 20.

9° Fragment trouvé au cimetière de Saint-Sébastien, au début de ce siècle (fig. 4273). Ce morceau très curieux représente la Vierge allaitant Jésus et, à ses côtés, un homme debout. Est-ce un berger, est-ce saint Joseph, on n'a aucun indice pour résoudre la question, mais la pièce est belle et curieuse et, plus encore, unique en son genre. Elle peut remonter, semble-t-il, au IIIe siècle : Scaglia, *Notiones archeologiæ cristianæ*, t. II, part. 3, p. 32, fig. 20.

10° Un tissu de soie conservé dans le trésor du Latran, identique, au point de vue de l'ornementation générale, à celui que nous figurons au mot *Fleur de lis*, contient dans un médaillon la sainte famille groupée

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1876, p. 42, pl. XXVI. — [2] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, n. 10 : *Epitaphium Paulæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 906.

au moment de la nativité. Sur fond pourpre, d'après les données des évangiles apocryphes. Dans une grotte, dont on aperçoit les rochers en haut et en bas, l'âne et le bœuf réchauffent l'enfant. Au-dessus, l'étoile figurée par une fleur. La Vierge est vêtue de bleu; les traits des visages sont marqués par des traits violacés, le reste du dessin est écru [1] (fig. 4274).

H. LECLERCQ.

FAMULUS DEI ET CHRISTI. « Serviteur! » Un mot qu'il faudrait se garder de prendre à la lettre, mais qui a fait fortune et qu'on rencontre dans les plus anciens documents chrétiens. On le rencontre même bien auparavant, quatre ou cinq siècles avant le Christ, sur des papyrus [2]. Serviteur, *famulus*, *servus*, δοῦλος, παῖς, autant d'expressions synonymes, qu'on rencontre à profusion dans les livres saints [3] et dans les textes profanes [4]. Saint Paul les prodigue véritablement : *Paulus, servus Jesu Christi, vocatus apostolus* [5]; *Paulus et Timotheus, servi Jesu Christi* [6]; *Paulus servus Dei, apostolus autem Jesu Christi* [7]. C'est d'ailleurs la formule de style, car nous rencontrons encore : *Simon Petrus, servus et apostolus Jesu Christi* [8]; *Jacobus Dei et Domini nostri Jesu Christi servus* [9]; *Judas Jesu Christi servus, frater autem Jacobi* [10], etc., etc. Dans les écrits inspirés de ceux-ci ou calqués sur ceux des apôtres, même expression : *Melito, servus Christi, episcopus ecclesiæ Sardensis....* [11]; *Melitus servus Christi episcopus Laudociæ universis episcopis ecclesiarum catholicarum in Domino æternum salutem* [12] *La Passio S. Barnabæ*, mise sous le nom de



4274. — La Sainte Famille. Tissu du Trésor du Latran.
D'après *Monuments Piot*, t. XV, pl. XVIII, n. 5.

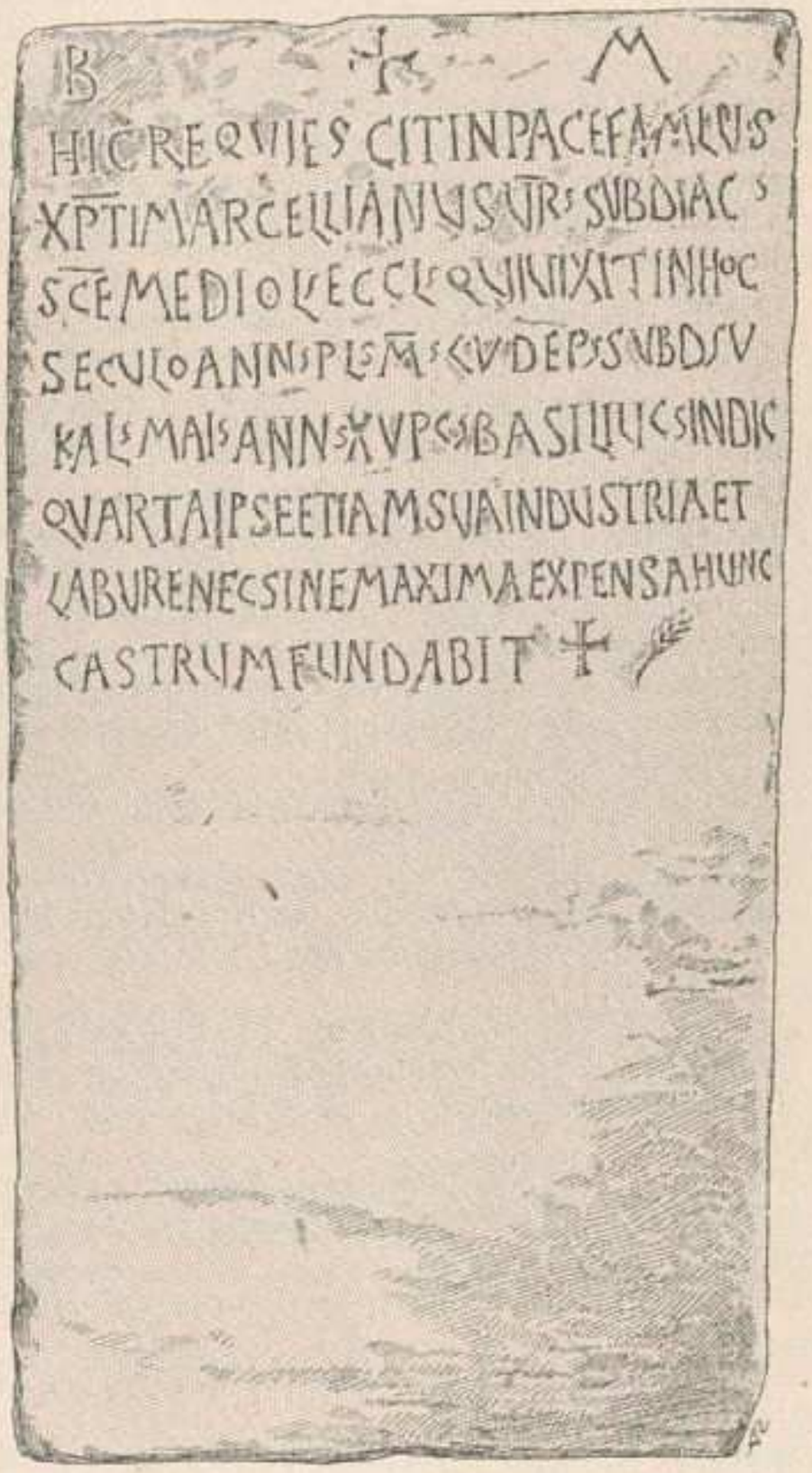
[1] P. Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Monuments Piot.*, t. XV. p. 111, pl. XVIII, n. 5. — [2] W. Spiegelberg, *Die demotischen Papyrus der Strassburger Bibliothek*, in-8°, Strasbourg, 1902, p. 38, n. 47. — [3] Gen., XXXII, 4, 18, 20; XXIII, 5, 14; I Reg., XX, 7, 8; III Reg., XXI, 32; IV Reg., XVI, 7, etc. — [4] F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, in-8°, Leipzig, 1911, p. 31; G. Cousin et G. Deschamps, *Lettre de Darius, fils d'Hystaspes* dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, t. XIII, p. 530 sq.; cf. Hérodote, VIII, 102, édit. Kallenberg, 1909, t. II, p. 298. — [5] Rom., I, 1. — [6] Phil., I, 1. — [7] Tit., I, 1. — [8] II Petr., I, 1. — [9] Jac., I, 1. — [10] Jud., I, 1. — [11] Ps.-Melito, *Liber de transitu Mariæ*, *P. G.*, t. V, col. 1231. — [12] Ps.-Melito, *Passio S. Joannis Apostoli et evangelistæ*, *P. G.*, t. V, col. 1239; *Bibliotheca Casinensis*, t. II, *Florilegium*. p. 66; cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur*, 1897, t. I, part. 1, p. 252; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, 1902, p. 555 sq.

Jean Marc, débute ainsi : *Joannes qui et Marcus, famulus domini Jesu Christi, discipulus vero sanctorum apostolorum Pauli et Barnabæ* [1]. A *servus* et à *famulus* répond *ancilla* (voir ce mot) que nous trouvons copieusement employé dans les apocryphes. La Vierge Marie, elle-même, est censée prendre ce titre : *Ignatio dilecto condiscipulo humilis ancilla Christi Jesu* [2] et encore : *Maria virgo, Joachim filia, humillima Dei ancilla Christi Jesu crucifixi mater, ex tribu Juda, stirpe David, Messanensibus omnibus salutem et Dei Patris omnipotentis benedictionem* [3].

Un document d'une authenticité et d'un date certaines, la lettre de l'Église de Lyon-Vienne en 177, débute par ces mots : Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ.... [4]. L'évêque Alexandre, collègue de Narcisse sur le siège de Jérusalem, s'adresse à l'Église d'Antioche en ces termes : Ἀλεξανδρος δοῦλος καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ μακαρίᾳ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ ἐν κορίῳ χαίρειν [5]. L'expression deviendra de style. En 358, saint Hilaire de Poitiers ouvre son *De synodis seu de fide orientalium* par ces mots : *Dilectissimis et beatissimis fratibus et cœpiscopis provinciæ Germaniæ primæ et Germaniæ secundæ et primæ Belgicæ.... Hilarius servus Christi in Deo et Domino nostro æternam salutem* [6] et dans son ouvrage contre Auxence de Milan : *Dilectissimis fratribus in fide paterna manentibus et Arianam hæresim detestantibus episcopis et omnibus plebibus Hilarius conservus vester in Domino æternam salutem* [7]. De même Eusèbe de Verceil : *Servus Dei Eusebuis cum conservis suis qui mecum fidei causa laborant. Patrophila custodi cum suis* [8]; et saint Ambroise : *Ambrosius servus Christi, vocatus episcopus Vercellensi ecclesiæ et iis, qui invocant nomen Domini nostri Jesu Christi...* [9] ; et saint Paulin de Nole : *Paulinus servus Christi Jesu Severo carissimo fratri secundum communem fidem in Deo patre et Christo Jesu salutari nostro salutem* [10]. Saint Augustin : *Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi salutem* [11]; — *Dilectissimis fratribus, clero, senioribus et universæ plebi Ecclesiæ Hipponensis, cui servio, in ailectione Christi, Augustinus in Domino salutem* [12]; — *Dominis dilectissimis et desiderantissimis sanctæ plebi, cui ministro, membris Christi, Augustinus in Domino salutem* [13]; — *famulus Christi familiæque ejus* [14]; — *servus Christi et ejus ecclesiæ* [15]; — *Augustinus, servus Christi, membrorumque Christi, Dario filio membro Christi, in ipso salutem* [16]; — *Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi religiosæ famulæ Dei Probæ* [17]....; — *Augustinus episcopus servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius Vitali fratri in ipso salutem* [18]. Notons aussi au passage la formule *servus servorum Dei* plus d'un siècle avant saint Grégoire Ier à qui on l'attribue.

L'exemple donné par les plus grands est naturellement suivi par les moindres : *Domino vere sancto ac nobis venerabiliter super omnia præferendo et pia exultatione colendo beatissimo papæ Augustino Valentinus servus tuæ sanctitatis et omnis congregatio, quæ tuis orationibus mecum sperat, in Domino salutem* [19]; — *Paphnutius humilis servus vestræ sanctitatis omnibus Dei famulis atque universis fidelibusque per universas terrarum æcclesias in fide Christi constitutis salutem* [20]; *Marius Mercator Christi servus Lectori conservo suo salutem* [21].

L'épigraphie apporte son contingent de textes. Près d'Aricia, dans le Latium, une inscription du Ve siècle



4275. — Inscription d'Aricia. Museo civico di Como. D'après Monneret de Villard, *Inscrizioni cristiane della provincia di Como*, 1912, p. 22, n. 4.

donne le titre de *famulus Dei* à un prêtre âgé de quatre-vingts ans [22] :

HIC REQVIESCIT FAMV[*lus Dei*
PRESBI CVIVS ANNI F[*urunt*
P·M LXXX DEPOSITVS IN[*pace*
VC CONS

Un embranchement pris sur la voie Appienne à hauteur de Boville conduit directement à Anzio. En

[1] *Bibliotheca Casinensis*, t. III, *Florilegium*, p. 355. — [2] *P. G.*, t. V, col. 945; Fabricius, *Codex apocryphus novi testamenti*, Hamburgi, 1719, t. I, p. 843; Th. Zahn, *Patr. apost. opera*, 1876, t. II, p. 300. — [3] Fabricius, *op. cit.*, t. I, p. 849. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, édit. Schwartz, 1903, t. I, p. 402. — [5] Eusèbe *Hist. eccl.*, l. VI, c. XI, édit. Schwartz, 1908, t. II, p. 542. — [6] S. Hilaire, *De synodis seu de fide orientalium*, *P. L.*, t. X, col. 479. — [7] S. Hilaire, *Contra Auxentum*, *P. L.*, t. X, col. 609. — [8] S. Eusèbe, *Epist. ad Patrophilum*, *P. L.* t. XII, col. 950. — [9] S. Ambroise, *Ad Ecclesiam Vercellensem*, *P. L.*, t. XVI, col. 1189. — [10] S. Paulin, *Ad Severum*, ep. I, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. XXIX, p. 1. — [11] S. Augustin, *Epist.*, CXXX, *ad Probam*, *P. L.*, t. XXXIII, col, 494; *Liber III de peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum*, *P. L.*, t. XLIV, col. 185. — [12] *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 267. — [13] *Epist.*, CCLXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1091. — [14] *Epist.*, CLIII, CLV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 654, 666. — [15] *Epist.*, CLVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 674. — [16] *Epist.*, CCXXXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1023. — [17] *Epist.*, CXXX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 494. — [18] *Epist.*, CCXVII, *P.L.*, t. XXXIII, col. 978. — [19] *P. L.*, t. XXXIII, col. 974. — [20] *Biblioth. Casinensis*, t. III, *Florilegium*, p. 284. — [21] *P. L.*, t. XLVIII, col. 213. — [22] E. Lucidi, *Memorie storiche dell'antichissimo municipio ora terra dell' Ariccia e delle sue colonie Genzano e Nemi*, in-4°, Romæ, 1796, p. 405; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 1351; *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2210.

1853, on trouva dans les ruines d'une propriété les vestiges du monument funéraire d'un personnage consulaire ainsi que l'attestaient les faisceaux sculptés. Un petit édifice, sorte de maisonnette, ornée de marbre et de mosaïques, remontant au IIIe siècle environ et ayant pu servir de *custodia* au gardien de l'*area* (voir ce mot) avait été ensuite abandonné et au lieu de recevoir les vivants c'était devenu une sorte de chapelle funéraire, le sol avait été creusé et les dalles se voyaient encore, les murettes en tuiles servant à la séparation des tombes montraient assez que cette transformation s'était exécutée à l'époque chrétienne. Deux inscriptions étaient encore en place, tracées en caractères très irréguliers, du Ve siècle environ. Voici l'une des deux, celle qui nous intéresse [1] :

ΦICE REQVISQVET FAMVLVS DEI C· · ·
DIES T III DIPONITOR III IRIS IVL

ce qu'il faut lire ainsi : *Ice (hic) requisquet (requiescit) famulus Dei C... (qui vixit annos? menses? dies III diponitor (deponitur) III iris (idus) Julias.*

En Espagne, on rencontre à profusion : *famulus Dei* [2] et plus rarement *famulus Christi* [3]; la proportion est la même dans l'emploi au féminin. En Gaule, le titre n'est pas moins fréquemment employé; en Italie, nous pouvons choisir une ville parmi tant d'autres, Côme, par exemple et voici la série d'exemples que nous rencontrons [4] :

B. M. Hic requiescit in pace famula xpi Rusticula virgo devota Deo... (en 527) [5].

B. M. Hic requiescit in pace famulus xpti Marcellianus vr subdiac. sce. Mediol. eccl... (en 556) [6], (fig. 4275).

Hic requiescit in pace fam. xpi Laurentius v. s. qui vixit.... (en 571) [7].

Hic requiescit in pace famil. xpi... pranei qui vixit [8]...

Hic requiesc. in pa. famula xpi Laurentia quæ vixit [9].

B. M. Hic requiescit in pace famula xpi... quæ vixit [10].

Hic requiescit in pace famula xpi Agnes cuæ vixit [11]....

B. M. Hic requiescet in pace famula xpi Agnela qui vixit [12].....

B. M. Hic requiescet in pace famula xpi Honoria quæ vixit [13]....

Agripinus famulus xpi Com. civitatis eps. hunc oratorium [14]....

Hic. r.... in p. famulus xpi Oportunus qui vixit [15].

B. M. Hic requiescit in pace famulus Cristi Procopius qui vixit [16]....

Hic requiescit in pace famola xpi Eu.... qui vixit in hoc seculo [17]....

B. M. Hic requiescit in pace famulus Dei vr. exurcista Vincentius... (en 526) [18].

Hic requiescet in pace famula xpi Pelagia q. vixit in hoc seculo... (en 530) [19].

B. M. Hic requiescit in pace famulus xpi Agnellus... (en 556) [20] (fig. 4276).

Hic requiescit in pace.... famulus xpi qui vixit [21]....

B. M. Hic requiescet in pace famula xpi Guntelda sp. f. qui [22]....

Hic quiescit in pace famolus xpi Macrinus [23]....

B. M. Hic requiescet in pace famulus Dei Criscentio qui vixet [24]....

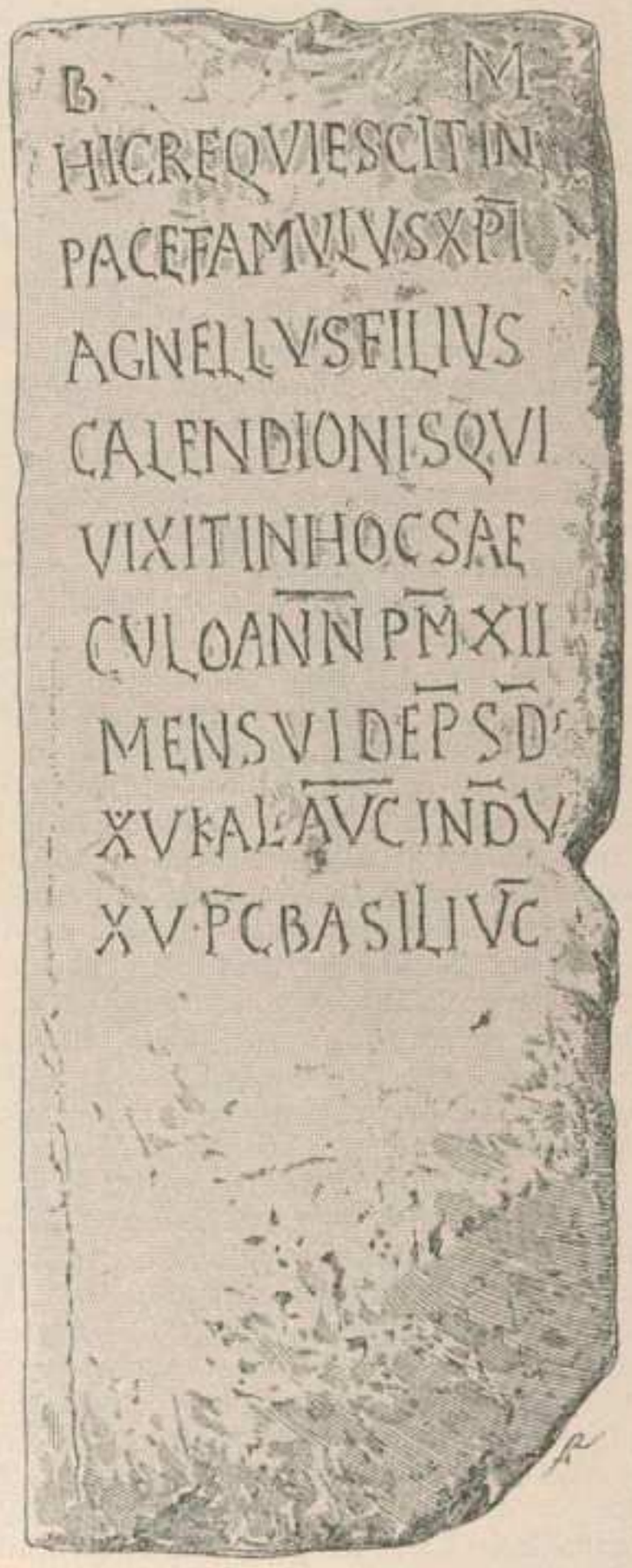
B. M. Hic requiescit in pace famula xpi Valeria hui vixit [25]....

B. M. F. Hic requiescit in pace famula xpi Fugitiva qui [26]....

B. M. Hic requiescit in pace famuli xpi Johannes cum [27]....

B. M. Hic requiescit in pace famola Dei Polita qui vixit [28].....

On peut juger d'après ces exemples du peu de variété qu'offre cette formule. Il faut se résigner à la rencontrer ainsi, sans pouvoir en extraire grand'-



4276. — Inscription d'Agnellus. Museo civico di Como. D'après Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 61, n. 38.

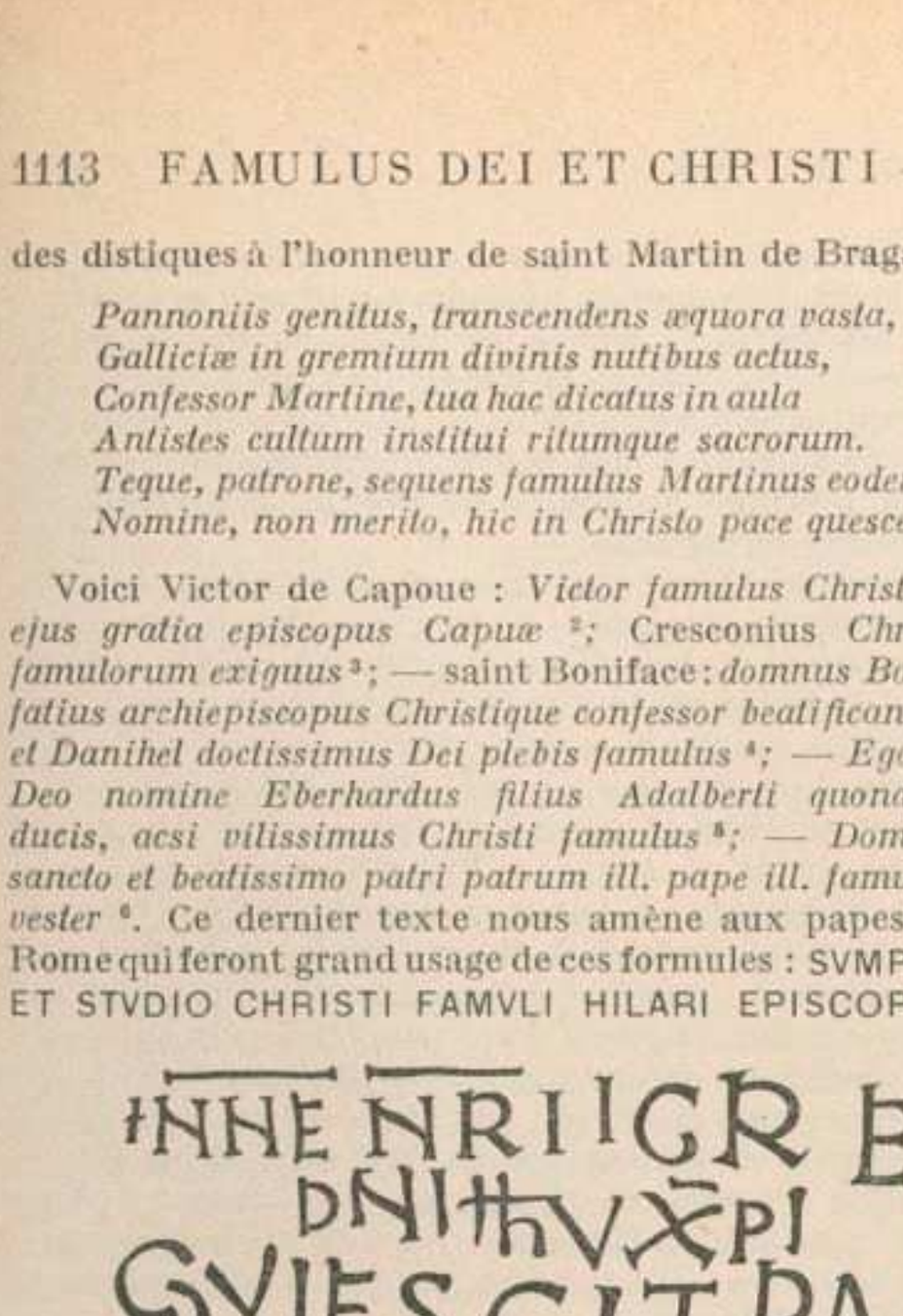
chose pour l'utilité de l'archéologie ou de l'histoire. On la retrouve dans le monogramme de l'évêque de Ravenne *Neon episcopus famulus Dei* [29], dans

[1] De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, 1869, p. 80. — [2] E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, 1871, n. 2, 9, 11, 13, 19, 22, 25, 27, 29, 32, 33, 42, 43, 44, 48, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 67, 69, 77, 81, 94, 113, 118, 121, 138, 147, 174, 301, 304, 307, 308, 311, 313, 314, 327, 332, 337, 342, 345, 347, 356, 365, 369, 379, 395. — [3] *Ibid.*, n. 3, 47, 93, 99, 120, 122, 180, 378. — [4] U. Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como anteriori al secolo XI*, in-8°, Como, 1912. — [5] *Ibid.*, p. 19, n. 2. — [6] *Ibid.*, p. 23, n. 4. — [7] *Ibid.*, p. 28, n. 7. — [8] *Ibid.*, p. 29, n. 8. — [9] *Ibid.*, p. 29, n. 8. — [10] *Ibid.*, p. 32, n. 10. — [11] *Ibid.*, p. 34, n. 15. — [12] *Ibid.*, p. 38, n. 19. — [13] *Ibid.*, p. 38, n. 19. — [14] *Ibid.*, p. 39, n. 20; voir *Dictionn.*, t. I, col. 502. — [15] *Ibid.*, p. 45, n. 25. — [16] *Ibid.*, p. 50, n. 32. — [17] *Ibid.*, p. 56, n. 34. — [18] *Ibid.*, p. 57, n. 35. — [19] *Ibid.*, p. 57, n. 35. — [20] *Ibid.*, p. 62, n. 38. — [21] *Ibid.*, p. 72, n. 51. — [22] *Ibid.*, p. 81, n. 75. — [23] *Ibid.*, p. 92, n. 87. — [24] *Ibid.*, p. 95, n. 96. — [25] *Ibid.*, p. 102, n. 102. — [26] *Ibid.*, b. 107, n. 105. — [27] *Ibid.*, p. 109, n. 107. — [28] *Ibid.*, p. 112, n. 109. — [29] C. M. Patrono, *Le iscrizioni bizantine di Ravenna*, dans *Atti e memorie della r. deputazione di storia patria per la Romagna*, Bologna, 1909, série III, t. XXVII, p. 361, n. 255.

des distiques à l'honneur de saint Martin de Braga [1] :

Pannoniis genitus, transcendens æquora vasta,
Galliciæ in gremium divinis nutibus actus,
Confessor Martine, tua hac dicatus in aula
Antistes cultum institui ritumque sacrorum.
Teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem
Nomine, non merito, hic in Christo pace quesce.

Voici Victor de Capoue : *Victor famulus Christi et ejus gratia episcopus Capuæ* [2]; Cresconius *Christi famulorum exiguus* [3]; — saint Boniface : *domnus Bonifatius archiepiscopus Christique confessor beatificandus et Danihel doctissimus Dei plebis famulus* [4]; — *Ego in Deo nomine Eberhardus filius Adalberti quondam ducis, acsi vilissimus Christi famulus* [5]; — *Domino sancto et beatissimo patri patrum ill. pape ill. famulus vester* [6]. Ce dernier texte nous amène aux papes de Rome qui feront grand usage de ces formules : SVMPTV ET STVDIO CHRISTI FAMVLI HILARI EPISCOPI [7].



4277. — Inscription mérovingienne trouvée au Mas des Ports.

D'après *Bullet. archéol. du Comité*, 1894, p. 60.

In honorem beati Joannis Baptistæ. Hilarus episcopus Dei famulus offert [8]; — *Liberatori suo beato Joanni evangelistæ Hilarus episcopus offert;* — *Domino juvante Felix episcopus Dei famulus forum basilicæ beati martyris Stephani musivo et marmoribus decoravit* [9]; — *Honorius episcopus Dei famulus* [10]; — *Pelagius jun(ior) episcopus Dei famulus* [11]. Cependant, à partir de saint Grégoire Ier c'est la formule *servus servorum Dei* qui prévaudra et deviendra une sorte de propriété des pontifes romains; mais, afin de ne pas être en reste, des prêtres se proclameront *servorum Dei famulus*. Il n'est que de s'arranger : *Dominæ merito venerabili et fructu sacræ virginitatis in Christi gratia semper inlustri ac per omnia Proban Eugyppius omnium servorum Dei famulus in Domino salutem* [12]; *in Christi nomine domino sanctissimo et beatissimo patri Willibrordo Ansbaldus servorum Dei famulus* [13]; *Domino beatissimo et apostolicis infulis decorato, patri spiritali, Aunario episcopo, Stephanus omnium servorum Dei famulus* [14]; enfin saint Césaire d'Arles trouve le moyen de renchérir encore : *Cæsarius episcopus minimus omnium servorum Dei famulus Cæsariæ sanctæ sorori abbatissæ vel omni congregationi suæ in Christo æternam salutem* [15].

Parmi les *famulæ Dei*, voici une inscription datée du 8 septembre 564 [16] :

† IN HOC TVMVLO REQVIESCE*t famu*
LA DI BONAE MEMORIAE DROC *berta*
SANCTE MVNIALIS QVAE VIX*it in pa*
CE ANNOS VIGINTI ET QVAT*uor*
OBIET XI IDVS SEPTEMBRIS *vicies*
QVATER POST CONSIVSINI INDCI
TERTIA DECEMA

et celle-ci trouvée au Mas des Ports, près de Lunel (Hérault) et entrée au Musée épigraphique de la Société archéologique de Montpellier. Le lieu des Ports, situé sur la côte de l'étang de Mauguio, vers l'embouchure du Vidourle, dans cet étang, tirait son nom d'un port qu'on y avait pratiqué. Il y eut là deux églises dépendantes de l'abbaye de Psalmodi, l'une sous l'invocation de la Vierge, l'autre sous celle de Saint Pierre, et on y tint deux conciles en novembre 887 et avril 897.

L'inscription est tracée sur un bloc de pierre calcaire assez grossière, dalle quadrangulaire, mal équarrie d'environ 0 m. 10 d'épaisseur, ayant 0 m. 46 de hauteur et une largeur variant de 0 m. 41 à 0 m. 43. Tout autour un bandeau plat de 0 m. 03 à 0 m. 05, auquel succède une gouttière de 0 m 02 de profondeur, puis un boudin qui se relève au niveau du bandeau et qui entoure un champ quadrangulaire creusé à 0 m 02 au-dessus du niveau de la bordure. Les caractères vont de 0 m. 018 à 0 m. 038 [17] (fig. 4277).

In nomine nostri Domini Jhesu Christi. Ic requiescit Ranilo famule Dei et obiit pridii nonas Jenoarii. Vivat in Christo. Amen.

La paléographie et les formules sont antérieures au VIIe siècle.

H. Leclercq.

FARON (Cantilène de saint) — De Clovis à Charlemagne beaucoup de chants furent consacrés à la glorification des anciens rois de France; tous ont péri, sauf celui qui est désigné sous le nom de « Cantilène de saint Faron » ou « Chant de Clotaire. » « Maître texte, au dire de L. Gautier, et que « les romanistes considèrent avec raison comme leur plus riche et leur plus sûr trésor [18] .»

Faron ou Burgundofaro vécut au VIIe siècle. On trouve sa présence et sa signature dans plusieurs actes diplomatiques de Dagobert Ier, dont il fut référendaire, entre 629 et 667 [19]; il était évêque de Meaux à une date postérieure à 626 et vivait encore en 668 [20]. Sa vie fut écrite en 869 par un de ses successeurs Hildegaire, évêque de Meaux; cette date et cette attribution sont hors de doute [21]. Mabillon publia cette Vie en 1669 et

[1] De Rossi, *Inscript. christ.* 1888, t. II, part. 1.p. 270, n. 3. — [2] E. Ranke, *Codex Fuldensis*, Marburgi, 1868. — [3] *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 829. — [4] *Epist. Bonif. et Lulli*, dans *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. III, p. 403, n. 114. — [5] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, t. II, p. 355, n. 544. — [6] *Liber diurnus*, édit. Sickel, p. 9, n. 10. — [7] De Rossi, *Inscript. urbis Romæ*, 1888, t. II, p. 147, n. 12. — [8] H. Grisar. *Analecta romana*, t. I, p. 149, pl. I, n. 4. — [9] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 152, n. 32. — [10] *Ibid.*, p. 156, n. 5. — [11] *Ibid.*, p. 21, n. 11a. — [12] *P. L.*, t. LXII, col. 559. — [13] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 291, n. 483. — [14] *Monum. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 447. — [15] *P. L.* t. LXVII, col. 1128. — [16] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, 1892, p. 13, n. 5; crypte de Saint-Irénée à Lyon. — [17] Cazalis de Fondouce, *Inscription de l'époque mérovingienne trouvée au Mas des Ports (Hérault)*, dans *Bull. archéol. du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 58-61. — [18] L. Gautier, dans Petit de Julleville, *Histoire de la littérature française*, 1896, t. I, p. 59, 61. — [19] G. Sénéchal, *La parenté de saint Faron et de sainte Fare*, dans *Bulletin de la Société d'archéol. de Seine-et-Marne*, 1907, t. XI, 323; Br. Krusch, *Scriptores rerum merovingicarum*, Hannoveræ, 1910, t. V, p. 171-206. — [20] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. 1, *P. L.*, t. XCIV, col. 171. — [21] La date a été établie par Krusch, *op. cit.*, p. 179; l'attribution par Mabillon.

M. Br. Krusch l'a, en partie, rééditée en 1910 [1]. André Du Chesne et Bouquet ont publié des *Excerpta* [2], les bollandistes donnèrent une Vie plus courte, qui n'est qu'un résumé de la *vita* d'Hildegaire. C'était la conviction de Mabillon à laquelle il faut s'en tenir, bien que le bollandiste van Hecke ait soutenu que la Vie plus courte était la plus ancienne [3]. Le fait de la dépendance est incontestable, comme on peut le voir par ces passages :

Mabillon, p. 585.	Acta sanct., p. 609.
Ut ergo tanta ac talis lucerna Christi paulatim pullulare potuisset. A primævo flore teneræ juventutis intra aulam regis Theodeberti *nobiliter cum doctrina christiana nutriendo lactavit. Genitor quippe ejus* inter Primores proceresques *illius regis non mediocriter fulsit. Pollebat namque insignis de nomine Agnericus consiliis regalibus gratus ac* nobilitate sapientiæ vallatus.	*Etenim genitor hujus sancti viri, Hagnericus nomine. ex gente Burgundionum duxit prosapiam : atque* in aula regis Theodeberti inter primores et proceres *non mediocriter fulsit. Erat namque consiliis, regalibus notus, ac* nobilitate sapientiæ vallatus.
Page 588.	Page 610.
...squalebat in pavimento sordidula hæc virgo Fara sic orans : O Petre, qui cæli regna justis reseras Dei misericordia, injustisque obseras *ejusdem justitia, data tibi cognitionis bonorum malorum clavicula fidens* confugi huc *ad* tua *sacra* limina *pavida ego ancillula Christi et* tua volens esse virguncula.	*... lacrymisque terram ubertim irrigans, his verbis* orabat : O Petre, qui justis regna reseras cælestia et obseras injustis, *huc ad tua* confugi limina, tua volens esse virguncula.

Il n'est plus contestable aujourd'hui que le texte abrégé est moins ancien [4]. Il existe un autre dérivé d'Hildegaire, la Vie de saint Faron en hexamètres léonins, composée, après 1085, par Foucoie de Beauvais et qui ne mérite pas de retenir l'attention.

D'après la Vie d'Hildegaire, Faron naquit vers la fin du VI[e] siècle, d'un père burgonde, nommé Agnéric, conseiller et familier du roi d'Austrasie Théodebert II (595-612). Agnéric attirait et accueillit dans sa maison des personnages fort remarquables, entre autres saint Colomban et ses compagnons, saint Eustase. Tout était pénétré de piété dans cette demeure et Faron n'avait qu'à rivaliser avec ses frères : saint Waldebert, futur évêque de Meaux, saint Chagnoald, futur évêque de Laon, et sa sœur sainte Fare, qui fonda le monastère de Faremoutiers. Le biographe s'attarde volontiers autour de ces pieux personnages. Il raconte les pérégrinations de saint Colomban, dont Chagnoald devint le disciple ; il raconte ainsi comment Agnéric voulut marier sa fille et comment celle-ci s'y refusa.

Quant à Faron, s'étant fait bien voir à la cour de Théodebert, il fut choisi en qualité de parrain du jeune Clotaire II (583-629). Aussi, quand, à la mort de Théodebert, il passa à la cour de Neustrie, il fut bien accueilli par son filleul et prit une grande place dans ses conseils. Ce fut sa sœur Fare qui lui fit honte de cette existence mondaine. Faron était marié ; sur les conseils de sa sœur, il se sépara de sa femme Blidechilde, qu'il décida à entrer dans un monastère, tandis que lui-même se ferait prêtre. Sur ces entrefaites, l'Irlandais saint Fiacre passa à Meaux, Faron lui donna une terre, et fit bon accueil à saint Kilien, autre Irlandais, qu'il envoya évangéliser l'Artois.

Élu au siège de Meaux, Faron édifia le diocèse par sa piété. Néanmoins, un jour, tenté par le diable, il voulut revoir sa femme, se rendit au monastère où celle-ci s'était retirée, la somma de venir le voir ; elle se présenta, revêtue du cilice, la tête rasée et Faron s'en fut chez lui sans plus insister. Désormais il s'adonna à la pratique de toutes les vertus et parsema son existence de miracles.

Tout cela peut être approximativement vrai. Hildegaire prétendait bien ne rien inventer, il prend soin de citer ses sources. Il a tiré, dit-il, l'histoire d'Agnéric, père de Faron, de la *Vita Columbani* (ch. XIX, XX), il ne sait rien sur Chagnoald qu'il n'ait extrait de la *Vita Eustasii* (ch. XXXVIII, LX, CII). Bède le Vénérable lui a fourni un éloge de sainte Fare (ch. LXV) et ce qu'il sait sur Faron, il l'emprunte à le *Vita Kiliani* (ch. LXX, LXXIX, CIII). Hildegaire a, en outre, consulté l'abbé Loup de Ferrières (ch. CXVIII) et des vieillards, *secundum quod ex relatione publica antiquissimorum virorum qui canitie lactea compositi erant comperimus;* la Blidechildis dont il est ici question n'est pas ignoré par la Vie abrégée, mais elle ne dit pas que l'auteur tient ce qui le regarde du témoignage de vieillards. Même simplification à propos de la guérison d'un enfant aveugle que, dans la *Vita*, Hildegaire nous dit avoir appris de la Vie de Kilien : *in denotationibus vitæ B. Chilleni nostræ notitiæ adsumpsimus.*

Hildegaire se réfère à cinq reprises à la *Vita Kiliani :*

1° *in tantum ut in descriptionibus B. Chilleni, viri Scotticæ gentis, exaratum videatur habere,* etc [5].

2° *est et aliud non silentio de eo tegendum, ut in vita beati Chilleni jam dicti invenimus* [6].

3° *ipse namque egregius Faro virum gratiæ Dei plenum, nomine Chillenum, ex genere Scottorum ortum, sanctis exhortationibus ad provinciam Atrabatensem misit, quam doctrina sane Christo acquisivit* [7].

4° *non est quoque ejus virtus a memoria abolenda, per quem hoc in monasterio cum beatissimo Farone divina per eum gratia est operata. Nam cum quadam die secundum debitum corporis Chillenus sanctus cum antistite Farone convivaretur, pincerna casu excessionis calicem, quo vinum epulantibus propinabat, qui vitreali elemento infido compositus erat, fregit. At beatus Chillenus intuens faciem ministri præ nimio pavore pallentem particulas calicis sibi tribui latenter poscit; super quas oratione composita, invisibiliter redintegrata est calicis fabrica et sic oculis omnium in miraculo est conversa* [8].

5° *hoc namque miraculum, quod placidis auditoribus inferemus, in denotationibus Vitæ B Chilleni nostræ notitiæ adsumptimus* [9].

L'auteur de la Vie abrégée recourt aux mêmes expressions :

1° *ut in descriptionibus Vitæ beati Chilleni, ex Scotica natione* [10].

2° *idem quoque egregius Faro virum gratiæ Dei plenum, ex gente ortum Scotorum nomine Killenum crebris exhortationibus provocatum ad provinciam Atrebatensem misit* [11].

Enfin Hildegaire dit avoir tiré une partie de ses informations des *Gesta Francorum*, c'est-à-dire de la chronique appelée aujourd'hui *Liber historiæ Francorum* (ch. XXIX) et de plus il a exploité des *Annales fasti* où il a trouvé des faits et des récits concernant Faron et sa sœur Fare (ch. LXV).

Que sont ces *Annales fasti?* On n'a pu, jusqu'à ce jour, identifier le document. Quant à la *Vita Chilleni*, elle n'aurait, au jugement de M. Krusch [12], jamais existé ;

[1] *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 606-625 ; *Scriptores rerum. merovingicarum*, t. V, p. 184-203. — [2] A. Du Chesne, *Hist. Franc. script.*, t. I, p. 567 ; Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. III, col. 501. — [3] *Acta sanct.*, octob. t. XII, p. 595-596. — [4] Voir Suchier, p. 179, 192 ; Körting, p. 238 ; Gröber, p. 589-595 ; Bertoni, p. 45-48. — [5] Mabillon, *op. cit.*, p. 589, c. LXX ; — [6] *Ibid.*, p. 590, ch. LXXIX. — [7] *Ibid.*, p. 591, c. C. — [8] *Ibid.*, p. 592, c. CI. — [9] *Ibid.*, b. 592, c. CIII. — [10] *Acta sanct.*, p. 612. — [11] *Ibid.*, p. 613. — [12] Br. Krusch., *op. cit.*, p. 173.

ce qui est une façon plus décisive que convaincante de montrer qu'Hildegaire ne s'en est pas servi. Ce qui est singulier dans l'œuvre d'Hildegaire, c'est le souci de créer toute une famille sainte à son héros. Il a sans aucun doute emprunté à la *Vita Columbani* de longs passages concernant Agnéric, Chagnoald, Fare et les autres, mais la *Vita Columbani* ne dit nulle part qu'ils fussent apparentés à Faron. Le biographe Jonas non seulement ne l'a pas dit, mais il semble ne l'avoir pas su, car le récit d'un miracle : *De affluentia olei*, l'amène à nommer Faron auprès de Waldebert et il ne nous dit pas qu'ils fussent parents : *testes hujus rei Burgundofaro, pontifex Meldensis urbis et Waldebertus, abbas Luxoviensis cenobii* [1]. Hildegaire a commis une erreur de fait en nous disant que Faron était parrain de Clotaire; ce ne fut pas Faron, mais Gontran [2].

Mais toute cette Vie ne nous importe que parce qu'on y lit, chap. LXXVII-LXXVIII, le passage suivant :

« Faron n'était pas encore entré dans la vie ecclésiastique, quand les Saxons, dont la fidélité était toujours incertaine, se révoltèrent contre Clotaire II. Ils lui envoyèrent des ambassadeurs, qui lui répétèrent en ces termes le message de Bertoald, leur roi : « Je sais que « tu n'as, Clotaire, ni la force ni même l'espoir de t'élever contre ma puissance. C'est pourquoi je veux user « de douceur envers toi, et ne pas dépeupler ton pays, « qui déjà n'est plus tien, où j'ai le ferme dessein de « m'établir glorieusement. Je te mande de venir à ma « rencontre et de me servir de guide sur ce territoire que « je ne connais pas encore. Quand j'y serai venu je « délibérerai avec les miens sur les guerres à entreprendre ailleurs, car je ne combattrai ni toi ni tes « lâches guerriers. »

Dès que les paroles des messagers eurent pénétré les oreilles du roi jusqu'à son intellect, son foie — le foie est le siège de la colère — entra en effervescence, et bientôt, d'une voix furieuse, les yeux injectés de sang, il prononça contre eux la sentence capitale.

« On intercéda pour eux; Faron obtint que leur supplice serait différé jusqu'au lendemain. La nuit venue, il pénètre dans la prison où l'on avait enfermé les messagers et les exhorte à se faire baptiser : ils échapperont ainsi à la mort du lendemain et à la mort éternelle. Ils se laissent persuader. Le lendemain, le conseil de Clotaire II s'assemble et délibère s'il est plus utile ou plus dangereux de les faire périr. Faron, mettant un terme à ce débat, dit : « Ces messagers ne sont plus des « Saxons, mais des chrétiens. Dieu, le Créateur du « monde et son unique espérance, qui ne se lasse pas « de faire des miracles, en a fait un cette nuit, par « l'œuvre et la prédication de je ne sais lequel des « fidèles de Dieu, les messagers ont passé à la milice « du Christ. Ils ont été lavés dans l'eau sacrée du bap« tême, et, comme je venais ici, je les ai vus revêtus des « blancs vêtements des nouveaux baptisés. » Le roi et tous les grands admirent, comblent les ambassadeurs de présents. Ils repartent pour leur pays. Plus tard, cependant, le roi Clotaire dévasta la terre des Saxons, et n'y laissa la vie qu'à ceux qui ne dépassaient pas la hauteur de son épée.

Ex qua victoria, ajoute Hildegaire, *carmen publicum juxta rusticitatem per omnium pæne volitabat ora ita canentium, feminæque choros inde plaudendo componebant* :

De Chlotario est canere, rege Francorum,
Qui ivit pugnare in gentem Saxonum :
Quam grave (a) *provenisset missis Saxonum,*
Si non fuisset inclytus Faro de gente Burgundio-[num !

et in fine hujus carminis :

Quando veniunt missi Saxo num in terra (b) *Franco-*
Faro ubi erat princeps, [rum,
Instinctu Dei transeunt (c) *per urbem Meldorum*
Ne interficiantur a rege Francorum.

Hoc enim rustico carmine placuit ostendere quantum ab omnibus celeberrimus habebatur.

Varr. : (*a*) graviter; (*b*) in terram; (*c*) Faronem (Ad Faronem) principem transeunt.

C'est là le chant de saint Faron et cette pièce attira de bonne heure les commentaires des érudits.

En 1746, dom Rivet [3] crut y voir une chanson « en cette langue vulgaire qui, ayant bientôt souffert encore d'autres changements, prit le nom de *romance*. » En 1840, J.-J. Ampère [4], y découvrit du latin de clerc et décida que, « vers 620, la langue latine, non altérée, était encore entendue par les femmes et le peuple. » En même temps, Charles Lenormant [5] reconnut « non sans étonnement, » dit-il, dans la cantilène de saint Faron « l'original de ce qui devint plus tard l'alexandrin des chansons de geste; » en conséquence, il crut pouvoir retoucher le texte, ainsi :

De Clothario rege est canere Francorum
Qui pugnatum ivit in gentem Saxonum..

Alors l'idée vint à plusieurs que le poème d'Hildegaire avait été transporté du français en latin et, en 1863, Paulin Paris [6] s'essaya à retraduire le latin en français (français du XII[e] siècle, faute de savoir manier, et pour cause, le français du VII[e]) :

Oez de la geste Francor,
De Clohier, le roi poigneor,
Del mes a la gent pænor,
Ne fust li vesques de valor,
Mar fussent li Saisne el retor...

En 1866, Bartsch [7] restitua l'original allemand, car, selon lui, *juxta rusticitatem*, signifie qu'Hildegaire avait traduit un texte francique : « C'est ce que prouvent, assura-t-il, d'une part le rythme, car les vers sont exactement construits d'après les lois de la versification allemande, c'est-à-dire formés d'après l'accent d'*arsis* et de *thésis*, dont les secondes peuvent à volonté faire défaut; d'autre part, l'expression, qui est tellement allemande que je me ferais fort de restituer quelques vers de la langue originale. Voici d'ailleurs comment les vers se scandent :

De Chlótario est cáneré rége Fráncórúm,
Qui ivit púgnaré in géntem Sáxónúm...

C'est l'ancien vers allemand de huit arsis. »

En 1872, Léon Gautier [8] se fit un devoir d'y contredire, il revint au vers français, mais, pour offrir autre chose que Paulin Paris, préféra le décasyllabe :

Oez, seignurs, bone chançun vaillant,
C'est de Loier, le riche rei des Franks,
Ki cuntre Saisnes se combatit forment.
E lur message oüssent grant ahan,
Se li Burguinz Fares ne fust presenz...

En 1878, Ed. Bohmer [9] recommença cet inoffensif

[1] Jonas, *Vita Columbani*, l. II, c. XXI, dans *Scriptores rerum merovingicarum*, t. IV, p. 142. — [2] Mabillon, *op. cit.*, p. 613; Br. Krusch, *op. cit.*, p. 174. — [3] *Hist. littér. de la France*, t. VII, p. XLVII. — [4] J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XII[e] siècle*, 1840, t. III, p. 225. — [5] Ch. Lenormant, *Restitution d'un poème barbare relatif à des événements du règne de Childebert I[er]*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1839. t. I, p. 321-326. — [6] P. Paris, *Étude sur les chansons de geste*, extrait du *Correspondant*, 1863, p. 9. — [7] Bartsch, dans *Revue critique*, 1866, 2[e] semestre, p. 407. — [8] L. Gautier, *La chanson de Roland*, in-12, 1872, p. XXXVI. — [9] E. Böhmer, *Romanische Studien*, 1878, t. III, p. 368.

travail, mais adopta le « décasyllabe sans césure : »

De Clotaire est chanters, lo rei Francor,
Qui alat guerreier gent paienor.
E cum li griefs presist als mes Saisons,
Se ne fust Far li grands, de gent Borgonds..

Ces exercices pouvaient continuer indéfiniment. Quoiqu'il en soit, « vers 1878, écrit M. J. Bédier [1], si l'on disputait de la forme primitive du chant de saint Faron l'accord s'était fait, dès longtemps sur sa nature. Tous convenaient que ce texte intéressait l'histoire des chansons de geste, qu'il fournissait « un témoignage sur l'existence des cantilènes romanes [2], » Hildegaire avait recueilli, nul n'en doutait, l'un de ces chants populaires, profondément historiques, d'où devaient plus tard sortir les chansons de geste. C'est ce que disent G. Paris, A. Darmesteter [3], L. Gautier. »

Ce dernier résume la doctrine alors tenue pour incontestable [4] : « Quelle est la forme de ces chants de la Gaule centrale auxquels nous avons donné le nom de cantilènes? Il serait vraiment très difficile de le dire, si nous n'avions l'heur de posséder les fragments d'un de ces vieux chants qui tenaient à la fois de l'ode et de l'épopée et que l'on a quelquefois, non sans raison, appelés lyrico-épiques.. Hildegaire cite une cantilène du VII[e] siècle dans laquelle son héros est magnifiquement célébré. »

Et après avoir transcrit le texte que nous connaissons, il ajoute :

« Tirons nos conclusions de ce texte :

« 1° Il est au moins très probable que le texte du poème est authentique. Hildegaire n'avait aucun intérêt à falsifier ou à supposer un tel document. Il l'avait trouvé tout frais encore dans la mémoire de ses contemporains : il l'écrivit sous leur dictée.

« 2° Plus de deux siècles séparent Hildegaire de saint Faron et de la victoire de Clotaire II. Cependant le poème du VII[e] siècle était encore célébré sous Charles le Chauve : ce qui prouve combien ces chants populaires avaient la vie dure, s'il est permis de parler ainsi, et avec quelle exactitude ils étaient transmis de génération en génération.

« 3° Les mots *carmen publicum..*, *rustico carmine..*, *juxta rusticitatem..*, indiquent d'une façon très nette qu'il ne peut être ici question que d'un chant en langue romane. Et il est, à tout le moins, très certain qu'on n'a jamais parlé le tudesque dans le pays où saint Faron fut si légitimement populaire;

« 4° Est-ce le texte original de cette cantilène qui nous est rapporté par Hildegaire? Évidemment non. Car il y a, dans le *De Chlotario*, plusieurs mots (comme *interficiantur*, *inclytus*, *ivit*, *instinctu*, etc.), qui n'ont jamais fait partie de la *lingua rustica*, de la langue populaire. En réalité, le biographe de saint Faron s'est uniquement proposé de nous faire connaître l'existence d'une ronde ou d'une cantilène romane. Et à cet effet il nous en a donné une traduction très littérale, très exacte vers par vers, mais en *bon latin*.

« 5° La cantilène citée par Hildegaire offre de nombreuses ressemblances avec le début et avec certains épisodes de nos chansons de geste. Point de préface, on entre brusquement en matière, en pleine action et c'est le procédé favori que nous retrouvons ailleurs; par exemple :

Chevalerie d'Ogier :

.. Ce est d'Ogier le duc de Danemarche
Si com ses pères le laissa en ostage..

Couronnement Looys :

.. De Looys ne lerrai ne vos chant
Et de Guillaume au cort nes, le vaillant..

Mort d'Aimeri de Narbonne :

.. C'est d'Aymeri de Narbonne le ber
Et de son fils, le chétif Aymer...

Prise de Cordres :

.. C'est d'Aymer, lou hardi corageus
Et de Boutor, un païens...

« Quant à l'épisode des ambassadeurs insolents que le roi franc jette en prison et veut faire périr, mais pour lesquels intercèdent toujours les seigneurs qui entourent le prince et l'un d'eux avec une plus vive et plus courageuse insistance, cet épisode se retrouve en plus de vingt chansons de geste et au commencement de ces chansons. Citons notamment *Aspremont*, où l'on voit Charlemagne jouer le rôle de Clotaire et Naime celui de saint Faron. C'est d'ailleurs un simple rapprochement que nous voulons faire, et nous ne prétendons pas que ces passages de nos épopées dérivent directement de la cantilène citée par Hildegaire. Mais les allures, tout au moins, sont les mêmes.

« 6° Notons encore que nous avons affaire à un véritable chant populaire et qui devait être nécessairement facile à retenir. Il ne s'agit pas d'un de ces longs poèmes narratifs qui sont chantés par les gens du métier, comme le furent ceux d'Homère, comme le seront nos chansons de geste. Non, non: Hildegaire nous apprend que ces vers sur saint Faron étaient chantés par les mille voix de tout un peuple, *per omnium pene volitabat ora*, et que les femmes répétaient cette chanson en frappant des mains et en dansant. C'était une ronde.

« Eh bien! tel est précisément le caractère des cantilènes; c'est ce qui les distinguera toujours de nos futures chansons de geste. La cantilène, comme nous l'avons dit, est un chant bref et profondément populaire, qui court sur les lèvres de tout un peuple. La chanson de geste est un poème d'un certain développement, que les seuls jongleurs savent par cœur et que, seuls, ils peuvent chanter...

« On a nié que nos épopées aient été précédées de cantilènes : le chant sur saint Faron est décisif. Il n'y avait pas de chansons de geste au VII[e] siècle; il n'y avait que des chants lyrico-épiques. »

Le *De Chlotario* avait désormais sa place — et une assez belle place — conquise et reconnue dans notre littérature nationale, quand il lui arriva un accident. Nous avons raconté comment une critique flambante attira un jour l'attention sur le traité *De aleatoribus* (voir *Dictionn.*, au mot Dés), et l'opération préliminaire qui s'imposait, à savoir de rendre au vieil érudit original J.-B. Thiers, l'honneur d'avoir deviné et dit la vérité avec moins de fracas, deux siècles auparavant. Une semblable aventure était réservée au *De Chlotario* et lorsque, en 1884, M. Pio Rajna entreprit de le déboulonner de son piédestal, il recourut à tous les mêmes outils dont avait fait usage pour une semblable opération un autre vieil érudit français, Hadrien de Valois, dès 1658.

Valois ne voyait dans la cantilène à Chlotaire qu'une fable et M. Pio Rajna n'en faisait pas plus de cas. Il soutint que « les chants guerriers, qu'ils soient épiques ou lyriques, ou lyrico- épiques furent toujours en premier lieu l'apanage du sexe fort et guerrier. » On n'y contredit pas, mais il existait, vers 1792, un chant guerrier dédié à l'armée du Rhin qui ne fut pas longemps, s'il le fut plus d'un jour, l'apanage du sexe fort et guer-

[1] J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, in-8°, Paris, 1913, t. IV, p. 300. — [2] G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, 1865, p. 47. — [3] A. Darmesteter, *De Floovante et merovingo cyclo*, Paris, 1877, p. 107. — [4] L. Gautier, *Les épopées françaises*, 2[e] édit., t. I, p. 46; et voir p. 374.

rier. Les citoyennes firent de la *Marseillaise*, pour l'appeler de son nom le plus connu, un usage au moins aussi fréquent, aussi bruyant que les « volontaires. » Hildegaire a-t-il recueilli le *De Chlotario* de la bouche du peuple; il ne le dit pas, mais, en vérité, on ne voit pas trop de qui il est question, si ce n'est du peuple, quand il emploie, des « imparfaits » prétendus « significatifs » : *volitabat, componebant*. Assurément, il vivait deux siècles après la date assignée à la cantilène, et nous, qui vivions un siècle après la naissance de la *Marseillaise*, l'avons-nous apprise d'autre façon? Était-ce à l'opéra ou au Conservatoire que les Français allaient apprendre ce qu'ils entendaient *volitare* dans les rues, sur les places, les soirs d'élections et les matins de revues? Les dames de Meaux formaient des chœurs pour le chanter, *ex qua victoria*, depuis l'an 620; ce qui prouve qu'elles tenaient à leur vieux répertoire. On trouve de nos jours en Bretagne, en Auvergne et dans les Landes des airs et des chansons qui remontent à plusieurs siècles en arrière et le ministère confie des missions aux érudits qui vont recueillir sur place, au Liban et vers le Caucase, des chants et des airs qui appartiennent à un passé de douze siècles. M. Pio Rajna se divertit à la pensée qu'Hildegaire n'a vu chanter en chœur et danser en ronde que les arrière-petites-filles des arrière-petites-filles contemporaines de Chlotaire; il aurait pu, sans aller fort loin, entendre et voir en Piémont et en Sardaigne des chants et des rondes qui réjouissaient ses compatriotes de l'époque de la Renaissance.

Mais Chlotaire a-t-il remporté la victoire sur les Saxons, leur a-t-il fait la guerre? et s'il ne l'a pas faite a-t-on pu lui imputer gratuitement ce triomphe? Si Chlotaire II n'eut pas de victoire, pas de guerre, pas d'ambassadeurs saxons, tout l'épisode manque à la fois et Faron n'a personne à délivrer, pas plus que les dames de Meaux n'ont de rondes à danser.

Sur cette période du règne de Chlotaire II nous ne possédons qu'une source, une seule, la Chronique dite de Frédégaire; or elle ne dit rien de cette guerre; bien plus, elle assure que « durant les seize années de son règne, Chlotaire II fut en paix avec toutes les nations : *Firmatum est omnem regnum Francorum sicut a priorem Chlotarium fuerat dominatum, cunctis thinsauris dicione Chlotariæ junioris subjecitur, quod feliciter post sedecem annis tenuit, pacem habens cum universas gentes vicinas* (IV, 42). Or, la Chronique de Frédegaire fut écrite peu après 642, c'est-à-dire environ vingt-cinq ans après la prétendue guerre de Saxe. De cette guerre nous ne trouvons la mention que dans le *Liber historiæ Francorum*, écrit en l'an 726-727 par un moine neustrien; la voici [1] :

« Le roi Chlotaire avait un fils nommé Dagobert, jeune prince vaillant et énergique, et plein de ressources. Lorsqu'il fut grand, son père l'envoya gouverner l'Austrasie sous la direction de Pépin. Les Francs Austrasiens s'assemblèrent et le proclamèrent leur roi. En ces jours, les Saxons se révoltèrent, et réunirent une armée, composée de plusieurs peuples, contre Dagobert et Chlotaire. Dagobert ayant rassemblé ses troupes, passa le Rhin et marcha hardiment contre les Saxons. Le combat s'étant engagé vigoureusement, Dagobert fut frappé sur son casque, et une partie de ses cheveux, tranchée par le coup, tomba à terre. Son écuyer, placé derrière lui, la ramassa. Dagobert voyant son peuple sur le point de succomber, lui dit : « Cours vite avec cette « poignée de mes cheveux trouver mon père, afin qu'il « vienne à notre secours, avant que toute l'armée ne « périsse. » L'écuyer prit sa course en hâte, traversa la forêt des Ardennes et parvint jusqu'au fleuve. Là était arrivé le roi Chlotaire avec une nombreuse armée. En voyant accourir le messager qui apportait la boucle de cheveux de son fils, il fut saisi de douleur, et, levant le camp au milieu de la nuit à grand bruit de trompettes, il passa le Rhin avec ses troupes et courut au secours de Dagobert. Lorsqu'ils eurent fait leur jonction, le cœur plein de joie et en battant des mains, ils gagnèrent ensemble le Weser et y plantèrent leurs tentes. Bertoald, duc des Saxons, se tenait sur l'autre rive, tout prêt à l'entrevue qui déciderait du combat. Entendant le tumulte des Francs, il s'informa de ce qui se passait : « C'est, lui répondit-on, le seigneur Chlotaire qui « est arrivé, et de cela se réjouissent les Francs. Vous en « avez menti, répondit Bertoald, en éclatant de rire, ou « bien vous rêvez quand vous dites que Chlotaire est « arrivé, alors que nous avons appris qu'il était mort. » Cependant le roi lui-même était debout sur la rive, revêtu de sa cuirasse et coiffé de son casque qui cachait sa chevelure mêlée de poils blancs. Lorsqu'il se fut découvert, Bertoald le reconnut et lui cria : « Tu étais donc là, « *bale jumentum?* » En entendant cet outrage, le roi se jeta à cheval dans le Weser, que sa monture franchit à la nage. Toute l'armée franque entra dans le fleuve à la suite du roi et le franchit à grand peine, avec Dagobert, à cause de ses gouffres profonds. A peine sur l'autre rive, Chlotaire, enflammé d'une ardeur farouche, engagea un combat acharné contre Bertoald. « Retire-toi de moi, ô roi, dit Bertoald, de peur que je ne te « tue. Si tu l'emportes, tout le monde dira que tu as tué « ton serviteur Bertoald; si c'est moi qui l'emporte, alors « il y aura une grande rumeur parmi tous les peuples, et « l'on dira que le roi des Francs a été tué par son esclave. » Mais le roi ne voulut pas l'écouter et il continua à l'accabler. Un cavalier du roi qui l'avait suivi de loin s'écriait : « Courage, seigneur roi! Sus à votre ennemi! » Les mains du roi étaient lourdes... enfin il vint à bout de Bertoald; il lui coupa la tête et l'éleva au bout de son épée, puis il revint parmi les Francs. Ceux-ci, qui étaient plongés dans le deuil, ne sachant ce qu'il était devenu, furent alors remplis de joie. Le roi dévasta tout le pays des Saxons et y fit de grands massacres, n'épargnant que ceux des habitants dont la taille ne dépassait pas la longueur de son épée, appelée *spata*. Après quoi, il rentra victorieusement chez lui. »

Valois et P. Rajna ont montré surabondamment que tout ceci n'est qu'une fable. *Relatio rei rem ipsam distruit*, écrit Valois. D'abord Frédégaire parle d'une paix continuelle, et voici une guerre; puis les invraisemblances géographiques et autres mettent en garde contre ce récit isolé, sans appui. Car il ne peut se réclamer de la *Vita Faronis*, qui, elle-même, dépend du *Liber historiæ*, comme Mabillon, Gröber et d'autres l'ont montré. Hildegaire a inséré dans son chapitre XXV une généalogie des Mérovingiens empruntée au *Liber;* il le cite dans son chapitre XXIX, à l'occasion de la reine Brunehaut; enfin, dans son chapitre LXXVII, comme le montre le rapprochement que voici :

Liber historiæ, p. 314.	*Vita Faronis*, c. LXXVII
Rex vero *tota terra* Saxonorum vastata, populo interfecto, *non* ibi *majorem hominum* viventem *reliquit, nisi* ut gladius suus, quod « spata » vocant, per longum habebat.	Postmodum autem ipsa est gens a Chlotario rege depopulata ex humano semine in *tota terra illa neminemque reliquit majorem nisi* ad eam mensuram qua regis ensis se attollebat.

En cette phrase, les deux auteurs n'ont pu se rencontrer accidentellement pour employer de façon si bizarre la conjonction *nisi*. En écrivant sa narration, au dire de M. J. Bédier, Hildegaire avait le *Liber historiæ* ouvert devant lui. Son témoignage est donc dépourvu d'autorité propre.

On peut dégager le *De Chlotario* du cadre qui l'entoure et qui a été imaginé; il reste alors la cantilène toute seule que, avec plus ou moins d'adresse et de bonheur, Hildegaire n'a pas voulu perdre et a enchâssée comme

[1] *Monum. German. histor., Script. rer. merov.*, édit. Krusch, t. II, p. 313.

on l'a vu. Si Frédégaire ne dit rien d'une guerre contre les Saxons, il y a au moins la cantilène qui en témoigne. Mais à cela Valois a dit avec une raison irréfutable : « Pourquoi Bertoald, duc ou roi des Saxons, s'il se disposait à attaquer Dagobert en Austrasie, aurait-il envoyé les messagers, non pas à Dagobert en Austrasie, mais à Chlotaire en Neustrie? Qui peut lire, sans en rire, le message du duc rebelle à un roi très puissant, où il le somme de lui livrer son royaume sans combat, méprisant un adversaire trop faible, dit-il, et trop lâche? Qui voudra croire que Chlotaire ait été assez peu maître de lui pour condamner à mort ces messagers qui n'avaient fait en somme qu'obéir aux ordres de leur maître? ou plutôt, si l'on considère que les barbares ont coutume d'engager par surprise des guerres injustes, qui voudra croire que Bertoald ait envoyé à Chlotaire des messagers quelconques? »

« En résumé, écrit M. J. Bédier, on ne peut revendiquer le *De Chlotario* comme un témoignage remontant à l'an 620 qu'à double condition : si l'on montre que l'aventure des messagers saxons baptisés par Faron est de l'ordre des vraisemblances historiques, et si l'on montre que le témoignage du *De Chlotario* doit prévaloir en bonne critique sur le témoignage contraire de Frédégaire. En fait, personne depuis 1884 n'a essayé de fournir une telle démonstration : et, depuis 1884, c'en est fait de l'interprétation primitive qui acceptait en son intégralité, bonnement, le témoignage d'Hildegaire. »

Bibliographie.— *Acta sanctorum*, octob. t. xii, p. 609-616, (de J. Van Hecke). — J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XII^e siècle*, in-8°, Paris, 1840, t. iii, p. 225. — Bartsch, dans *Revue critique*, 1866, 2e semestre, p. 407. — Ph. A. Becker, *Die nationale Heldendichtung*, 1907, p. 18, 22-23. — J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, in-8°, Paris, 1913, t. iv, p. 289-335 : La cantilène de saint Faron ou les prétendus modèles mérovingiens des chansons de geste. — G. Bertoni, *Le chant de saint Faron*, dans *Revue des langues romanes*, 1908, p. 44-59. — L. Bobard, *Le culte populaire et les reliques de S. Faron, évêque de Meaux*, dans *Bulletin de la conf. du diocèse de Meaux*, 1894-1898, t. i, p. 198. — E. Bœhmer, dans *Romanische Studien*, 1878, t. iii, p. 368. — D. Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule*, t. iii, p. 501. — A. Du Chesne, *Histor. Franc. scriptores*, 1636, t. i, p. 567-571, 420-422. — A. Darmesteter, *De Floovante et merovingo cyclo*, in-8° Paris, 1877, p. 107. — L. Gautier, *Les épopées françaises*, in-8°, Paris, 1865, t. i, p. 35; 2e édit., 1878, t. i, p. 47, 374; dans Petit de Julleville, *Histoire de la littérature française*, 1896, t. i, p. 59, 61; *La Chanson de Roland*, in-12, Tours, 1872, p. xxxvi. — G. Gröber, *Der Inhalt des Faroliedes*, dans *Raccolta di studii critici dedicata ad Al. d'Ancona*, 1901, p. 583-601. — L. Jordan, dans *Romanisches Forschungen*, t. xvi, p. 368-370. — G. Korting, *Das Farolied*, dans *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 1894, t. xvi, p. 235-264. — Br. Krusch, *Passiones vitæque sanctorum ævi merovingici*, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores rerum merovingicarum*, 1910, t. v, p. 175-177 : *Vita sancti Faronis*. — G. Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, in-8°, Paris, 1893, p. 433-449. — M. Lecomte, *Le privilège de S. Faron, évêque de Meaux, 626?-672? pour l'abbaye de Faremoutiers*, dans *Bull. de la Conf. du dioc. de Meaux*, 1894-1898, t. i, p. 263. — Ch. Lenormant, *Restitution d'un poème barbare relatif à des événements du règne de Childebert Ier*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1839, t. i, p. 321-326. — F. Lot, dans le *Moyen âge*, 1893, p. 140-142; *La « Vie de saint Faron » et la guerre de Saxe de Clotaire II*, dans *Romania*, 1894, t. xxiii, p. 440-445 (avec note de G. Paris). — J. Mabillon, *Vita S. Faronis, auctore Hildegaro*, dans *Acta sanct., O. S. B.*, 1669, t. ii, p. 606-625; 2e édit., t. iii, p. 580-581, 597-598. — P. Mayer, *L'épopée française*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1861, t. xxii, p. 84-89. — G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, in-8°, Paris, 1865, p. 43, 47; *Romania*, 1884, t. xiii, p. 606-607, 611; *Journal des savants*, 1892, p. 409. — P. Paris, *Étude sur les chansons de geste*, dans le *Correspondant*, 1863. — P. Rajna, *Le origini dell' epopea francese*, in-8°, Firenze, 1884, p. 111-130, 275-284. — M. J. de Rathail, *De l'existence d'une épopée franque, à propos de la découverte d'un chant populaire mérovingien*, in-8°, Paris, 1848. — D. Rivet, *Histoire littéraire de la France*, 1740, t. v; p. 474-477; t. vii, p. xlvii. — O. Rohnstrom, *Étude sur Jehan Bodel*, in-8°, Upsal, 1900, p. 125-138. — G. Sénéchal, *La parenté de saint Faron et de sainte Fare*, dans *Bulletin de la Société d'archéologie de Seine-et-Marne*, 1907, t. xi, p. 323. — H. Suchier, *Chlotars des II, Sachsenkrieg und die Anfänge der französischen Volksepos*, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, 1894, t. xviii, p. 175-194. — A. de Valois, *Rerum Francicarum, tomus* iii, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1658, p. 56-62. — C. Voretzsch, *Das Merowingerepos*, dans *Philologische Studien, Festgabe für Ed. Sievers*, 1896, p. 95-103, 108 sq.; *Einführung in das Studium der altfranzösischen Literatur*, 1905, p. 112-115.

H. Leclercq.

FASCIA. Les monuments chrétiens nous offrent, en grand nombre, la représentation de ce que les anciens nommaient *fascia* et que nous appellerions langes ou maillot quand elles enveloppent l'enfant, jambières quand elles servent à vêtir et maintenir la jambe.

Pour la *fascia* des enfants, nous avons un grand nombre de fresques et de sarcophages qui représentent l'adoration de bergers et l'adoration des mages. Dans une seule fresque nous voyons l'enfant Jésus sans maillot, c'est sur la représentation de la Vierge et Isaïe, qui remonte au iie siècle. (voir *Dictionn.*, t. ii, pl. hors texte, au mot Catacombes, *art des*). Dans tous les autres monuments, Jésus est couché ou soulevé dans les bras de sa mère, le corps enveloppé de langes. C'était au reste l'usage des anciens, sauf les Lacédémoniens, qui n'emmaillottaient pas, mais laissaient l'enfant sans entrave, libre de tous ses mouvements. En général, c'était un véritable emprisonnement que subissait le petit infortuné dont les bras étaient ramenés le long du corps et ligottés. Sur les monuments chrétiens nous ne voyons nulle part Jésus attaché dans son berceau, ainsi que cela se pratiquait quelquefois. Soranus d'Éphèse, médecin qui vécut sous Trajan, recommandait de bander les membres sans leur infliger aucune gêne. Il veut qu'on fasse usage de bandes de laine (τελαμῶνες) bien souples et unies, les unes de trois doigts, les autres de quatre doigts de large. Les plus étroites seront employées pour les bras en partant de la main pour remonter jusqu'à l'épaule, les plus larges serviront à la poitrine. Ensuite on bandera chaque jambe séparément, en serrant davantage entre les pieds et les genoux. Cela fait, une grande bande saisira le corps, les bras et les jambes (ἔνδοθεν τῆς περιειλήσεως). Cette méthode fut celle des Grecs et des Romains.

Dans toutes les scènes qui représentent la nativité, avec Jésus entre le bœuf et l'âne, nous voyons le Sauveur couché dans une crèche et entièrement ligotté. Marie est assise auprès de la crèche, un des bergers venus adorer l'enfant s'éloigne avec un geste d'adieu, les mages arrivent [1] (fig. 2448). Tous les autres monuments, sarcophages, ivoires, pierres gravées, qui représentent la même scène sont identiques quant à la

[1] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, in-fol., Milano, 1910, pl. xxxvi, n. 1.

disposition des *fasciæ*. On en trouvera quelques-unes aux mots ANE et BŒUF.

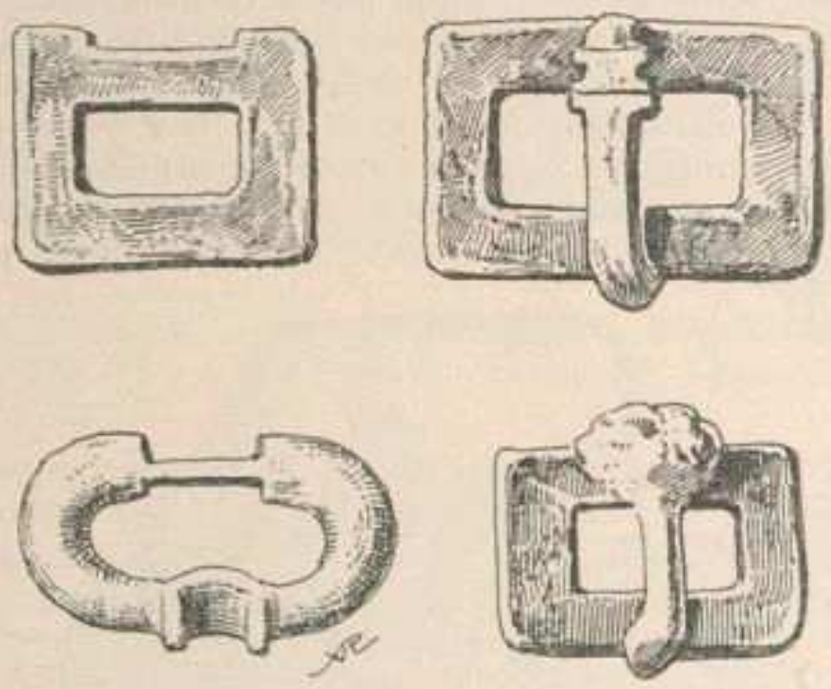
Pour les *fasciæ crurales*, nous les voyons sur les statues et les fresques représentent le bon Pasteur.

C'était là une mode grecque, qui s'introduisit chez les Romains au premier siècle avant notre ère. Dès le début de l'empire, les *fasciæ crurales* blanches semblent avoir fait partie du costume impérial. Dans certains cas



4278. — Sarcophage du Latran. D'après Marucchi, *I monumenti*, pl. III, n. 2.

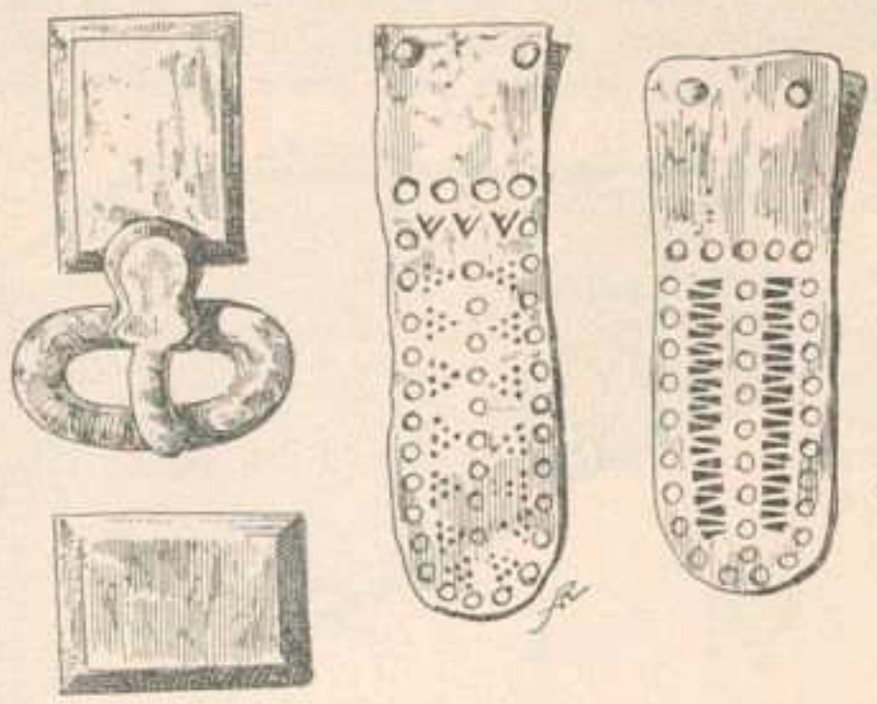
elles servaient à maintenir un maillot d'étoffe, ce qui devait être le cas pour les bergers dont s'inspire la représentation du bon Pasteur (fig. 4278). Ceux-ci avaient à se garantir du froid et des ronces, leurs *fasciæ* étaient surtout un vêtement et une protection pour le bas du corps. Parfois elles montaient plus haut que les genoux et ne



4279. Boucles de fascia.
D'après H. Baudot, *Mémoires sur les sépultures barbares*, Paris, 1860, pl. x, fig. 8-11.

descendaient pas plus bas que la cheville; en ce cas on les appelait *tibialia;* ou encore la cuisse était couverte, c'étaient des *femoralia;* ou bien elles s'introduisaient dans la chaussure et alors on les nommait *fasciæ pedules*. Ces bandes étaient généralement en toile, fabriquées exprès. Sur les sarcophages nous voyons fréquemment le bon Pasteur ou bien des scènes champêtres avec des hommes portant les *fasciæ*. Presque toujours, car il n'est pas possible d'affirmer, vu l'état si fruste d'un grand nombre de documents, ce sont des *fasciæ tibiales :* elles s'arrêtent à la cheville et au genou, ne protégeant que la jambe.

Nous retrouvons les *fasciæ crurales* dans le vêtement des barbares. Dans les fouilles de Selzen (Hesse Rhénane) Lindenschmidt rencontra sur les membres inférieurs de certains squelettes, notamment dans la tombe d'un riche guerrier franc, « à la jointure des pieds, des débris de cuir garnis de métal blanc, et une fine bouclette sur chaque genoux [1]. » Ces petites boucles et ces lanières trouvées sur les chevilles et les genoux peuvent avoir servi à fixer, tendu jusqu'au genou ou même plus haut, une sorte de bas-culotte qui était maintenu depuis les chaussures vers le haut par des bandelettes croisées. L'usage de cette chaussure semble avoir été différent parmi les femmes de ce qu'il était chez les hommes. Ces derniers, à quelque nation qu'ils appartinssent, faisaient usage de la peau de bête, plus ou moins préparée, protégeant le pied et fixée, au moyen de lanières, autour de la jambe. Les femmes, au contraire, usaient d'un cuir fin, orné de dessins, replié sur le pied et fixé à l'aide de petites boucles variées avec plaquette. Peut-être aussi ces chaussures étaient-elles maintenues



4280. — Bouclette et garniture de chaussure. Jardin-Dieu de Cugny.
D'après Barrière-Flavy, *Arts industriels*, t. I, p. 232, fig. 88.

au moyen de légères bandelettes croisées autour de la jambe et terminées par deux ferrets de bronze retombant sur le côté du mollet, ferrets que l'on rencontre parfois au-dessous du genou, ainsi qu'on en a rencontré au Jardin-Dieu de Cugny [2] (Aisne). Des agrafes avaient été rencontrées au-dessous du genou dans quelques tombes de Savoie et déjà on avait conjecturé qu'elles « devaient évidemment servir à retenir une espèce de chaussure [3]. » A Vaudesson (Aisne), J. Pilloy a trouvé

[1] Lindenschmidt, *Das germanische Todtenlager bei Selzen*, in-8°, Mainz, 1848, p. 5, 13. — [2] J. Pilloy, *Études sur d'anciens lieux de sépultures de l'Aisne*, in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 53. — [3] Gosse, *Notice sur d'anciens cimetières trouvés soit en Savoie, soit dans le canton de Genève*, 1853, p. 13, pl. I, fig. 7 à 10; *Suite*, 1855, p. 13, pl. III, fig. 17-18; pl. IV, fig. 7.

des « boucles, plaques et contre-plaques et aiguillettes de chaussures de femmes. Ces garnitures se trouvaient sur les tarses et le bas des tibias. Suivant Sidoine Apollinaire, les Francs avaient la chaussure attachée par



4281. — Inscription du cimetière de Domitille. D'après Marucchi *Roma sotterranea*, p. 214, fig. 94.

de longues courroies se croisant sur la jambe. Ce mode d'attache était donc employé également par les femmes, puisque nous trouvons l'aiguillette, terminaison de la courroie de cuir. Les sandales ou brodequins étaient sans doute munis de chaque côté d'une courroie qui, après avoir fait plusieurs fois, en se croisant, le tour de la jambe, venait se fixer sur le tarse où brillaient les boucles, plaques et contre-plaques, analogues à celles de la ceinture, mais de plus petites dimensions, et l'aiguillette se balançait, attachée probablement sur le côté de la jambe. Ceci exclurait toute idée de vêtements longs, comme les peintres et les archéologues en donnent aux Mérovingiennes, car si elles se mettaient de si belles choses aux jambes, c'était assurément pour les montrer. Une de ces garnitures et remarquable par les ornements gravés en creux, figurant des têtes de lion [1].»

Ces boucles ont été rencontrées à Séraucourt et dans d'autres cimetières de l'Aisne [2], à Caranda, à Charnay [3] à Andernach, à Meckenheim, à Herpes (Charente), en Belgique à Harmignies [4] (fig. 4280).

H. Leclercq.

FASCINATION. — Nous ne reviendrons pas sur ce sujet traité déjà (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1784-1860 et 1843-1847).

FASCIOLA. — I. Le titre. II. Bibliographie.

I. Le titre. — Le titre de *Fasciola* était celui dont dépendait le cimetière de Domitille (voir ce mot). On a admis longtemps que ce vocable était celui de la fondatrice du titre, de même qu'on connaît Lucina, Vestina, d'autres encore; cependant ce nom propre est absolument inconnu dans l'onomastique romaine, si abondante pourtant. Un papyrus de l'année 854, qui mentionne un fonds antique sous ce nom ne l'appelle pas *fundus Fasciolæ*, mais *fundus Fasciola* [5]. Sur deux inscriptions qu'on citera dans un instant on retrouve ces mots *de Fasciola*, et ceci achève de prouver qu'il ne s'agit pas d'un nom de personne. On disait de même *de Pallacine* (nom local du titre de Saint-Marc), *de Velabro* (nom de région du titre de Saint-Georges), *a vinculis* (nom du titre d'Eudoxie de Saint-Pierre-aux-liens), tandis que, lorsqu'il s'agissait de désigner un vocable personnel on disait *titulis Clementis, Julii, Eusebii* et non pas *de Clemente* ou *ab Eusebio*. Les noms d'individus se mettaient au génitif, les autres à l'ablatif avec *de* ou *ab*. Nous en avons bien d'autres exemples, lorsqu'on désigne des artisans, des commerçants, etc., avec ces mots : *a capite Africæ, de via Sacra, de Sebura, de aggere, de (thermis) Antonianis, de via Nova, de porticu Octaviæ*. On remarquera que le *titulus de Fasciola* est proche des thermes d'Antonin et de la *via Nova ;* or dans les actes apocryphes des martyrs Procès et Martinien, on trouve un curieux détail ajouté au récit que contiennent les actes apocryphes des



4282. — Inscription du cimetière de Domitille. D'après Marucchi, *Roma sotterranea*, p. 210, fig. 86.

[1] J. Pilloy, *Études sur d'anciens lieux de sépultures de l'Aisne*, t. I, p. 16. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 53, 115, 120. — [3] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures des barbares de l'époque mérovingienne découvertes en Bourgogne particulièrement à Charnay*, in-4°, Paris, 1860, p. 35-36, pl. x, fig. 8 à 11. — [4] C. Barrière-Flavy, *Arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, 1901, t. I, p. 230-233. — [5] G. Marini, *I papiri diplomatici raccolti ed illustrati*, in-fol., Roma, 1805, p. 15.

saints Pierre et Paul, concernant la fuite de saint Pierre au moment où il se dérobait au martyre. Pendant qu'il fuyait, l'apôtre perdit la bande qui entourait sa jambe (voir FASCIA) : *Fasciola cecidit in via Nova*[1]; de là serait venue la dénomination. La bandelette recueillie par une matrone aurait donné naissance à la tradition.



4283. — Fragment de *transenna*.
D'après Marucchi, *Roma sotterranea*, p. 189, fig. 48.

Évidemment il s'agit ici d'une historiette superposée au v[e] ou vi[e] siècle à un nom local, de façon à en accréditer une explication dans le goût de l'époque. Le mot était ancien, peut-être sa signification était-elle perdue déjà, mais l'épigraphie nous montre que le titre existait sous ce vocable dès le iv[e] où le v[e] siècle.

Deux fragments épigraphiques trouvés dans la maçonnerie, près de l'abside, nous ont conservé le titre en question. Un de ces fragments, trouvé en 1874, sous l'angle du contrefort de droite de l'abside a fait partie d'une grande dalle de marbre qui devait recouvrir une tombe du pavement. On lit ces mots en caractères de la fin du iv[e] début du v[e] siècle [2] (fig. 4281) :

ba SILIVS
fa SCIOLA

Ce clerc n'est d'ailleurs pas le seul que nous connaissions parmi ceux qui furent attachés à cette basilique. Une autre épitaphe brisée, trouvée à peu de distance de la précédente, est tracée en onciales et donne le texte que voici [3] (fig. 4282) :

*hic requies*CIT PASCENTIVS LECTOR DE FASC*iola qui vixit annos plus mi*NVS ⊳ XXI ◁ DE POSITV*s* IN PAC*e*
. . . . . CONS ⊳ DN ◁ HONORIO ▷ . . . . . .

La sépulture de deux membres du clergé du titre *de Fasciola*, dans la basilique dont dépendait le cimetière de Domitille, autorise à croire que le cimetière dépendait du clergé de ce titre. De plus, ce cimetière voisin de l'Ardéatine est, topographiquement, un des plus rapprochés du titre *de Fasciola*, près de la *via Nova*. Or c'est à Tor Marancia, c'est-à-dire dans le périmètre du cimetière de Domitille, que Bosio trouva la sépulture d'une marchande de légumes DE BIANOBA[4]; de même, à Tor Marancia, on a rencontré l'épitaphe d'un *capsarius de Antoninianas*, gardien des vêtements des baigneurs aux thermes d'Antonin [5]. On voit que nous ne sortons pas du quartier ou, pour parler plus exactement, de la région.

Ces textes épigraphiques ne sont d'ailleurs pas les seuls qui se rapportent au *titulus de Fasciola* et en fassent explicitement mention. Nous lisons sur un graffite [6] :

... *de Fas*CIOLA CLERICVS

et sur un fragment de *transenna* [7] (fig. 4283) :

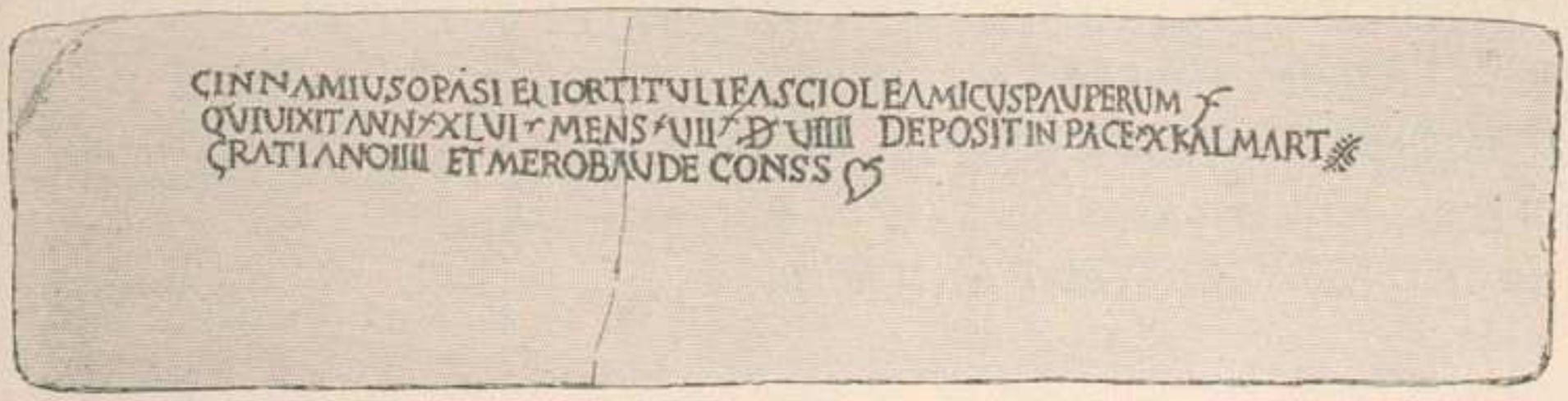
FASCIOLAE

Une inscription consulaire de l'année 377, trouvée en 1831 à Saint-Paul-hors-les-Murs, sous le pavement de la basilique, entre la porte principale d'entrée et la porte appelée *Sancta*, offre cette épitaphe du lecteur Opas [8] (fig. 4284) :

Une autre inscription, de l'année 471, également conservée au monastère de Saint-Paul, mais dont il ne subsiste que des fragments, le premier trouvé au xviii[e] siècle dans le pavement de la basilique supérieure, les deux autres rencontrés parmi les décombres. Lorsqu'elle était complète l'inscription devait être fort grande et très lisible, si on en juge par ce fragment des deux dernières lignes :



Le poème a été heureusement conservé intégralement par le manuscrit de Closterneubourg, p. 265, avec cette indication : *Romæ de imagine Pauli*. Le marbre original se trouvait dans la nef transversale de la basilique d'où il fut retiré à la fin du xvi[e] siècle, au dire de Bosio. Marangoni vit les deux premiers fragments, mais moins mutilés qu'aujourd'hui, dans le pavement de la basi-



4284. — Inscription d'Opas. Saint-Paul-hors-les-Murs.
D'après Marucchi, *I monumenti del museo Lateranense*, p. LIII, n. 17.

[1] *Acta sanct.*, juillet, t. I, col. 304, 305. — [2] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 51. — [3] *Ibid.*, p. 52; 1879, p. 92; il manque la date du consulat d'Honorius. — [4] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 214. — [5] G. Marchi, *Monumenti primitivi delle arti cristiani*, in-4°, Roma, 1844, p. 27. — [6] O. Marucchi, *Elements d'archéologie chrétienne*, in-12, Paris, 1900, t. II, p. 133. — [7] O. Marucchi, *Roma sotterranea cristiana* (*nuova serie*), t. I, *Monumenti del cimitero di Domitilla*, in-fol., Roma, 1914, p. 189, fig. 48; remarquer ici l'emploi du génitif. — [8] Settele, *Illustrazioni di due iscrizioni trovate nella basilica di S. Paolo*, in-8° Roma, 1831, p. 10; *Notizie compendiose delle sacre stazioni e chiese stazionali di Roma*, in-8°, Roma, 1833, p. 91; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 124, n. 262.

lique et Il les transcrits dans son manuscrit autographe p. 180 et p. 251. Margarini vit quelques lettres de plus que ce qui existe aujourd'hui. Enfin, Doni à décrit le premier fragment dans le ms. *Marucell., A. 293*, p. 105 et 225. A l'aide de ces témoins J.-B. De Rossi a pu restituer le texte entier [1] (fig. 4285).

Ms. de Closterneubourg, ligne 2, *omitt.* probitas ; ligne 4 ainsi que Bosio : *lapsum*; Bosio, ligne 4 : *culmina templi*; ligne 5 : ms., *huius*; Bosio, *tantii;* ligne 7 n'est donnée que par Bosio; le manuscrit n'a pas pris la peine de la copier.

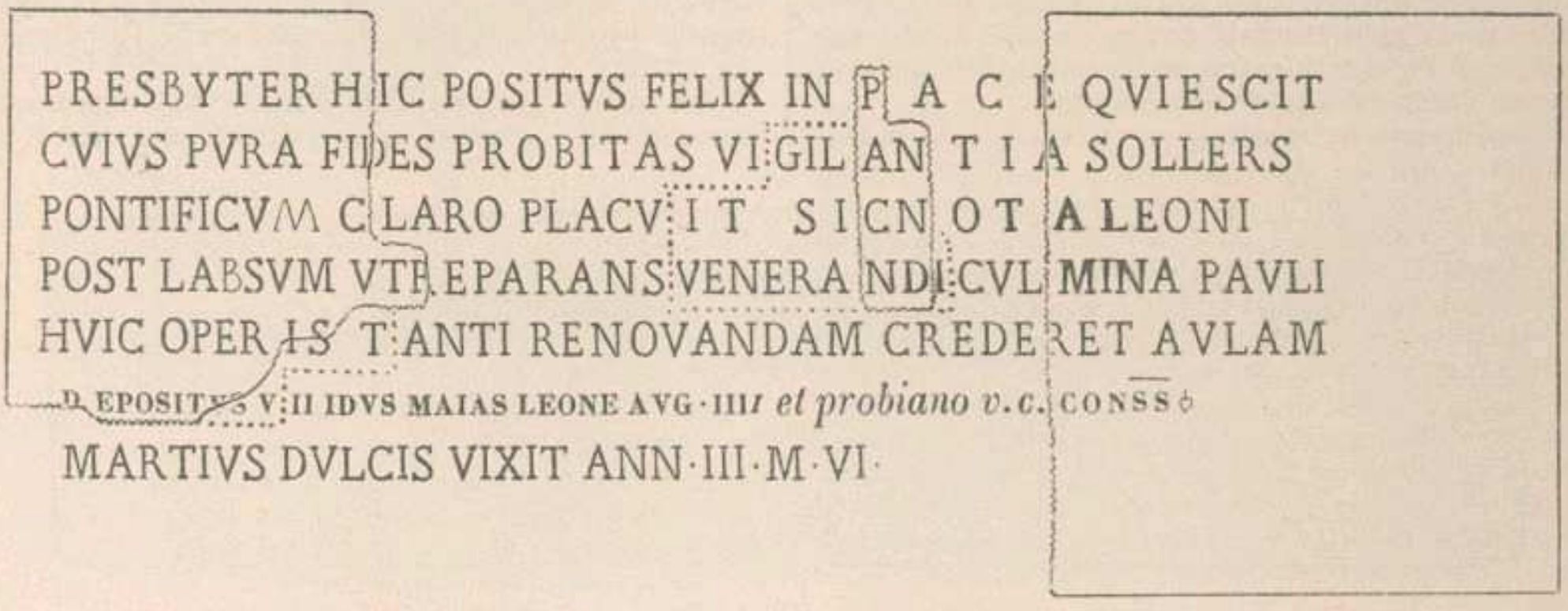
La date a été donnée d'une manière fautive par Bosio, qui a cru trouver la mention du troisième consulat de Léon Auguste, en 466. Il a été suivi par tous les éditeurs jusqu'à J.-B. De Rossi. Le dernier fragment qui fut trouvé dans les ruines de la basilique, ne permet pas de douter que l'indication chronologique appliquée à cette épitaphe ne s'arrête pas après les mots LEONE. AVG. III, mais qu'il faut intercaler environ douze lettres entre cette mention et le mot CONSS. qui lui correspond sur le dernier fragment. On ne peut songer à remplir cette lacune par le consul Tatianus qui fut, en 466, collègue de Léon Auguste, puisqu'on n'a pu trouver une seule fois son nom mentionné sur les monuments afférents à cette année [2]. On n'a donc pas d'autre alternative que de remplir la lacune en question par les mots :

LEONE AVG. III *(i et Probiano v. c.)* CONSS.

complément qu'autorisent plusieurs autres inscriptions [3]. Probianus est mentionné non seulement dès le début de l'année [4], mais dès les mois de septembre et d'octobre [5] dans les monuments de l'Occident. L'épitaphe du prêtre Félix, que nous possédons maintenant dans son intégrité, fut commandée par le pape Léon. Il avait avec *Adeodatus levita*, contribué à la restauration de la basilique de Saint-Paul renversée par un tremblement de terre [6]. Ce prêtre Félix, marié à Pétronia [7], semble avoir été le père du pape Félix III.

Les prêtres du titre de *Fasciola* devaient avoir juridiction sur la basilique de la voie d'Ostie; ils l'exerçaient certainement sur le cimetière de Domitille et sur l'église catacombale des saints Nérée et Achillée. Il en résulta des confusions. Ainsi Baronius croyait que l'homélie de saint Grégoire : *Sancti isti ad quorum tumbam consistimus...* avait été prononcée dans l'église de la voie Appienne, tandis qu'elle le fut à celle du cimetière [8]. A partir du VIII[e] siècle, on oublie le nom de *Fasciola* et l'église ne porte plus que celui des saints Nérée et Achillée. Mais c'est précisément au VII[e] siècle que s'arrêtent nos études et le titre de *Fasciola* nous appartient ainsi entièrement et nous ramène dans les parages de la catacombe de Domitille.

Ce cimetière comporte outre le noyau primitif appelé : « vestibule des Flaviens, » trois autres centres, deux au niveau dudit vestibule et un troisième au niveau supérieur. Le second centre est celui où furent ensevelis les martyrs Nérée et Achillée ainsi que la martyre Pétronille. Cette région n'avait, à l'origine, aucune communication avec le vestibule des Flaviens, ce n'est qu'à une époque postérieure que fut établie la communication existante [9]. Cette région du cimetière, contenant les sépultures des martyrs a subi plusieurs transformations, principalement au IV[e] siècle. Nérée et Achillée, sont les seuls martyrs, historiquement connus du cimetière de Domitille, mais non les seuls assurément, car les itinéraires mentionnent *alii plures*. De ceux-ci, nous ne savons rien et il ne servirait pas à grand chose de se lancer dans les conjectures. On sait que Nérée et Achillée ont un lien avec la famille des Flaviens chrétiens qui fondèrent le cimetière de la voie Ardéatine. Serviteurs ou attachés à un titre quelconque à la *familia* de Flavie Domitille la jeune, nièce du consul Flavius Clément, ils furent décapités à Terracine d'où leurs restes furent rapportés à Rome et ensevelis, d'après leur légende, sur la voie Ardeatine, au cimetière des Flaviens, près de la tombe de la célèbre Petronilla qui jouissait d'un culte égal au leur, bien qu'elle n'eut pas subi le martyre. Voir NÉRÉE ET ACHILLÉE.



4285. — Restitution de l'inscription par De Rossi. D'après De Rossi, *Inscriptiones*, p. 366, n. 831.

II. BIBLIOGRAPHIE. — [Th. Bozius], *De ecclesia SS. Nerei et Achillei tituli Fasciolæ dissertatio historica*, dans ms. Vallicell, *N. 102*, n. 13. — A. Gallonius, *Historia martyrii SS. Nerei et Achilei et translationis ad eorum ecclesiam*, dans ms. Vallicell. *G. 99*, fol. 1. — V. Lais, *Memorie del titolo di Fasciola*, in-12, Roma, 1880.

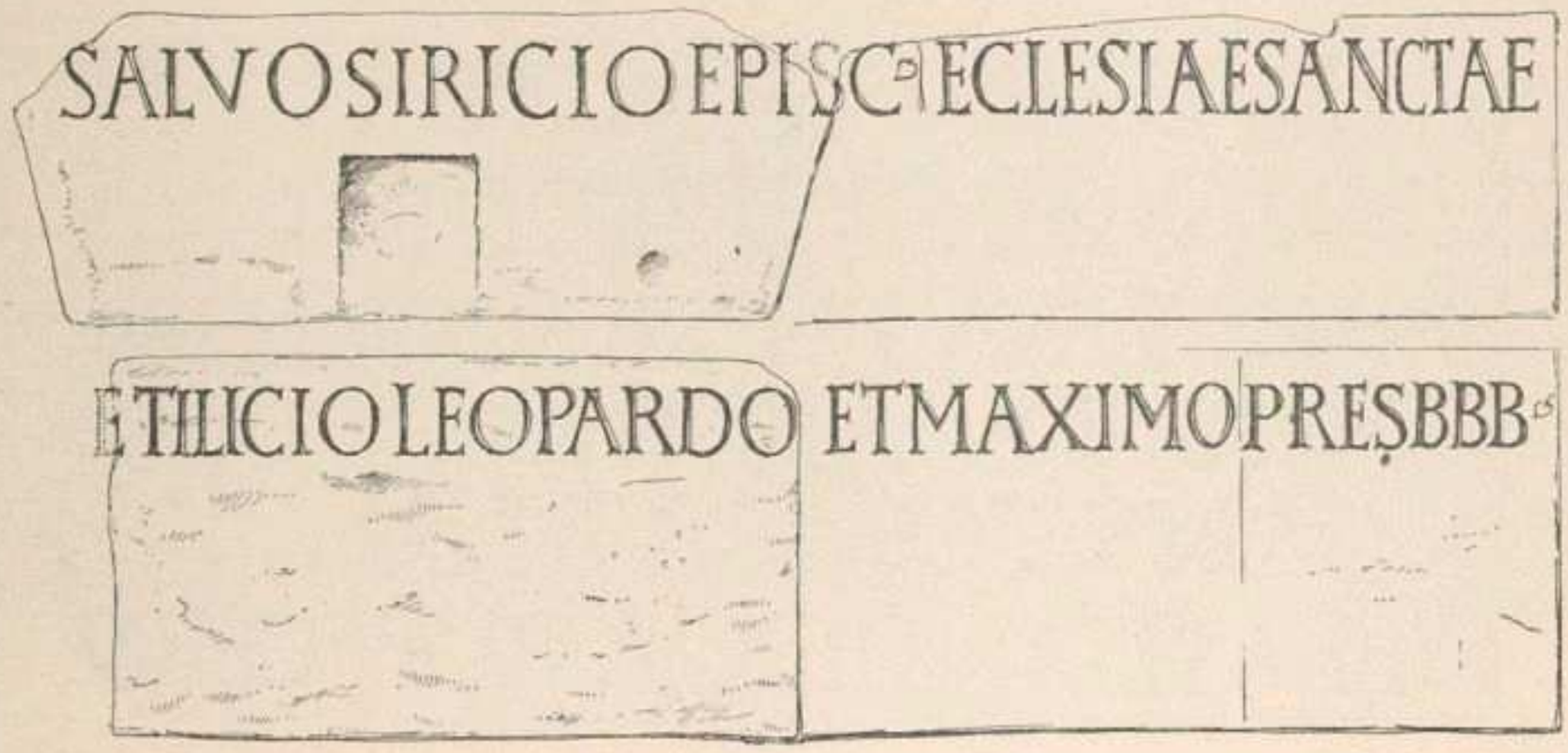
H. LECLERCQ.

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 151; Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 418; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XX, n. 304; Relandus, *Fasti consulares*, in-8°, Trajecti Batavorum, 1715, p. 646; Georgii, *Notæ ad Annal. eccles. card. Baronii* ad ann. 466; Margarini, *Inscriptiones antiquæ basilicæ S. Pauli ad viam Ostiensem*, in-fol., Romæ, 1654, n. 185; N. Nicolai, *Della basilica di S. Paolo*, in-fol., Roma, 1815, p. 152, 241; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 366, n. 831, ad ann. 471. — [2] Voir De Rossi, *op. cit.*, comm. à l'inscription n. 420. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 811, 832; Muratori, *op. cit.*, p. 411, n. 1. — [4] Gazzera, *Iscrizione cristiane del Piemonte*, p. 86; cf. p. 88. — [5] De Rossi, *op. cit.*, n. 833-834. — [6] Uggeri, dans *Memorie roman. d'antichita e belle arti*, t. IV, p. 122. — [7] *Ibid.*, n. 843. — [8] S. Grégoire, *Homil. in Evangelio*, l. II, hom. XXVIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1210. — [9] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1875, p. 28.

FASTES CONSULAIRES. — I. Les fastes consulaires. II. Leur emploi dans l'épigraphie chrétienne. III. Les consuls subrogés. IV. Règle suivie pour la datation consulaire : 1° période antérieure à l'année 307; 2° depuis 307 jusqu'à 399; 3° de l'année 399 au début de la domination gothique en Italie; 4° période gothique; 5° après la ruine de la domination gothique. V. Les recueils de fastes consulaires : 1° fastes occidentaux; 2° fastes orientaux.

I. Les fastes consulaires. — D'abord appliquée à la liste des jours laissés libres par la religion romaine pour le travail et les affaires, *dies fasti*, cette expression entraîna celle des jours non libres ou « néfastes » et on arriva ainsi à l'idée d'un calendrier ou répertoire : *Fastorum libri appellantur in quibus totius anni fit descriptio.* Du calendrier, le mot *fasti* servit à désigner les listes annuelles des magistrats dont les noms servaient à désigner les années, ce furent les *fasti consulares* et on fit plus : ces listes ne se bornèrent pas à consigner les noms, elles relatèrent les faits et gestes, notamment les triomphes, *fasti triumphales*, expression impropre puisque les triomphes n'étaient pas annuels. Cependant on n'y regardait pas de si près. *Fasti* avait pris et devait garder désormais, le sens de chronique annuelle qui faisait du mot un synonyme de *annales* et de chronique en général : *ex omnibus historiarum atque annalium fastis* dira Paul Orose. A ce mot de « fastes » s'ajoute une idée de solennité, de grandeur, Horace avait parlé de « dérouler les fastes du monde » et la pensée d'une sorte de déploiement magnifique est restée attachée à ce mot. Les fastes consulaires servaient à retrouver le millésime des années, il y eut des fastes épiscopaux qui servirent à enregistrer la succession des chefs des églises.

On s'explique difficilement comment les anciens parvenaient à se reconnaître parmi ces noms dont rien n'indiquait l'enchaînement et on les plaint de n'avoir pas possédé une désignation numérique des années; pour cela il leur eût fallu un point de départ, une ère dont le commencement eût été marqué par un événement d'une gravité capitale. Ce n'est guère avant la fin du IV^e^ siècle qu'on commença à calculer — discrètement — d'après la fondation de Rome, *ab urbe condita;* cette ère ne fut d'un usage courant que sous l'empire. Même alors, ce ne fut pas une notation admise par le comput officiel, ni pour les actes de chancellerie et les conventions privées. Au V^e^ siècle de notre ère, tous les actes civils devaient encore être datés par les noms des consuls, à peine de nullité [1]. Par la nomination de magistrats annuels, les années, que rien n'aidait à distinguer entre elles, prirent le nom de ces magistrats; en regard des années calendaires, on aligna les années consulaires et le nom de *fasti* servit aux deux. Toutefois une difficulté surgit. Les collèges consulaires se succédaient d'année en année, mais la date de leur entrée en charge n'était pas fixe. Le consulat était annuel et les consuls élus avaient le droit strict de gérer leur magistrature un an durant, quelle que fut la date de leur entrée en fonctions. Or cette date était mobile : la mort, l'abdication pouvaient l'avancer; un interrègne pouvait même la retarder et ces variations perpétuelles de l'année consulaire avaient pour résultat un défaut de concordance entre la série des années calendaires et la série parallèle des années officielles. Bref, un certain nombre d'années calendaires ne correspondaient plus à un nombre égal d'années consulaires. Jusqu'en l'an 153 de notre ère, les fluctuations de l'année officielle furent fréquentes et assez considérables. Il résulte de là que les rédacteurs des fastes consulaires n'ont pas pu, sans altérer l'ordre réel des faits, mettre chaque collège consulaire en regard d'une année calendaire. Ce parallélisme artificiel, qui existe dans les fastes épigraphiques comme dans la chronologie des historiens, n'a pu être obtenu qu'au moyen de fictions légales, de transactions et d'approximations perpétuelles.



4286. — Inscription du pape Siricius. D'après Marucchi, *I monumenti*, pl. XLV.

Pour la période à laquelle se bornent nos études, les documents se composent des fastes dressés par les chroniqueurs et chronographes de profession, comme les fastes du Chronographe de 354 qui vont de 509 avant J.-C. à 354 après J.-C. [2]; — les fastes attribués à Idace, de 509 avant J.-C. à 468 après J.-C. [3], — la Chronique de Prosper d'Aquitaine avec les fastes consulaires de 29 à 455 après J.-C. [4], — la Chronique de Cassiodore avec les fastes consulaires de 509 avant J.-C. à 519 après J.-C. [5], — la Chronique paschale ou Alexandrine dont les fastes vont jusqu'à l'abolition du consulat impérial en 628 après J.-C. [6], Il faudrait ajouter les Chroniques d'Eusèbe, de saint Jérôme, les fragments de fastes dits de Vérone (de 439 à 494) [7] et la Chronique dite de Ra-

[1] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, II, *in Osia*, *P. G.*, t. LVI, col. 108. — [2] C'est l'*Anonymus Novisianus*, publié en 1689; puis par Th. Mommsen, dans *Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss.; Philol. Hist. Classe*, Leipzig, 1850, t. I, p. 611-623; *Monum. German. histor.*, 1891, t. IX. — [3] C'est les *Fasti Hispani*, dans Grævius, *Thesaurus*, t. XI, p. 246 sq.; et *P. L.*, t. LI, col. 891-894. — [4] Publiée par Mommsen, dans *Abhandl.*, 1861, p. 661-674. — [5] *Ibid.*, p. 571-659. — [6] Dans *Script. hist. byzantin.*; voir *Diction.*, au mot Chronique pascale. — [7] Mommsen, dans *Hermès*, 1873, t. VII, p. 474-481.

venne [1]. Quant aux inscriptions, nous ne devons guère compter sur d'autres secours que les inscriptions particulières.

II. Leur emploi dans l'épigraphie chrétienne. — Pour prendre un idée juste de l'importance de ces fastes consulaires au point de vue de l'étude des documents chrétiens, il suffit presque d'observer que loin d'avoir, comme on l'a avancé, calculé les années d'après le pontificat des papes de Rome, les fidèles ont fait couramment usage des fastes consulaires jusqu'au milieu du VI[e] siècle [2]. Les seules exceptions rencontrées jusqu'à ce jour, à Rome, sont les suivantes : en 358 ou 359 une épitaphe trouvée (en 1853) au cimetière de Calliste porte cette formule [3] :

de FVNCTA EST EVPLIA QVAR
to id VS MAIAS QVE FVIT ANNORV
qui NQVE DEPOSITA IN PACE SVB LIBE
rio ep.

On sait que le pontificat de Libère fut signalé par bien des traverses. Ce pape ayant dû sortir de Rome devant l'opposition soulevée par Félix, y rentra, probablement en 358 ou 359, et c'est à cette date que le père ou la mère de la petite Euplia a voulu manifester sa satisfaction de ce retour par la mention du pape, en manière de date. Nous savons par le témoignage de Théodoret [4] que les fidèles de Rome étaient partisans déclarés de Libère et avaient accueilli la décision de l'empereur Constance, qui plaçait l'Église sous Libère et Félix par un cri unanime. *Unus Deus, unus Christus, unus episcopus.*

Le deuxième exemple est inspiré par des considérations analogues. Le voici [5] :

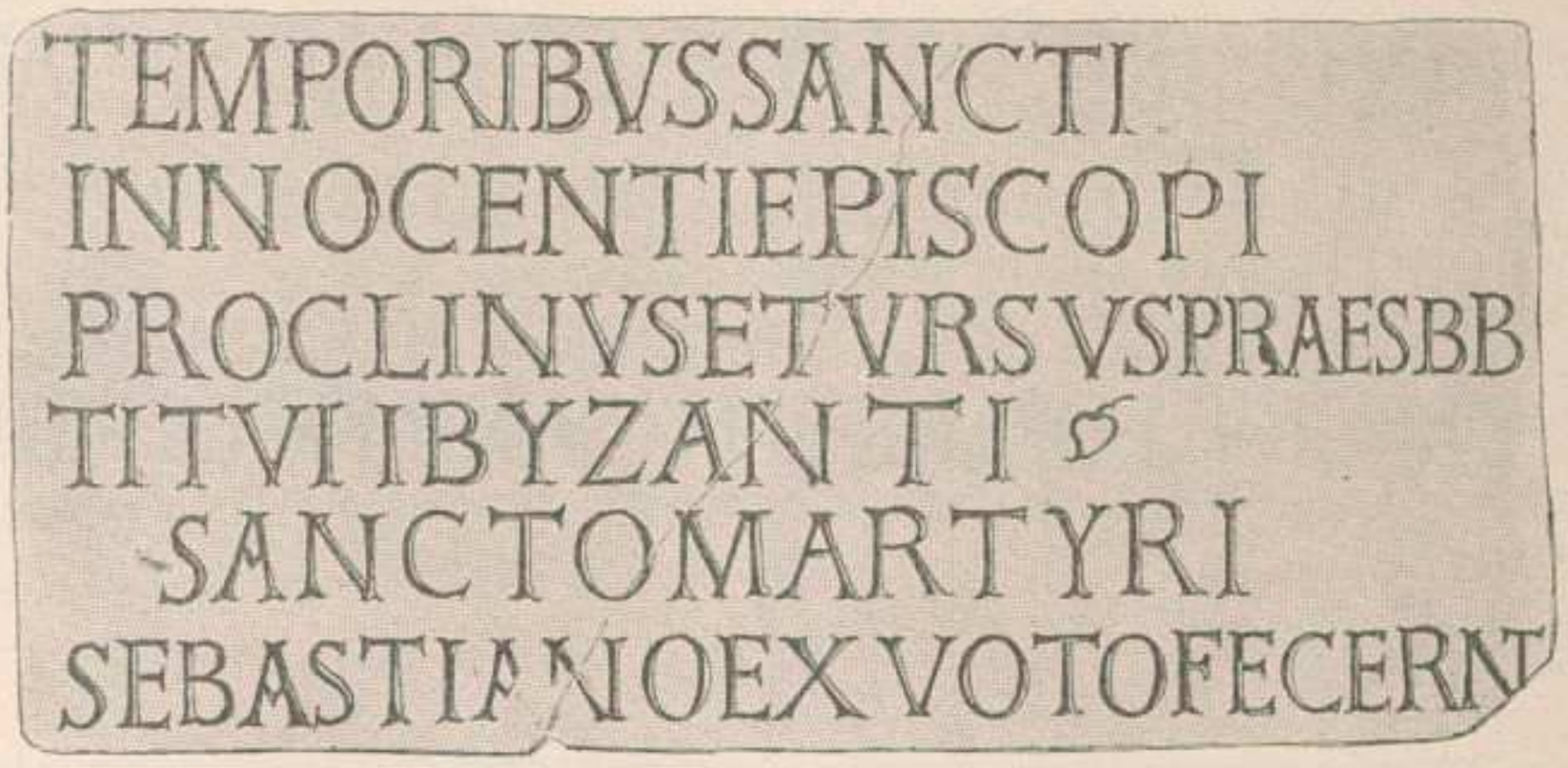
ERENI QVE VIXIT ANN
P M XLV CVM CVPARE
SVO EECIT ANNVS V III
QVE RECESSIT III NON IN
PACE SVB DAMASO EPISCO

Damase fut élevé au pontificat aux kalendes d'octobre 366 et combattu par la faction d'Ursin ou Ursicin au moins jusque dans les premiers mois de l'année suivante. Un partisan de Damase a tenu à affirmer sa fidélité pendant cette période de contradiction, mais l'omission du mois par le lapicide ne permet pas de dire à quelle date précise triompha Damase. Désormais on ne rencontre plus des mentions analogues sur les épitaphes. Le cas est différent pour les inscriptions dédicatoires. Panvinio, Ugonio et Baronius ont rappelé les monuments élevés par le pape Sirice dans la basilique de Sainte-Pudentienne. Panvinio dit que des deux côtés de l'autel majeur se voyaient des ambons portant cette inscription : *Salvo Siricio episcopo ecclesiæ sanctæ* qui fut coupée en deux pour s'adapter à une disposition nouvelle sous le pontificat d'Innocent III, mais dont les restes subsistent encore grâce au soin qui fut pris à une époque plus rapprochée de les encastrer dans le mur de la chapelle de Saint-Pierre, au fond de la nef, où on voit encore les quatre fragments [6] (fig. 4286).

Toutefois il n'y avait ici aucun essai de substituer la date pontificale à la date consulaire, le nom du pape était immédiatement suivi de deux autres noms, ceux des prêtres attachés au titre de Sainte-Pudentienne, en sorte qu'on lisait : [7]

SALVO SIRICIO EPISC Ꝑ ECCLESIAE SANCTAE
ET ILICIO LEOPARDO ET MAXIMO PRESBB

Le mot *salvo* indiquait un personnage vivant [8] : d'autres fois, quand il s'agissait d'un pape défunt, on faisait volontiers usage du terme *temporibus* comme sur cette inscription conservée au musée de Latran et reproduite à Saint-Sébastien [9] (fig. 4287) :



4287. — Inscription du Latran. D'après Marucchi, *I monumenti*, pl. XLIV, n. 11.

Cette inscription rappelle le pape Innocent I[er] (402-417).

Quant aux inscriptions métriques elles n'ont pas de formules fixes, on abandonnait à l'auteur le soin de faire

[1] G. Kaufmann, *Die Fasten der späteren Kaiserzeit* dans *Philologus*, 1876, t. XXXIV, p. 235-295, 386-413, 727-739; *Die Fasten von Constantinopel und die Fasten von Ravenna*, dans même revue, 1884, t. XLII, p. 471-510. — [2] Morcelli, *De stilo inscriptionum latinarum*, l. II, part. I, c. III, n. 3, p. 339. — [3] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 79, n. 139. — [4] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1052. — [5] Maffei, *Museum Veronense*, Veronæ, 1749, p. 306, n. 6; Marucchi, *Origines christianæ*, t. II, p. 237; A. Zaccaria, *Storia letteraria*, t. IX, p. 176; t. X, p. 320; Morcelli, *De stilo inscr. lat.*, édit. Romæ, p. 339; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 100, n. 190. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1867, p. 51, 52, 56. O. Marucchi, *I monumenti del museo christiano Lateranense*, pl. XLV. — [7] Ilicius n'est pas un gentilice de Leopardus, mais le nom d'un personnage distinct; on mentionne donc ici trois prêtres du titre : Ilicius, Leopardus et Maximus. De Rossi, *op. cit.*, p. 57. Cf. Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 390, n. 42; Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 34 sq.; Fontanini, *Discus argenteus votivus veterum christianorum*, in-4°, Romæ, 1727, p. 27. — [8] O. Marucchi, *I monumenti*, pl. XLIV, n. 9 : *Salvo episcopo...* — [9] O. Marucchi, *I monumenti*, pl. XLIV, n. 11. Le *titulus Byzanti* est celui des saints Jean et Paul; Muratori, *Novus thesaurus veter. inscr.*, p. 1929, n. 4.

quelque belle trouvaille. A Sainte-Sabine sur l'Aventin on lit encore aujourd'hui ce début en l'honneur du pape Célestin Ier (423-432) [1] :

Culmen apostolicum cum Cœlestinus haberet,
Primus et in toto fulgeret episcopus orbe...

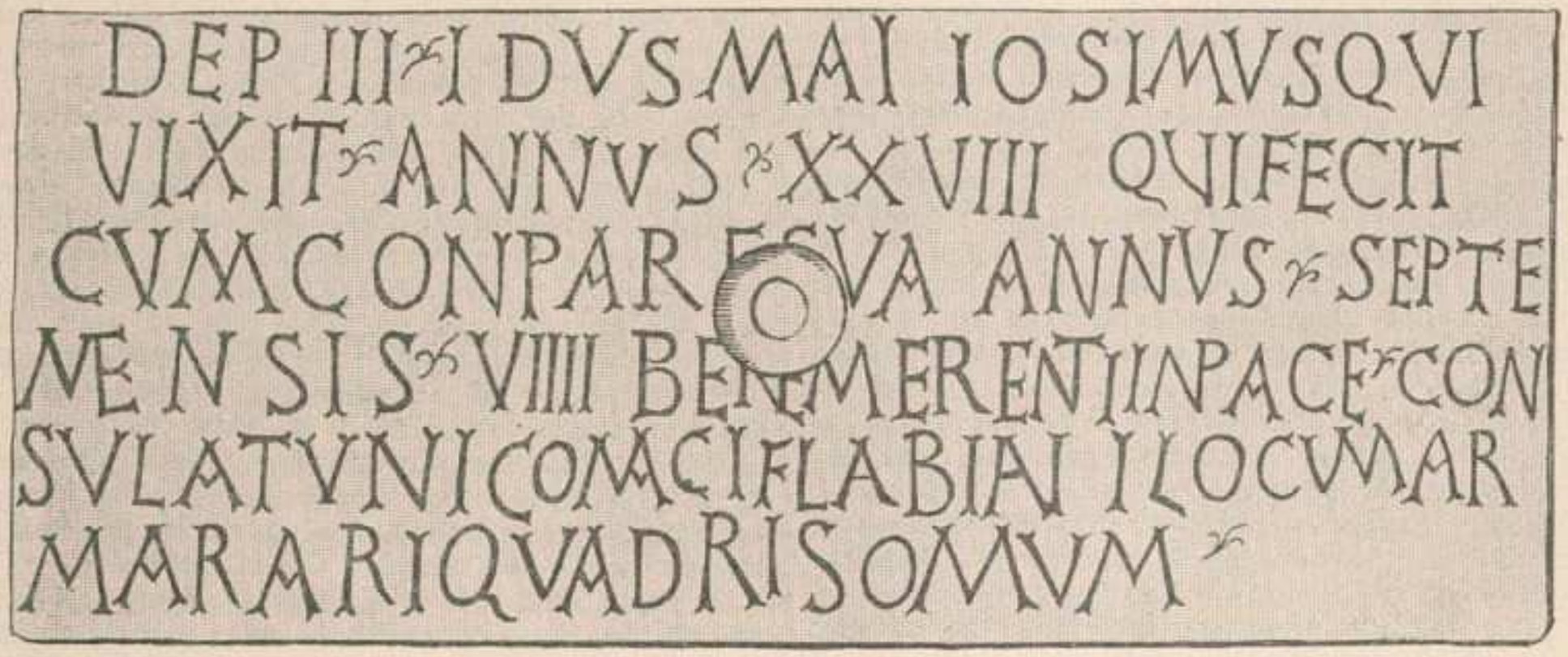
Dans les provinces de l'empire les exemples sont encore plus rares que ceux qui viennent d'être rappelés. Les monuments ont généralement reçu la date consulaire ou bien l'ère locale. Si le nom des évêques se trouve mentionné c'est d'une manière honorifique mais sans dessein chronologique [2]. La raison en est peut-être que la coutume existait de temps immémorial d'inscrire sur les édifices publics les noms des personnages officiels dont les papes de Rome, à partir du IVe siècle, n'eurent plus à envier l'éclat, en sorte que nous avons vu Sirice, Innocent, Celestin gratifiés d'un honneur qu'on n'avait pas l'idée d'étendre à des évêques beaucoup plus modestes. Au contraire il semblait naturel d'adapter aux pontifes romains la formule solennelle : *Salvis dominis nostri Augustis* sous la forme *Salvo episcopo*. De Rome, cet usage se répandit probablement de proche en proche; près de Tusculum, on a trouvé une inscription dédicatoire du Ve siècle ou l'évêque local bénéficie de cette même formule [3] :

SALVO LOTVNATO EPISCOPO

A partir du VIe siècle, on prit partout la coutume de désigner l'époque non seulement par un nom d'évêque, mais même de prêtre, de diacre et même d'abbesse [4]. Mais dans tout ceci, c'est l'époque plutôt de l'année qui se trouve indiquée, car on ne connaît jusqu'ici que deux manuscrits sur lesquels on ait pris soin de mentionner l'année de l'épiscopat : A Parenzo, au VIe siècle, une inscription mentionne EVPHRASIUS ANTISTES TEMPORIBVS SVIS ANNVM AGEN XI [5], et à Narbonne une inscription dédicatoire sur laquelle abondent les notations chronologiques : +*Deo el Christo miserante, limen hoc collocatum est* (?) *anno quarto, consule Valentiniano Augusto sextum tertio kal. decembres, XVIIII anno episcopatus Rustici.* L'inscription mentionne : la pose de la première pierre de l'église après quarante-sept jours de travaux préparatoires, l'achèvement de l'abside après deux années, la pose du seuil. Toutes ces précisions ne rendent pas surprenante la mention faite du sixième consulat de Valentinien III, lequel coïncide avec la dix-neuvième année de l'épiscopat de Rusticus qui avait été consacré évêque le 9 octobre 427 [6]. A Minerve (Hérault) un autel antique couvert de graffites (voir ce mot) porte sur sa tranche cette mention [7] :

+ RVSTICVS ANN̄-XXX EPT̄VS SVI F̄F·

C'est ce même Rusticus dont nous venons de parler, en sorte que la date de consécration de l'autel est l'année 456. Assez volontiers on a recours, à Rome et ailleurs, à une double mention chronologique de telle sorte que ce qui pouvait manquer à l'une on le trouvait dans



4288. — Inscription.
D'après De Rossi, *Inscriptiones urbis Romæ*, t. I, p. 183, fig. 419.

l'autre. Par exemple sur cette inscription de Gortyne [8] :

Ἐπὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιω(τάτου) ἀρχιεπισκ(όπου) κ(αὶ)
[Ἀ[τε]ιλίου
τοῦ περιβλ(έπτου) ἀνθυπάτου εὐτυχῶς ἀνενεώθη
κ(αὶ) οὗ[τος] ὁ τοῖχος ὑ(παίτεας) Φλ(αυίου) Ἀππίωνος
[τοῦ λαμπρ(οτάτου) ἰνδ(ικτῶνος)ϛ

Le consulat d'Apion se place en 539, et cette année coïncide avec une indiction IIe. L'évêque Théodore ici nommé est un des Pères présents au concile de Constantinople en 536.

A Bostra, sur la porte de l'antique église, on lit la mention de l'ère locale, 407, qui commence en 105 de notre ère, ce qui nous reporte par conséquent à l'année 511. L'évêque de Bostra était alors Julien [9], le Léontius également nommé, est l'évêque de Césarée de Cappadoce dont parle Procope [10]. Au moyen de ces diverses indications on pouvait mieux instruire les lecteurs de la date [11].

[1] Gruter, *Corpus inscriptionum*, 1707, p. 1174, n. 10. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8609, 8616, 8627, 8654; L. Renier, *Inscr. rom. de l'Algérie*, n. 3700; Muratori, *Nov. thes. vet. inscr.*, p. 402, n. 6; p. 426, n. 2, 5; p. 427, n. 1, 2; Spreti, *De amplitudine, eversione et restauratione urbis Ravennæ*, in-4°, Ravennæ, 1793, t. I, p. 324, n. 9. — [3] Doni, *Inscript. antiquæ*, cl. XX, n. 69; Muratori, *Thesaur.*, p. 1904, n. 5. — [4] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8625, 8628, 8635, 8638, 8641, 8648, 8649, 8663; Muratori, *Thes.*, p. 1823, n. 2; p. 1857, n. 4; p. 1921, n. 1; Maffei, *Museum Veronense*, p. 368, n. 6; Agnellus, *Liber pontifical. Ravenn.*, édit. Bianchini, t. II, p. 83, 128; Spreti, *op. cit.*, p. 266, n. 292; p. 278, n. 313; p. 369, n. 91. — [5] Marini, dans Mai, *Scriptor. veter. nova coll.*, t. V, p. 84, n. 1. — [6] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 466, n. 617. — [7] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 428, n. 609, pl. 82, n. 500. — [8] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8635; Montfaucon, *Palæographia græca*, p. 174, n. 1; Tournefort, *Itiner.*, t. I, p. 75; Muratori, *Thes.*, p. 424, n. 7; Pococke, *Inscript. antiq.*, part. I, p. 67. — [9] Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 857 sq. — [10] Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX, édit. Bonn, p. 388. — [11] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8625.

Une inscription conservée à Damas et qui vient de Suk-Wady-Baradah (Syrie) mentionne l'épiscopat, l'indiction et l'ère des Séleucides [1] :

ЄΠΙΤΟΥΑΓΙΩΤΑΤΟΥ
ΙΩΑΝΝΟΥЄΠΙCK
ΗΜΩΝ ΤΟΥ ΙЄΡΑΠΟΛ
ΟЄΜΒΟΛΟCЄΠΛΑΚΩΘ
ЄΝΜΔЄCΙΟ ΤΟΥΩΔЄ
ЄΤΟΥCΙΝΔ ΙΒ

Ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου ἐπισκ(όπου) ἡμῶν τοῦ Ἱεραπόλ[εως] ὁ ἔμβολος ἐπλακώθ[η] ἐν μ(ηνὶ) Δεσίῳ τοῦ ὠδε ἔτους ἰνδ(ικτιῶνος) ιβ.

En l'année 875 de l'ère des Séleucides (565 apr. J.-C.), sous l'épiscopat de Jean, métropolite d'Hiérapolis, le portique de l'église d'Euphratésie fut décoré de plaques de marbre.

Il semble que l'idée même ne se soit pas présentée aux fidèles d'esquiver la mention d'empereurs, qu'ils avaient les meilleures raisons de n'aimer guère et de ne pas nommer. Sans doute, la mention de Dioclétien, de Julien ou d'Eugène en leurs consulats paraissait la chose du monde la plus indifférente, tout comme à nous-même lorsque nous écrivons 1793, 1870 ou 1914, malgré les souvenirs tragiques que ces millésimes réveillent dans la mémoire. Il est d'ailleurs heureux qu'il en ait été ainsi et que les chrétiens n'aient pas eu la petitesse de mettre en compte leur répugnance et de passer sous silence les noms de personnages du IVe et du Ve siècles dont le consulat ne nous est pas autrement connu que par l'épigraphie funéraire ou monumentale. Voici par exemple Nicomaque Flavien (voir ce dernier nom) dont on ne pouvait ignorer les desseins hostiles et, pour tout dire persécuteurs; lui qui, en attendant la victoire sur Théodore, usurpait le consulat, c'est par les inscriptions qu'il est fidèlement mentionné. En 394, les fastes réguliers font mention des fils de Théodore : Arcadius pour la 3e fois, Honorius pour la 2e fois, mais à Rome Eugène et Flavien ne badinaient pas et les noms des deux princes ne devaient pas paraître, mais seulement celui de Flavien; comme sur cette inscription [2] (fig. 4288).

Mais les chrétiens poussèrent plus loin l'indifférence pour ces formules; ils décernèrent sans broncher le titre de *divus* et cela non seulement à Jovien ou à Valentinien [3], mais même à ce Julien qu'ils avaient tant et de si bonnes raisons de ne pas diviniser, surtout après sa mort et lorsqu'il n'était plus redoutable [4] :

ERCVLIA · QVI · VIXIT · ANN · VII · M · DVO
DEP·XV·KAL·NOV·DIVO·IVLIANO·CONSS·

Et ce qui mérite d'être remarqué, c'est qu'un siècle auparavant les fidèles sacrifiaient tout, même la vie, afin de ne pas rendre aux Augustes les honneurs divins. Au vieil évêque Polycarpe de Smyrne l'irénarque Hérode demandait : « Quel mal y a-t-il à dire *Kyrios Kaesar*, à faire un sacrifice et à se sauver ainsi [5]. » En 455, une inscription chrétienne de Rome fait mention du *divus Valentinianus* [6], une constitution de l'empereur Marcien, inscrite *in codice canonum sedis apostolicæ* et donnée *Constantinopoli kal. Aug. divo Valentiniano Aug. et Anthemio v. c. conss* [7]. Valentinien III fut, en effet, d'après le témoignage de la numismatique et des auteurs anciens, le dernier empereur dont la mémoire fut consacrée et réputé *divus* [8], d'où on peut induire que ce rite fut définitivement délaissé après que Gratien eut renoncé pour lui au pontificat idolâtrique. Mais l'appellation de *divus* se rencontre bien plus tard ainsi qu'on peut le constater dans le *code Théodosien* et dans les *Novelles* de Justinien. Celui-ci gratifie encore de ce titre ses prédécesseurs Anastase, Léon et Zénon [9]. Les inscriptions même décernent non seulement à Valentinien mais à Théodose lui-même et à Léon le Jeune ce titre de *divus* [10]. Théodose s'arrangea d'un décret officiel qui le proclamait *divus* [11] :

MARTIA THEVDOSIVM DOMINORVM ROMA PARENTEM
AETHERIO DIVVM VENERANS SACRAVIT IN ORBE

C'était là, toutefois, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, une divinité au rabais et simplement civile et qui n'entraînait plus les rites païens. Divinité relative et de pure politesse que devait consacrer un rituel épuré et qui n'empêchait pas Furius Dionysius Filocalus, dans son calendrier, de donner aux empereurs le *divus* sans plus de conséquence. Déjà Constantin avait prévu le cas et ordonné que les temples dédiés à sa dynastie *nulla polluerentur contagione superstitionis* [12]. Somme toute *divus* ne voulait pas dire beaucoup plus que notre mot « feu » : *divos dicimus ex hominibus factos*, dit Servius, *quasi qui diem obierint, unde divos etiam imperatores vocamus* [13]. Les Goths eux-mêmes s'en arrangèrent. Le roi Athalaric parle quelque part de Théodoric *divæ memoriæ* [14] et ni les fidèles ni les clercs n'y faisaient plus attention. Dans une passion de martyrs, qui devait être lue pendant la liturgie, on rapporte que les victimes étaient de *genere Aniciorum hoc est divæ memoriæ Carini imperatoris* [15].

A Rome, on faisait usage exclusivement des fastes consulaires, dans les provinces on se montrait moins excessif; on recourait concurremment aux ères locales (voir Ère), aux noms des empereurs ou des magistrats locaux. Les inscriptions chrétiennes les plus anciennes étant funéraires et d'ordre privé ne faisaient pas usage des formules officielles. L'épitaphe de Nila Florentina à Catane (voir ce mot, *Dictionn.*, t. II, col. 2513, fig. 2194) fait exception à cette règle quand elle mentionne ZOILO CORRE(*ctore*) P(*rovinciæ Siliciæ*). L'inscription de Severianus à Cherchel (voir *Dictionn.*, t. I, cl. 813, fig. 175; t. III, col. 1276) mentionne simplement le propriétaire de la tombe M·A·I· SEVERIANI C(*larissimi*) V(*iri*) [16] et il n'est pas probable comme conjecturait J.-B. De Rossi que ce soit le *praeses* de la Maurétanie Césarienne. Quant à deux inscriptions de Bostres et de Cyrène [17], qui portent des noms de magistrats, elles sont si abîmées qu'on n'en sait que dire.

Quant à la mention des années du règne d'un empereur, c'est à peine si avant le milieu du VIe siècle on en peut citer quelque exemple parmi les inscriptions chrétiennes. Il faut toutefois faire une exception pour l'Égypte où on rencontre sur plus de trente inscriptions

[1] De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, pl. II; Le Bas, *Voyage archéologique*, *Inscript.*, t. III, p. 462, n. 1878; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8641. — [2] Cette pierre, qui a fait partie d'un sarcophage, fut trouvée en 1770, elle est conservée au Latran. Amaduzzi, *Anecd. litt.*, t. III, p. 482, n. 48; G. Marchi, *Monumenti primit.*, 1844, p. 28; C. Fea, *Frammenti di fasti*, p. 14, 52; De Rossi, *L'iscrizione della statua di Nicomaco Flaviano seniore*, dans *Annal. del Istit. di corrispond. archeol.*, 1849, p. 301; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 183, n. 419; voir n. 420, 421, 1145. — [3] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 172, 174, 175, 767. — [4] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 90, n. 164. — [5] H. Leclercq, *Les Martyrs*, t. I, p. 70. — [6] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 337, n. 767. — [7] S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. III, p. 246. — [8] Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, t. VIII, p. 473. — [9] *Novellæ*, VII, XXII, XLIII, cf. *Nov.*, LII, LIX, LX, LXIII, LXVIII, LXXXII. — [10] De Rossi, dans *Annali dell' Instit. de corrispond.*, 1849, p. 285; Biraghi, dans *L'Amico catholico*, août 1856, p. 127. — [11] Muratori, *Thesaurus*, p. 265, n. 4; De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 338. — [12] Mommsen, *Epigr. Anal.*, n. 9, dans *Berichte der Sachs. Ges. der Wissenschaften*, 1850, p. 213. — [13] Servius, *Ad Æneidem*, l. V, vs. 45. — [14] Cassiodore, *Variarum*, l. VIII, n. 1. — [15] Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 468. — [16] *M(arci) A(ntonii) I(ulii)*. — [17] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9136, 9144.

l'ère des martyrs ou ère dioclétienne dont le point de départ est l'année 284. A quelle époque cette ère fut-elle en usage parmi les chrétiens du pays, nous avons dit (voir Ère) d'après le témoignage des douze inscriptions d'El Doukheileh, que c'est au moins dès l'an 524 que cette ère fut employée. En Égypte nous trouvons une inscription datée de l'an 374 : Valentinien, Valens et Gratien (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Athribis); deux sont datées à la fois par l'ère des martyrs et celle des Sarrasins [1], une est datée du règne du roi Silco [2]. Pour en revenir à l'Occident et à Rome, nous ne rencontrons la mention d'un empereur sans désignation de consulat que pour deux usurpateurs le tyran Maxence, en 307, et le tyran Eugène en 394. Celle relative à Maxence est une épitaphe cémétériale que Fabretti localise ainsi : *tabula reperta jacens circa cemeterium B. Tertullini*, elle se trouve aujourd'hui à Urbin [3] (fig. 4289) :

Τῇ κυρίᾳ καὶ ἀειμνήστῳ συμβίῳ
Μαρκίᾳ ὅστις ἔζησεν ἔτη πλέον
ἔλαττον λ, Ἀλυπίων ἐποίησεν.
Ἀνεπαύσατο δὲ τῇ πρὸ η εἰδῶν Δεκεμβρίων,
ἐπὶ Μαξεντίῳ

La présence d'une couronne sur cette inscription semblait confirmer la conjoncture de Fabretti d'après laquelle Marcia aurait souffert le martyre sous Maxence. Cette façon de dater ἐπὶ Μαξεντίῳ est absolument nouvelle, mais ce n'en est pas moins une formule chronologique. Rien ne permet de faire de Marcia une martyre; d'abord, le tyran Maxence non seulement ne persécuta pas les chrétiens, mais leur donna la paix; ensuite le terme ἀνεπαύσατο ne se rapporte pas à une mort violente, mais à la mort naturelle et la formule ἐπὶ Μαξεντίῳ qui suit immédiatement la mention du jour et du mois tient lieu de la date consulaire. Maxence exerça le pouvoir pendant sept années environ (306-octobre 312). On traversait alors une période troublée et l'année 307 vit un bouleversement dans l'ordre des consulats, comme nous le verrons bientôt; on s'avisa donc de trouver une formule satisfaisante, que ce soit Maxence ou les magistrats urbains peu importe et on s'arrêta à quelque chose qui voulait dire : sous Maxence. C'est ce que nous lisons sur l'inscription de Marcia. Entre 308, 309, 310, 312 on revint à des consulats réguliers, le ἐπὶ Μαξεντίῳ fit place à Μαξεντίῳ ὑπάτῳ En 306 et en 311, Rome eut des consuls ordinaires : Constance VI et Maximien VI, Rufin et Eusèbe ; en sorte que ce n'est qu'en 307, à la fin de cette année, que Rome n'ayant pas de consuls, ne sachant comment dater, un chrétien écrivit : ἐπὶ Μαξεντίῳ.

L'autre exemple est celui du tyran Eugène à Capoue, le 25 octobre 392 [4] :

HIC SVNT POSITI DVO
FRATRES INNOCEN
TES NEOFITI QVI VIXI
RVNT DIONISIVS ANNV
VNV MENSES DVO DEP
PRI·KAL·AVG·MARINIA
NA ANNIS TRIBVS MEN
III DEP·VIII·KAL·NOBEN
D·*n*·EVGENIO AVG·PRIMI

C'était de cette façon empirique qu'était résolue la difficulté soulevée par ces usurpateurs dont l'irruption bousculait la série des fastes consulaires. Il semble que parfois on éprouvait un certain embarras dont témoigne l'inscription libellée à la mémoire de Titianus de Lodi. Afin de ne mécontenter personne, on a pris le parti de noter d'abord les consuls ordinaires Basilicus et Armatus, puis, comme Basilicus non content du consulat s'était emparé de l'empire on ajouta [5] :

DOMINO BASILI*s*CO PP AVGVST

de cette façon on se mettait à l'abri des vengeances ou des tracasseries possibles. Basiliscus ne pouvait se plaindre puisqu'on lui avait décerné son titre de consul et, aussitôt que son avancement avait été connu on lui avait confirmé son titre impérial avec promesse de perpétuité.

Dans les provinces on a fréquemment calculé d'après les années des princes [6], mais non à Rome et, faute d'avoir fait cette remarque, on a pu se trouver entraîné à attribuer une date inexacte, comme c'est le cas pour une inscription provenant du cimetière de Cyriaque (en 1847) et conservée au Latran. On y lit [7] (fig. 4290) :



4289. — Inscription à Urbin. D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 31, n. 30.



4290. — Inscription.
D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 165, n. 375.

[1] G. Lefebvre, *Recueil des inscript. grecq. chrét. d'Égypte*, 1907, n. 541, 647. — [2] *Ibid.*, n. 628. — [3] Fabretti, *op. cit.*, p. 588, n. CIII; Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 456, n. 7; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 30, n. 30. — [4] Mommsen, *Inscript. regni Neapolitani*, n. 7233; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 4492, — [5] Vignati, *Storie Lodigiane*, p. 259. — [6] Borghesi, *Annal. dell' Istituto*, 1856, p. 56. — [7] Fr. Lenormant, *Sur une amulette chrétienne*, dans Ch. Cahier, *Mélanges d'archéologie*, t. III; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 165, n. 375.

Rapetiga medicus civis Hispanus, qui vixit in pace ann. p. m. XXV, hoc pater Nicetius fecit, d. n. Ma(gno) Maximo Aug. II. Il n'est pas ici question, comme l'a avancé Fr. Lenormant, de la deuxième année du règne d'Héliogabale, qui n'a jamais été nommé sur les monuments *Magnus Maximus*, deux noms qui appartiennent à l'usurpateur Maxime dont on rappelle ici le deuxième consulat. Quoique la mention du mois soit omise, elle est antérieure au mois d'août, puisque c'est en juillet ou en août que Maxime fut vaincu par Théodose et disparut [1].

En ce qui regarde le célèbre calendrier gravé sur la chaire de Saint-Hippolyte et qui calcule le temps d'après les premières années du règne d'Alexandre Sévère, il est probable qu'on a copié un libellé rédigé hors de Rome, peut-être à Alexandrie. Voici ces deux membres d'une inscription sur laquelle nous aurons à revenir :

ΑΠΟΔΕΙΞΙC ΧΡΟΝΩΝ ΤΟΥ ΠΑCΧΑ
ΕΤΟΥC · Ā · ΒΑCΙΛΕΙΑC ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟ
ΙΡΟΕ····

et encore :

ΕΤΕΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΚΑΙCΑΡΟC ΤΩ Ā ΑΡΧΗ·····

Ce n'est qu'en l'année 537 que Justinien ordonna l'adoption d'une chronologie nouvelle calculée sur les années de règne des empereurs. Cette règle commença à être appliquée dans les inscriptions [2], mais ce ne fut qu'après trente années, en 567 qu'on parut en prendre son parti, lorsque l'empereur Justin adopta une formule nouvelle pour désigner le consulat réservé définitivement aux empereurs. Sur une inscription de cette année 567, nous lisons [3] :

+ HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS
FLORA QVAE VIXIT ANN V·DI·XXVIII
DEP ⊏ SVBD · III · ID · AVG · IND·XV·P·C·
DOMINI N · IVSTINI PP AVG ⊏
ANN · II

Justin prit le consulat en 566, puis en 568, mais ce consulat ne fut pas annoncé hors des limites de son empire. Dans les Gaules, on trouve mentionné sur l'inscription de Cæsaria le post-consulat de Basile. En Italie, à l'exception de Rome et de Ravenne où les pierres et les papyrus témoignent qu'on fut instruit de ce consulat, on constate que les populations étaient fort mal instruites, puisque à Naples, en 566, le consulat de Justin fut ignoré ou tardivement annoncé, ainsi qu'on peut s'en convaincre par le calendrier pascal de Naples qui compte cette année comme la vingt-cinquième du post-consulat de Basile et seulement Justinien en 567 [4]. Le deuxième consulat de Justin ne fut pas mieux connu, les uns en furent instruits, les autres l'ignorent; on rencontre disséminées en Italie des inscriptions qui font mention de l'année 568 comme deuxième consulat, d'autres qui calculent encore cette année 568 d'après le consulat de 566 [5]. Enfin l'hésitation était telle que plusieurs adoptèrent le mode signalé en Gaule et calculèrent d'après les post-consulats de Basile, ainsi à Bergame on lit cette mention [6] : SVB DIE QVARTO IDVS NOVEMBRIS POST CONSVLATVM BASILII IVNIORIS VIRI CLARISS · CONSVLIS ANNO XXVI PRIMA INDICTIONE, par conséquent 567; et à Castronuovo en Sicile la défunte Placidie fut inhumée P · C · BASIL · V · C · PER INDICTIONE QVARTA ANNO XXϚIII [7], par conséquent en 570. Il est vrai que pour cette dernière il est dit que Placidie fut *univera*, façon gauloise de dire *univira* et qui pourrait mettre sur la voie d'une famille de Gaulois établie en Sicile qui y aurait conservé, nonobstant l'entourage, le mode de supputation observé en Gaule. Ainsi donc l'ancienne façon de supputer les consulats était abolie mais pas périmée, seulement le style était modifié et c'est ce dont ne s'est pas avisé Bosio qui a publié ce fragment trouvé au cimetière de Cyriaque [8] :

OCAE III COS
CARI AMICI



4291. — Inscription du cimetière de Sainte-Théodora.
D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 71. n. 116,

Bosio a avancé qu'il s'agissait ici de l'empereur Phocas, personnage du VII^e siècle, et Settele en a conclu que les catacombes avaient servi aux inhumations jusqu'à cette date tardive [9]. Mais il n'est pas question ici de l'empereur Phocas, ni d'aucun Phocas. Les empereurs de cette époque ne revêtirent jamais plus d'un seul consulat et auparavant les empereurs qui en revêtirent plusieurs n'ont jamais manqué de mentionner avec exactitude la mention : *post consulatum;* or rien de tout cela sur cette inscription. Il ne reste donc pos-

[1] Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. v, p. 755. — [2] G. Marini, *I papiri diplomatici*, p. 253. — [3] Fabretti, *Inscript. antiq. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, p. 553, n. 10; A. Turre, *De annis imperii Elagabali et de initio imperii ac duobus consulatibus Justini junioris*, p. 111; Bianchini, *ad Anastasium*, t. III, p. 300; De Rossi, *Inscr. christianæ*, t. I, p. 508, n. 1117. — [4] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. I, p. 374. — [5] Marini, *loc. cit.;* Minervini, dans *Bull. archeol. Neopolitano*, 2^e série, t. IV, p. 38. — [6] A. Zaccaria, *Storia letteraria*, t. III, p. 661; Donati, *Ad novum Thesaurum veter. inscript. Muratorii supplementum*, in-fol., Florentiæ, 1765, p. 203, n. 1. — [7] Fabretti, *Inscript. antiq. quae in ædib. patern. asservantur*, p. 324, n. 449; Muratori, *Thes.*, p. 430, n. 1; Torremuzza, *Inscr. Siciliæ*, p. 272, n. 51. — [8] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 403; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 135; Sarti et Settele, *Ad Dionysii opus de Vaticanis cryptis, appendix*, in-fol., Romæ, 1840, p. 99; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 82, n. 145. — [9] Settele, dans *Atti della pontificia accademia di archeologia*, t. I, p. 59.

sible qu'un troisième consulat d'un César, soit, en 360 Constance Aug. X et Julien Cæs. III, ou bien, en 354, Constance Aug. VII et Constance Cæsar III, ou même des dates antérieures, en 324 et en 300, auxquelles on rencontre un Cæsar à son troisième consulat. L'inscription de la colonne de Phocas, en 608 porte :

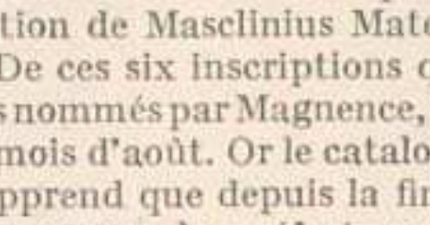
POST CONSVLATVM PIETATIS EIVS ANNO V

A la fin du VI^e^ siècle, Goths, Wisigoths, Francs substituèrent les noms de leurs rois à ceux des consuls [1].

III. Les consuls subrogés. — Il y avait deux catégories de consuls; les uns qualifiés *ordinarii*, « ordinaires, » et les autres *suffecti*, « subrogés. » Les premiers entraient en charge le 1^er^ janvier, ils étaient remplacés par les *suffecti* ou suppléants en cas de mort ou de démission. On a dit qu'après Constantin il n'y eut plus de consuls subrogés; ceci n'est pas conforme à la vérité. Il y en eut jusqu'au IV^e^ et même juqu'au V^e^ siècle. Si un consul subrogé venait à donner sa démission un autre prenait sa place, de sorte qu'il pouvait y en avoir plusieurs dans le cours d'une même année. Seuls les consuls ordinaires donnaient leur nom à l'année et c'est par erreur qu'on a soutenu que les consuls subrogés jouissaient du même privilège; d'ailleurs, comme nous le verrons, les inscriptions chrétiennes ne portent que lesnoms des consuls ordinaires et jamais ceux des consuls subrogés.

Cependant plusieurs inscriptions chrétiennes portent des mentions de consulats qu'on ne retrouve pas dans les fastes, et c'est ce qui a pu donner lieu de supposer qu'il s'agissait là de consuls subrogés. C'est une erreur. Il a existé des consuls en petit nombre, il est vrai, qui furent désignés comme tels par des usurpateurs, dont les noms furent effacés des fastes officiels à supposer qu'ils y furent jamais inscrits et de la magistrature desquels il ne reste d'autres témoignages que des monuments épigraphiques. Voici par exemple un fragment d'une pierre cémétériale en fort mauvais état et gravée de la façon la plus négligée [2] :

benem] ERENTIqVE BIXET CVM CO *n*
juge sua annos] XXI MES III DEPOSITVS
annorum . . .] MES III D VIII ЬEPOSITVS I *n*
pace . . . . .] MVANNENTIO ET DECEN
ti] O CC SS



La table philocalienne nous apprend qu'en 351 les consuls furent, à Rome, Magnence et Gaison; dans la partie de l'empire qui obéissait à Constance, les fastes et les historiens ne rapportent pour cette année aucun nom de consul; bien plus, dans la Chronique syriaque d'Athanase cette année est ainsi désignée : *post consulatum Sergii et Nigriniani*. Cette unique inscription nous apprend que Magnence (*Vannentio*) eut pour collègue Decentius

A l'année suivante, 352, nous trouvons une série de six inscriptions portant la mention du consulat de Decentius et Paulus [3]. En voici deux exemples [4] :

PRIVATA QVE VIXIT ANNIS ⊅ LIII · MESIS
VIII DIES ⊅ II ⊅ DEPOSITA ⊅ EST ⊅ III NONAS
FEBR ⊅ BENEMERENTI · IN PACE ☧
DECENTIO · ET PAVLO CONSS ⊅

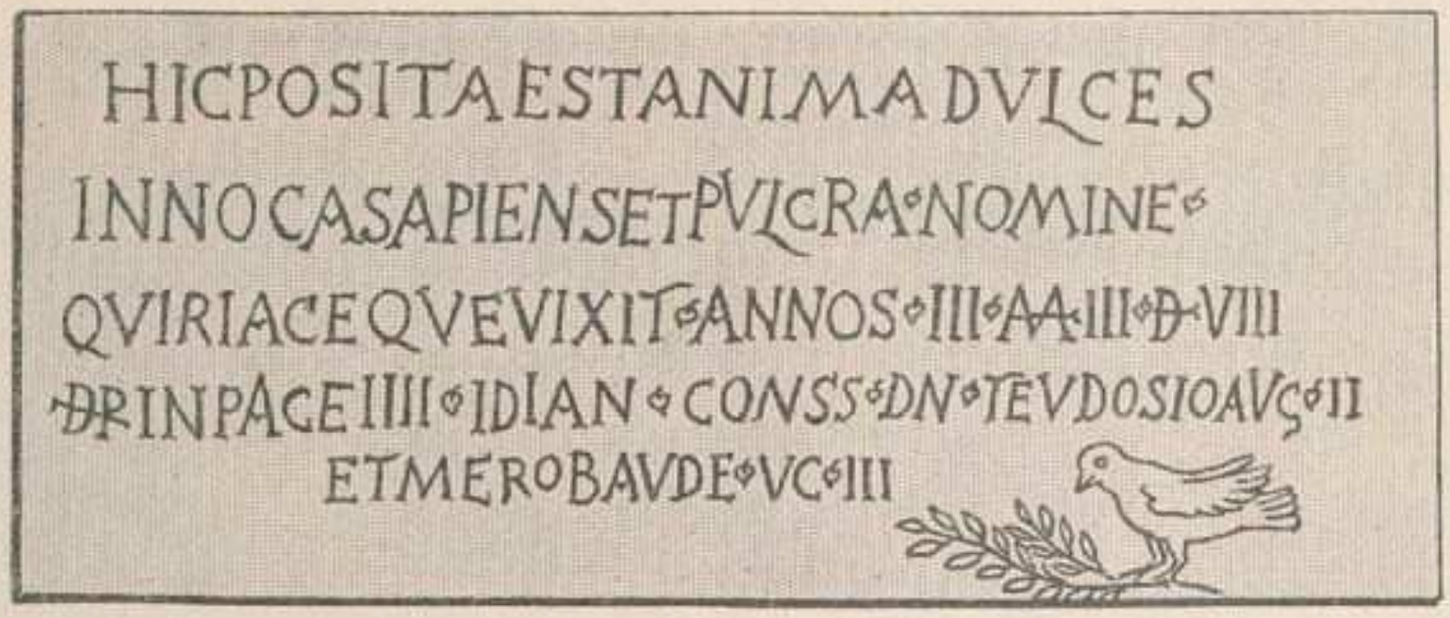
et la suivante qui vient du cimetière de Sainte-Théodora, près de Rignano, sur la voie Flaminia [5] (fig. 4291) et qu'il est facile de compléter ainsi :

D(e)p(ositio) Exsupera(ntii ou *ntiæ)... Kal? A(u)gustas Decent(io et Paulo conss)*

Or, en 352 Constance était consul pour la cinquième fois avec Constance Gallus César pour la première fois. Seulement Rome, l'Italie et la Gaule subissaient la loi de Magnence qui avait revêtu du consulat son frère Decentius et un nommé Paul qui n'est pas autrement connu; mais on retrouve ces deux personnages intrus sur une inscription de Masclinius Maternus, décurion de Cologne [6]. De ces six inscriptions qui portent les noms des consuls nommés par Magnence, aucune n'est plus récente que le mois d'août. Or le catalogue des préfets de Rome nous apprend que depuis la fin de septembre Neratius Cerealis exerça la préfecture urbaine qu'il tenait de Constance vainqueur de Magnence, EXTINCTORI PESTIFERAE TYRANNIDIS ne manque pas de dire une inscription dédiée à ce Neratius Cerealis [7].

En 388, autre exemple un peu différent sur une inscription peut-être cémétériale, conservée au musée de Latran [8] (fig. 4292) :

Hic posita est anima dulces
innoca sapiens et pulera. nomine.
Quiriace que vixit. annos. III. m. III. d. VIII



4292. — Inscription de Cyriaque
D'après Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, 1831, t. v, frontispice.

[1] Tassin, *Nouveau traité de diplomatique*, t. I, p. 650; Maffei, *Antiq. Gall.*, p. 98-99; Muratori, *Thes.*, p. 1919, n. 4-10; Gazzera, *Inscrizioni crist. del Piemonte*, p. 47-51. — [2] Musée du Capitole; Muratori, *Thesaur.*, p. 380, n. 4; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 197; Guasco, *Inscript. Musée Capitolini*, t. III, p. 140, n. 1234; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 69, n. 111. — [3] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 112, 113, 114, 115, 116 et le n. 88. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 70, n. 112. — [5] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 71, n. 116. — [6] Orelli, *Inscript.*, n. 1108; Steiner, *Cod. inscript. roman. Rheni*, in-8, Seligenstadt, 1851, part. II, p. 185, n. 1226. — [7] Gruter, *Corpus*, p. 280, n. 6. — [8] Fabretti, *Inscript. antiq.*, p. 252, n. 39 (*via Ostiensi, in bivio ad Aquas Salvias*) et p. 576, n. 162; Relandus, *Fasti*, p. 474, Giorgi, *Ad Baron. Annal. eccles.*, ann. 388; Mai, *Scriptor. vet. nova coll.*, frontispice; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 162, n. 370.

dp. in pace IIII. id. jan. conss. d. n. Teudosio. aug. II et Merobaude. vc. III.

Les noms des consuls ici gravés *fastographorum historicorumque ingenia torsere*, a écrit J.-B. De Rossi. Les fastes, les lois et les documents historiques attribuent en cette année à Théodose pour collègue Cynegius, ce qui est une lecture fautive pour Eugenius [1], (le rhéteur Eugène). Mais ici, c'est Mérobaudes qui prend le consulat pour la troisième fois. L'explication a paru facile; on a fait de Mérobaudes un consul subrogé de Cynegius [2]. Danzetta a fait de Merobaudes un consul d'Occident, tandis que Cynegius était consul en Orient [3]. Mai a fait de Cynegius le subrogé de Mérobaude [4], d'autres enfin ont invoqué une faute du lapicide [5].

Tout ceci, à commencer par l'erreur d'un lapicide, ne soutient pas l'examen. Outre que la distraction qui ferait écrire Mérobaudes à la place de Cynégius est un peu grosse, il se trouve que Mérobaudes placé ici par erreur n'en aurait pas moins la mention, peu ordinaire, d'un troisième consulat qui se trouve être tout à fait exacte

En cette année 388, l'Italie était fort troublée, Maxime l'usurpateur était maître de Rome et, dès le mois de janvier, nous le voyons par notre inscription, Mérobaudes était revêtu du consulat. Quand aurait-il succédé à Cynegius si le 3 des ides de janvier, il était déjà consul ordinaire. Il n'est pas plus avantageux de se rejeter sur l'explication qui consiste à mettre Cynegius en Orient et Mérobaudes en Occident. Maxime qui regnait pour lors en Occident poursuivait de sa haine Mérobaudes et sur les épitaphes de cette année datées du consulat de Maxime, il n'est pas fait mention de Mérobaudes. Ce qui ressort de l'épitaphe de Quiriace c'est que, dès les calendes de janvier le consulat fut proclamé à Rome sous les noms de Théodose pour la 2e fois et Mérobaudes pour la 3e . C'était là un honneur exceptionnel pour un particulier de recevoir les faisceaux pour la troisième fois et il aura dû recevoir cet honneur par l'entremise de Valentinien avant sa fuite d'Italie car, à coup sûr, il ne le reçut pas de Maxime qui, à peine maître de Rome, le fit mettre à mort.

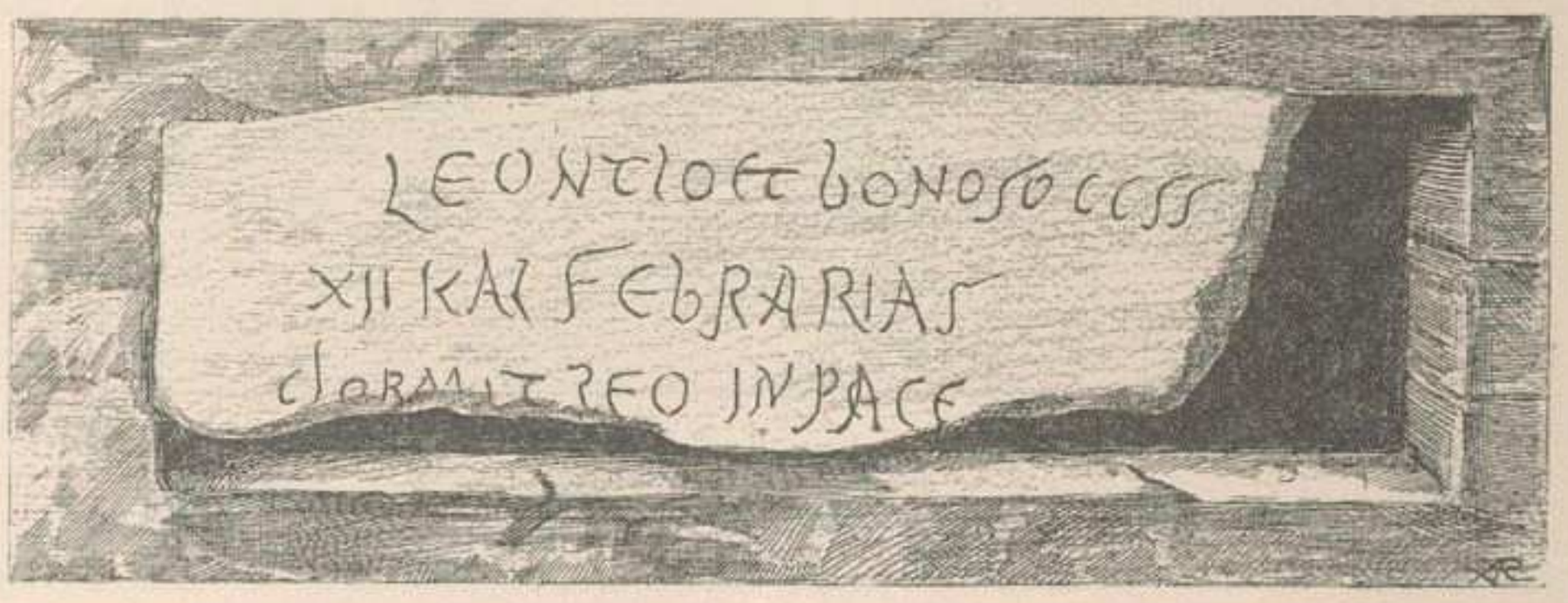
Une autre catégorie qu'on a été si mal inspiré de prendre pour des consuls subrogés tient à ce que des consulaires portaient deux noms l'un qui fut adopté pour les fastes, l'autre qui fut gravé sur les monuments, d'où une source presque inextricable de confusions. En voici un exemple. Un fragment trouvé dans le pavement de la basilique de Saint-Laurent *in agro verano* porte cette mention sans plus [6]:

*leo*NTIO ET SALLVSTIO

ce qui nous reporte sans hésitation possible à l'année 344. Seulement Danzetta écrit dans son commentaire sur les inscriptions consulaires [7]: *In fastis anni 344 notantur Sallustius et Dometius* (al. *Domitius*) *Leontius, Fortasse Sallustio cognomen erat Bonosus; aut illi suffectus est ante XII kal. febr. alter consul nomine Bonosus, nullibi in fastis apparens.* En effet, les fastes, les lois et la Chronique syriaque d'Athanase attestent qu'en 344 les consuls furent Léonce et Salluste, mais à partir de la moitié du mois de janvier, trois inscriptions du cimetière de Théodora à Rignano et une inscription romaine font mention deLéonce et Bonosus (fig. 4293) [8]:

LEONTIO ET BONOSO CCSS
XII KAL FEBRARIAS
· · · · · EO IN PACE

On en a induit que le subrogé Bonosus avait succédé à Salluste presque dès l'entrée en charge de celui-ci,



4293. — Inscription romaine. D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 52, n. 75.

mais voici que sur une inscription du mois de septembre de cette année Salluste ressuscite : ... *decessit in pace XV kal. oct. Leontio et Sallustio* [9]; il est vrai qu'on peut répondre qu'à Rignano on datait d'après le subrogé tandis qu'à Rome on s'attachait à ne dater que d'après

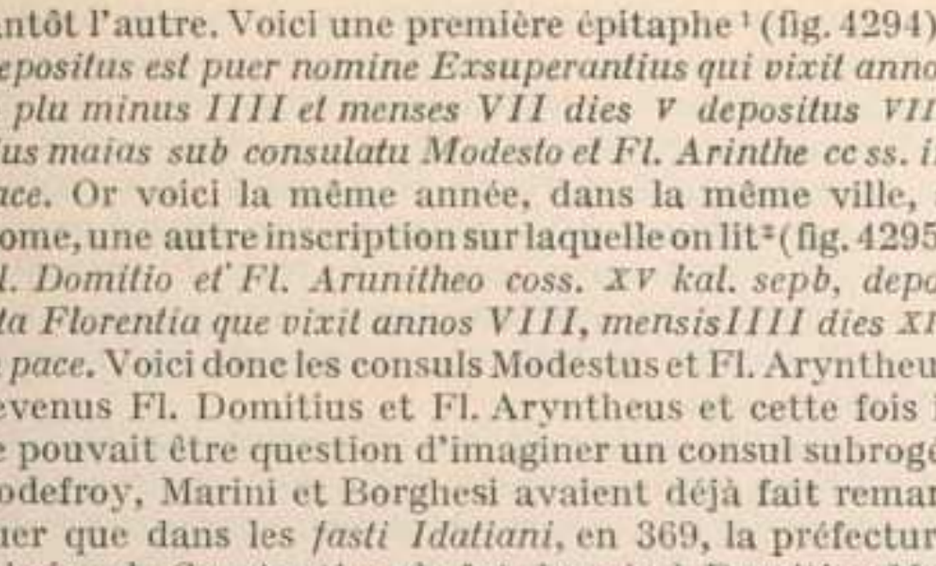


4294. — Inscription d'Exsuperantius.
D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 113, n. 229.

Salluste, encore que défunt; mais il est beaucoup plus sûr de s'en tenir à l'explication suggérée par Danzetta, à savoir que Salluste portait également le nom de Bonosus, de même que, en 372, le consul Modestus s'appelait aussi Domitius et on choisissait tantôt un nom

[1] De Rossi, *Inscript. christ.*, n. 412. — [2] Relandus et les autres commentateurs, sauf De Rossi. — [3] Danzetta, *Inscr. cons.*, n. 329. — [4] Mai, *op. cit.*, t. V, p. XXXII. — [5] Fabretti, Giorgi, etc. — [6] Borghesi, dans *Bull. dell' Instit. di corrisp. archeol.*, 1836, p. 155; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 55, n. 80. — [7] Cod. Vatic. *8288*; Danzetta, *Inscript. consul.*, n. 200. — [8] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 75, 76-77-779. — [9] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 78.

tantôt l'autre. Voici une première épitaphe [1] (fig. 4294): *Depositus est puer nomine Exsuperantius qui vixit annoro plu minus IIII et menses VII dies V depositus VIII idus maias sub consulatu Modesto et Fl. Arinthe cc ss. in pace.* Or voici la même année, dans la même ville, à Rome, une autre inscription sur laquelle on lit [2] (fig. 4295) *Fl. Domitio et Fl. Arunitheo coss. XV kal. sepb, deposita Florentia que vixit annos VIII, mensis IIII dies XII in pace.* Voici donc les consuls Modestus et Fl. Aryntheus devenus Fl. Domitius et Fl. Aryntheus et cette fois il ne pouvait être question d'imaginer un consul subrogé. Godefroy, Marini et Borghesi avaient déjà fait remarquer que dans les *fasti Idatiani*, en 369, la préfecture urbaine de Constantinople fut donnée à Domitius Modestus, le même qui reçut les faisceaux en 372. Enfin, faudra-t-il rappeler en combien de manières inattendues et faites pour dérouter, un même nom pourait être orthographié de façon à laisser supposer plusieurs personnages. Qu'on mette *Constantino* pour *Constantio* [3], cela s'explique sans peine, de même pour ALENEANO [4], erreur manifeste pour *v*ALEN*ter*EANO. Mais déjà *eu*TERO [5] pour *Eucherio* prête à l'hésitation,



4295. — Inscription de Florentia.
D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 114, n. 230.

de même ANTINO pour *Antonio* [6]. On peut, grâce à sa rareté, ramener RIMORIDO [7] et ROMVDORO [8] au consul Rumoridis.

Reste à donner l'explication de la répugnance des chrétiens pour la mention des consuls subrogés. Pagi et Noris qui ne s'entendent pas entre eux sur l'époque à laquelle on renonça à la pratique des *consules suffecti* se retrouvent d'accord pour admettre qu'après la fondation de Constantinople il n'y eut plus que des *consules ordinarii* et comme la très grande majorité des inscriptions chrétiennes est postérieure à cette date, le cas ne se sera même pas posé pour elles. Seulement Tillemont a montré qu'après la fondation de Constantinople l'institution des *suffecti* resta en vigueur et il est bien certain qu'on les retrouve pendant tout le IVe siècle et même au début du Ve siècle. A cette date, le XI des calendes de mai, jour anniversaire de la création de Rome, les consuls déposaient les faisceaux et faisaient place à leurs subrogés; le calendrier de Polemius Silvius est là pour l'attester, ainsi que J.-B. De Rossi et B. Borghesi l'ont amplement démontré [9].

Les inscriptions chrétiennes pourvues de dates consulaires sont en très grande majorité des inscriptions funéraires postérieures au IIIe siècle. A cette époque on avait généralement renoncé à l'emploi des consuls subrogés comme mode de datation, non seulement pour les monuments privés mais même pour les monuments publics. Le dernier monument connu sur lequel les *consules suffecti* sont mentionnés est une inscription païenne de Cumes de 289.

IV. Règle suivie pour la datation consulaire. — Il faut encore remarquer que les consuls sont désignés tantôt par deux ou trois noms, tantôt par un simple *cognomen*. Pagi [10], Marini [11], et Labus [12], si versés dans la connaissance de la chronologie consulaire, tiennent pour certain que pendant les IVe, Ve et VIe siècles, il n'exista aucune règle constante pour désigner les noms des consuls et chacun y allait suivant sa fantaisie, adoptant un nom ou un autre, ou bien les deux, on inventait à l'occasion un *post-consulat* d'après une année dont on était sûr. Tel n'était pas le jugement de J.-B. De Rossi, qui, plus que personne avait droit de décider en une question qui lui était redevable de tant d'éclaircissements. *Ego vero*, écrit-il *postquam infinitæ hujus quæstionis singulos articulos singulosque nodos excussi et omnes temporum notationes non modo inscriptionibus, sed et legibus, decretis, epistolis, conciliorum actis, universis demum publicarum et privatarum rerum et historiæ monumentis adscriptas immenso labore et pari sæpe tædio examinavi, clarissime vidi longe maximam harum notationum copiam justis regulis et Romani imperii annalibus esse consentaneam, illarum vero, quæ præter*



4296. — Fragment de sarcophage, cimetière de Prétextat.
D'après de Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 19, n. 12.

omnem legem vagari visæ sunt, et exiguum numerum esse, et multo certe minorem quam Pagius, Marinius, alii existimarunt. Nam earum multas vel corruptas esse comperi vel corruptelæ valde suspectas; aliarum probabilem et sæpe etiam præclaram rationem reddi posse vidi; paucissimæ supersunt, in quibus vel a fastorum lege nulla ex causa descitum certe est, vel qua causa id factum sit, assequi nequeo [13]. A la suite de J.-B. De Rossi nous diviserons tout ce sujet en cinq périodes : 1° antérieure à Maxence et à l'année 307; 2° depuis 307 jusqu'à la fin du IVe siècle; 3° de l'année 399 au début de la domination gothique en Italie ; 4° période gothique ; 5° après la ruine de la domination gothique.

1° *Période antérieure à l'année 307.* — Jusqu'aux dernières années du IIIe siècle les inscriptions chrétiennes datées sont peu nombreuses. Vers la fin de ce siècle elles commencent à se multiplier. Parmi ces inscriptions trois se contentent de mentionner un seul consul et, pour cause de brièveté, passent son collègue sous silence. C'est d'abord la plus ancienne, de toutes, de provenance cémétériale, et qui avec la simple mention de la VG · VESPASIANO · IIICOS, [14] nous reporte à l'année 71; de là nous passons en l'année 273; et il suffit ici de jeter un coup d'œil sur l'original, fragment de couvercle de sarcophage trouvé (en 1853) au cimetière de Prétextat, parmi d'autres débris chrétiens (fig. 4296), pour se rendre compte que l'extrême concision de la formule s'explique par l'inhabileté du lapicide à en dire plus dans un cadre aussi restreint [15]. Il a

[1] Marini, *Atti e monumenti dei fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 270; Fea, *Frammenti di fasti consolari*, p. XCV; De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 229. — [2] Marini, *op. cit.*, p. 300; De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 230. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 53. — [4] *Ibid.*, n. 254. — [5] *Ibid.*, n. 302. — [6] *Ibid.*, n. 315. — [7] *Ibid.*, n. 517. — [8] *Ibid.*, n. 519. — [9] De Rossi, *op. cit.*, p. XIV; Borghesi, dans *Bull. archeol. Neapol.*, 2e série, t. IV, p. 90. — [10] Pagi, *Dissertatio hypatica*, part. III, ch. I, n. 6-8; ch. II, n. 4. — [11] Marini, *Papiri diplomatici*, p. 281. — [12] J. Labus, *Intorno alcuni monumenti epigr. gent. e cristiani scoperti nella basilica di S. Simpliciano*, p. 10. — [13] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. XVIII. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 1, n. 1. — [15] *Ibid.*, t. I, p. 19, n. 12.

empiété sur la moulure et réduit l'épitaphe au plus strict indispensable : un nom et une date. En 273, Tacite courait son premier consulat; élevé peu après à l'empire, il fut, en 276, consul pour la deuxième fois et peut-être cette dernière mention aura-t-elle été omise faute de place : Tacite était nommé, c'était l'essentiel. Enfin, troisième exemple, en 296, sur une tablette cémétériale qui porte l'inscription tracée au *minium* et provient du cimetière de Cyriaque (trouvée en février 1845), on lit [1] :

DECESIT SEROTINA PRIDE
KAL MARTIAS M X
DIER XX
diocls

Sans doute on rencontre cette façon de simplifier sur des inscriptions païennes de la même époque, mais rarement [2]. De plus il arrive qu'un consul est désigné par ses trois noms, ou par deux seulement ou par son *cognomen*. Parmi les six plus anciennes inscriptions chrétiennes, il en est cinq [3] entre lesquelles une seule à peine qui porte en entier le *cognomen* du consul; sur les quatre autres, les noms des consuls sont réduits aux premières lettres de leurs noms : cet usage s'est continué jusqu'au début du v[e] siècle [4]. Il en résulte qu'on ne peut considérer l'emploi de l'abréviation dans les noms des consuls comme un indice d'antiquité. D'où a pu venir cet usage d'abréger? Il est probable que les inscriptions doliaires et les tessères de gladiateurs sur lesquelles l'espace était si mesuré n'ont pas été sans influence. Les inscriptions cémétériales étaient, pour la plupart, tracées sur des tablettes exiguës, parfois même sur le plâtre frais et destinées à l'ombre des ambulacres et des cubicules, en sorte qu'on ne devait pas être tenté de prendre une peine inutile; on inscrivait l'indispensable et cela suffisait.

Dans la mention successive des consuls, l'ordre suivi est celui qu'on rencontre sur les meilleurs fastes et les monuments officiels. Sur une inscription de l'année 268 ou 279, trouvée au cimetière de Calliste ou de Prétextat et publiée par Boldetti avec le peu de rigueur dont il était coutumier, on lit cette mention [5] (fig. 2828) : *Mariniano* (et) *Paterno II consulibus* tandis qu'il devait s'y trouver *Paterno II et Mariniano*. L'omission de la particule *et* suffit à montrer que Boldetti ne s'est pas plus gêné avec ce texte qu'avec tant d'autres qu'il a eu sous les yeux et qu'il n'a pas pris la peine de conserver les originaux.

Toutefois on rencontre quelques exceptions notamment en Afrique; sur l'une on lit correctement : *Paterno et Mariniano*, sur une autre : *Mariniano et Paterno* [6] mais pareille licence, explicable dans les provinces, est sans exemple à Rome avant la dernière moitié du IV[e] siècle. En 367, nous rencontrons pour la première fois cette interversion et par deux fois [7]

IOVINO ET LVPICINO

encore en 373 [8] et en 378 [9] sur une inscription cémétériale aujourd'hui au musée de Latran :

IVSTA QVE VIXIT
ANNVS II M · VIII DXIII DPR ·
NON AVG VALENTI
NIANO V · ET VALENTE
IVN · ITERVM CONSSNO

Valentinien précède Valens nonobstant le droit et les règles des fastes, mais comme pour mieux souligner son inadvertance, le lapicide a attribué l'*episemon bau*, marquant un sixième consulat, à Valentinien alors que ce sigle appartient à Valens, et donné à Valens un *iterum* qui s'adresse à Valentinien alors consul pour la deuxième fois. De plus, une fois en train de commettre des erreurs, il est allé jusqu'au bout; l'appellation de *juniore* accolée au nom de Valens doit être reportée à Valentinien.

Ce sont là, on le voit, des exceptions qui, bien loin d'infirmer, confirment cette règle que jusqu'au milieu du IV[e] siècle, les consuls furent cités sans interversion. Nous en avons la preuve sur un fragment trouvé au cimetière de Saint-Hermès, sur la voie Salaire ancienne [10] (fig. 2833) :

vi XIT
☧
GAL · CONSS

Ce n'est malheureusement qu'un fragment, mais, écrivait avec sa belle ardeur J.-B. De Rossi, *utinam eam, quæ deperdita est, hujus tituli partem repperissem; quam, si Fausti nomen præferret, auro contra et gemmis cariorem æstimarem : sed quoniam mihi non licuit esse tam beato, qui pretioso adeo fragmento potirer, ingenio potius et industria jacturam compensare par est, quam vanis querelis indulgere*. Après l'année 312, nous ne rencontrons dans les fastes que deux consuls à qui conviennent ce début GAL; c'est Gallicanus, en 317 et en 330; car il n'est pas question de Gallus Cæsar qui, sur les fastes et les monuments, n'a jamais été désigné par le nom de Gallus, mais pas celui de *Constantin* ou de *Constantius junior* [11]. Or sur tous les monuments connus jusqu'à ce jour Gallicanus prend la première place :

(317) *Gallicano et Basso*
Gallicano et Aur. Symmacho
(330) *Fl. Galliano et Tulliano*

Ici cependant le nom de *Gal.* occupe évidemment la seconde place, en sorte qu'on est en droit de douter à tout le moins qu'il faille lire *Gallicanus;* il faudrait donc s'en tenir à Gallus dont le nom, dans les fastes, à l'année 298 prend la seconde place : *Anicius Faustus II* et *Virius Gallus*, et il faudrait donc compléter notre fragment de cette façon :

FAVST · ET GAL · CONSS

Il est vrai qu'on est en droit de douter que la tablette ait porté deux noms de consuls et n'ait pas pratiqué la méthode de simplification qui a été déjà signalée [12]; mais ce n'est guère vraisemblable puisqu'on a fait suivre le nom du sigle pluriel CONSS, c'est donc qu'il y avait deux noms, — et cependant en 310, nous voyons une inscription qui porte un seul nom suivi du sigle pluriel... MAXENT·III.·COSS [13]. Quoiqu'il en soit de ces exceptions, on peut — et on doit — à s'en tenir aux règles générales admettre que le sigle pluriel suivait deux noms, que le deuxième nom, étant celui de Gallus, nous ramène aux consuls de l'année 298.

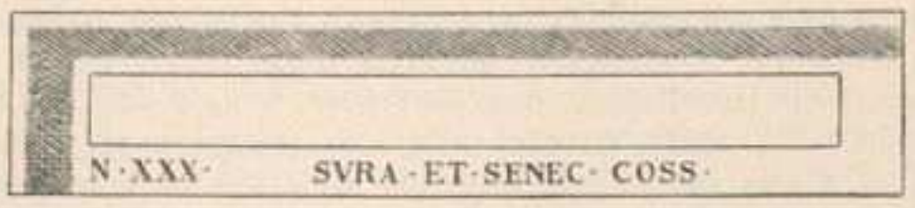
La conjonction ET qui relie les noms des consuls fut toujours de style; à l'époque antérieure elle était ob-

[1] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 26, n. 21. — [2] Kellermann, *Vigil.*, p. 57, n. 103. — [3] *Ibid.*, t. I, p. XIX, n. 1, 2, 3, 4, 6. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 16, 21, 42, 44, 72, 135, 144, 228, 384, 413, 425, 489, 646. — [5] Boldetti, *Osservazioni*, p. 80; Muratori, *Thesaur.*, p. 365, n. 2; Giorgi, *Ad Baronium*, t. III, p. 163; Corsini, *Notæ Græcor.*, p. XXXVIII; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 16, n. 10. — [6] L. Rénier, *Inscr. rom. de l'Algérie*, n. 2590, 2591. — [7] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 105, n. 203, 204. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 105, n. 204. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 128, n. 276. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 28, n. 26; Armellini, *Scoperte nel cimitero di S. Ermete*, dans *Nuovo bull. di archeol.*, 1895, p. 15; ce fragment, trouvé en 1844, fut égaré pendant un demi-siècle et retrouvé en 1894; on peut hésiter pour la date entre 298, 317 et 330. — [11] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 70, n. 112, 117-120; Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. VIII, p. 124. — [12] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 12, 21, 33, 69, 82, 104, 110. — [13] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 31, n. 31.

servée sans exception et c'est à peine si parmi un si grand nombre d'inscriptions chrétiennes nous la voyons omise deux ou trois fois; ainsi en 346 : RVFINO EVSEBIO CONS [1]; en 370 : COSS·VALENT·VALEN·III [2]; en 408 : BASSO FELIPPO CONS [3]; deux autres nous sont transmises par des copies douteuses [4]; une enfin, en 407, insère entre les deux noms des consuls le nombre de consulats du premier ce qui rend moins indispensable la conjonction [5] : *dd. nn. honorio* VIII HECDOSIO.

Il faut mentionner un cas particulier. La conjonction *et* est de style entre les *cognomina*, mais chaque fois qu'à la place des *cognomina* on désigne les deux consuls par leurs *tria nomina*, alors il devient de style d'omettre la conjonction, ainsi que l'a fait remarquer Marini dans son ouvrage sur les inscriptions doliaires [6]. Les inscriptions chrétiennes n'ont pas manqué de se conformer à cet usage, il est vrai que nous n'en avons jusqu'ici qu'un seul exemple, mais qui remonte à l'année 204, trouvé au cimetière de Priscille tracé sur la chaux d'un *loculus* [7] : XL·L·FAB·CIL·M·ANN·LIB·COS· c'est-à-dire : *n. 40. Lucio Fabio Cilone, Marco Annio Libone consulibus.* La raison de cet usage semble justifiée par le fait que l'emploi des prénoms suffisait à désigner si clairement un personnage qu'on ne pouvait s'y tromper; dès lors, là où on avait lu les *tria nomina* il devenait superflu d'ajouter qu'on passait à la mention d'un autre individu.

Voici une autre particularité : le chiffre indiquant le nombre des consulats. Les inscriptions chrétiennes ne se font pas scrupule de les omettre, par exemple pour les *tituli* de Sura et Sénécion, de Maxime, de Tibérianus, d'Anicius Faustus, de Titianus [8]. L'inscription de Sura et Sénécion est la seconde en antiquité parmi les inscriptions chrétiennes datées. Ce fut Boldetti qui la lut dans le cimetière de Lucine sur la voie d'Ostie, où elle était *in calce impressa;* il eut même l'attention de l'insérer deux fois dans son ouvrage, mais à condition de la transcrire différemment, d'abord *Sarra* puis *Sura*, qui est la bonne leçon [9]. L'inscription de l'année 204 avec les *tria nomina* et celle-ci débutent de la même manière par un chiffre (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1335) qui a fait supposer de très belles choses. Ces chiffres, a dit Visconti, rappellent que la tombe avait reçu tantôt trente, tantôt quarante martyrs, ce qui exigerait assurément non pas un *loculus* mais une fosse d'assez grandes dimensions et telle qu'il n'en existe aucune dans les parois des catacombes. Cette explication, si invraisemblable fut-elle, ne laissa pas de trouver des partisans [10]. Sans parler ici d'autres inscriptions sur lesquelles ce sont non plus des dizaines mais des centaines qui sont inscrites, il eut suffi d'observer que Boldetti a lu cette mention sur le plâtre, ce qui implique qu'elle avait été tracée sur le plâtre encore mouillé lors de la fermeture du *loculus*, qu'il en a pu lire environ six cents du même genre dans les catacombes et qu'il n'a même pas songé à noter les dimensions insolites de ce *loculus* [11]. D'ailleurs il serait déjà assez surprenant que la tombe d'un groupe de trente martyrs eut été bouchée si simplement et désignée d'une façon tellement sommaire qu'il ne fut fait aucune mention ou insinuation de ce martyre; c'était cependant, en l'année 107, un fait qui ne passait pas inaperçu. Reste à savoir si Boldetti a vu le *loculus* intact ou du moins la chaux qui le fermait? A en juger par d'autres exemples connus, ces sortes de sépultures étaient bordées d'un bourrelet de chaux sur tout leur pourtour et sur les jointures des tuiles de fermeture [12]; une inscription courait partout. A s'en tenir aux exemples similaires, on y devait lire le nom du défunt (ou de la défunte), — qui a péri — et qui pouvait rappeler le souvenir de Un tel.. mort à l'âge de *an*N·XXX, ensuite les noms des consuls en sorte que la tombe aurait été disposée ainsi :



Nous voici arrivés à la question des consuls. Les fastes consulaires nous présentent à deux reprises les noms associés de Sénécion et de Sura, en 102 et en 107; quant à Sénécion, il avait déjà reçu les faisceaux, en 99, avec Palma. Le fidèle qui a tracé rapidement sur la chaux encore fraîche cette épitaphe n'a pas pris soin de nombrer le consulat. Il est singulier de rencontrer un cas identique sur une inscription païenne qui ne contient que cette indication SVRA ET SENEC·COS· [13]. Heureusement une inscription africaine nous apprend que Quintus Sosius Sénécion ne fut que deux fois consul. Ayant donc rapproché de cette inscription les fastes d'Idace, les actes du martyre de saint Ignace d'Antioche en 107, sous le second consulat de Sura et Sénécion, Borghesi en a conclu que les fastes devaient être corrigés sur ce point de telle sorte que Sénécion fut consul en 99 avec Palma, en 107 avec Sura et ne le fut pas en 102; dès lors c'est seulement en 107 que Sura et Sénécion furent consuls ensemble et ceci détermine la date de notre inscription [14].

Il importe de faire remarquer que les omissions de chiffres portant sur le nombre des consulats n'entraînaient pas une erreur certaine, car chaque fois qu'il en eût pu être ainsi, on ne manquait pas de les écrire. En somme, Sura et Sénécion n'ayant été rapprochés dans le consulat qu'une seule fois, la date n'était pas changée ni faussée quand on négligeait d'écrire comme il eut fallu le faire :

Sura III et Senecio II coss.

Mais voici, par exemple les consuls portant le nom de Paternus qui furent assez nombreux dans un espace de temps assez limité pour qu'on risquât de prendre l'un pour l'autre, alors les lapicides chrétiens ont été sur leurs gardes et n'ont pas manqué de chiffrer les consulats; s'ils ne l'ont pas fait c'est qu'il s'agissait d'un premier consulat et de même chaque fois qu'ils n'écrivent le nom que d'un seul consul ils prennent soin de compter ses consulats, par exemple, en 71 : *a* VG·VESPASIANO·III·COS; en 310, MAXENT·III·COSS· [15].

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 60, n. 94. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 111, n. 220. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 247, n. 589. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 127, n. 272; p. 134, n. 290. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 242, n. 574. — [6] *In libro nunquam typis edito*, écrit J.-B. De Rossi, à qui il était destiné de publier ce manuscrit (voir ESTAMPILLES DOLIAIRES). — [7] Boldetti, *Osservazioni*, p. 83; Muratori, *Thesaur. nov. veter. inscript.*, p. 350, n. 1; Giorgi, *Ad Baronium*, t. II, p. 420; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 8, n. 4. — [8] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 2, 6, 18, 23, 24, 25, 27. — [9] Boldetti, *Osservazioni*, p. 79, p. 436; Muratori, *Thesaur. nov. veter. inscr.*, p. 317, n. 2; Settele, dans *Atti della Pont. Accad. d'Arch.*, t. II, p. 58; Rœstell, dans *Beschreibung der Stadt Rom* de Platner et Bunsen, t. I, p. 371; P. H. Visconti, dans *Atti della Pont. Accad.*, t. II, p. 612; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p 3, n. 2. — [10] C. Cavedoni, dans *Memorie di Modena*, 2e série, t. IX, p. 427; Raoul-Rochette, dans *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, t. XIII, p. 183; N. Wiseman, *Twelfe lectures on the connexion between science and revealed Religion*, London, 1853, t. II, p. 132. — [11] Dans les catacombes, on ne rencontre guère de *loculi* pouvant contenir plus de quatre corps. — [12] Lupi, *Ad epitaph. Severæ animadversiones*, p. 116. — [13] Gori, *Symbolæ litterariæ dec. Rom.*, t. IX, p. 232, n. 8; Orelli, *Inscript. latinarum selectar. amplissima collectio*, n. 4412. — [14] Borghesi, dans *Bull. dell' Instit. di corresp. archeol.*, 1853, p. 184, 186. — [15] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 1, n. 1; p. 31, n. 31. Pais, *Sui Fasti consolari*, Roma, 1916.

Aussi, dans l'inscription reproduite plus haut où se lit la mention *Tacito consule*, il semble préférable de l'entendre du premier consulat de ce personnage. Ce qui dispense d'imputer au lapicide une mention ambiguë. En règle générale on peut donc dire que chaque fois qu'un nom n'est pas accompagné du nombre de consulats, c'est qu'il s'agit d'un premier consulat. Dans le calcul des consulats de Dioclétien et de Maximien, on rencontre bien quelques erreurs, non seulement sur les inscriptions chrétiennes, mais encore dans les fastes manuscrits; cela peut s'expliquer à la rigueur par la différence existant entre consulats de chacun de ces princes; ainsi, sur une épitaphe de l'année 290, nous voyons rapprochés *Diocletiano III et Maximiano II* [1] alors que ces chiffres ne peuvent s'accorder puisque le troisième consulat de Dioclétien tombe en 287 et le deuxième consulat de Maximien en 288. En 287, Maximien n'en était encore qu'à son premier consulat; mais d'une façon générale, les lapicides se trompent plutôt par omission que par addition, ils oublient une unité et c'est ce qui a eu lieu ici : qu'on ajoute une unité à chacun : *Diocletiano IIII et Maximiano III* et cette formule s'accorde avec les fastes de l'année 290.

D'ailleurs le lapicide chrétien n'a pas été le seul à se tromper cette année-là. On retrouve exactement la même erreur non seulement dans la *Chronique* de Prosper, mais dans une loi éditée par le cardinal Mai [2].

Ce sont des formules obscures et difficiles à expliquer que celles qui suppriment les noms des consuls et qui ne retiennent que le nombre des consulats, ainsi lorsque deux Augustes ou un Auguste et un César étaient consuls ensemble, on omettait leurs noms et on se tirait d'affaire par cette mention énigmatique TER ET SEMEL COSS, c'est-à-dire un Auguste consul pour la troisième fois et un César pour la première fois. C'est vers le milieu du IIIe siècle qu'on a, semble-t-il, imaginé cette façon bizarre de s'exprimer. On lit sur une inscription de Mayence [3] :

DEDICATA X · K · OCT · TER · ET · BIS COSS

Cela parut si ingénieux que les lapicides chrétiens s'emparèrent de cette façon de dire. Nous rencontrons en 356, une inscription qui remplace la mention : *Constantino VIII et Juliano Cæs. conss* par ces mots [4] :

AVG VIII et CAESARIS
FCQF · ANN-XXI

sur une inscription campanienne de l'année 360. Constance et Julien sont ainsi abrégés [5] :

DD · NN · X ET III COS

sur une pierre brisée on lit simplement ces mots [6] :

· · · · AVGG II · · · *conss*

mais c'est surtout une inscription de l'an 307 qui est intéressante. Cette année-là, après l'usurpation de Maxence, il y eut, nous l'avons déjà dit, un bouleversement des consulats; on imagina alors une formule de simplification. L'année précédente les deux consuls Constance Chlore et Maximien étaient tous deux consuls pour la sixième fois, on trouva très clair de dire : *post consulatum sextum*, ce que nous lisons sur ce fragment du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, où le nom du défunt est incertain, mais la suite ne l'est pas [7] (fig. 182, t. I, col. 832) :

. . . . . *dulcis*
anima pi]*e zeses*
]*i. idus decembres*
post. VI

Et ce n'est pas toujours pour les Augustes et les Césars que cette méthode est employée. En 217, nous trouvons cette indication [8] :

PRAESENTE ET EXTRICATO II

qui veut dire que les deux magistrats ont commencé ensemble leur deuxième consulat.

Outre la simplification qu'on vient de voir, il n'est pas rare qu'on ait, toujours par recherche de la brièveté, supprimé le mot *consulibus* et ceci ne s'est pas seulement pratiqué à une période ancienne mais encore au IVe siècle [9], après lequel on y renonce tout à fait. En 343 et en 348, nous voyons apparaître le mot *consulibus* écrit en entier. Voici la plus ancienne des deux [10] :

PLACITO IT ROMVLO CONSVLIBVS III NONAs *julias die*
MARTIS DECESSIT LEO ANNORVM XXX · PO · · · · · ·
SV : VIXIT ANN NN MMX ·

Quelques années auparavant, en 334, nous rencontrons cette même formule sur une inscription lyonnaise malheureusement perdue, mais qui n'en reste pas moins le plus ancien monument épigraphique daté des chrétiens de la Gaule (1er février 334). D'après le *Journal des Trévoux*, l'inscription fut trouvée sur la montagne de Saint-Irénée; les caractères en étaient « mal formés et peu compassés [11] » :

OPTATO ET PAVLINO CON
SVLIBVS KAL
FEBRARIS DEPOS
SELENTIOSES

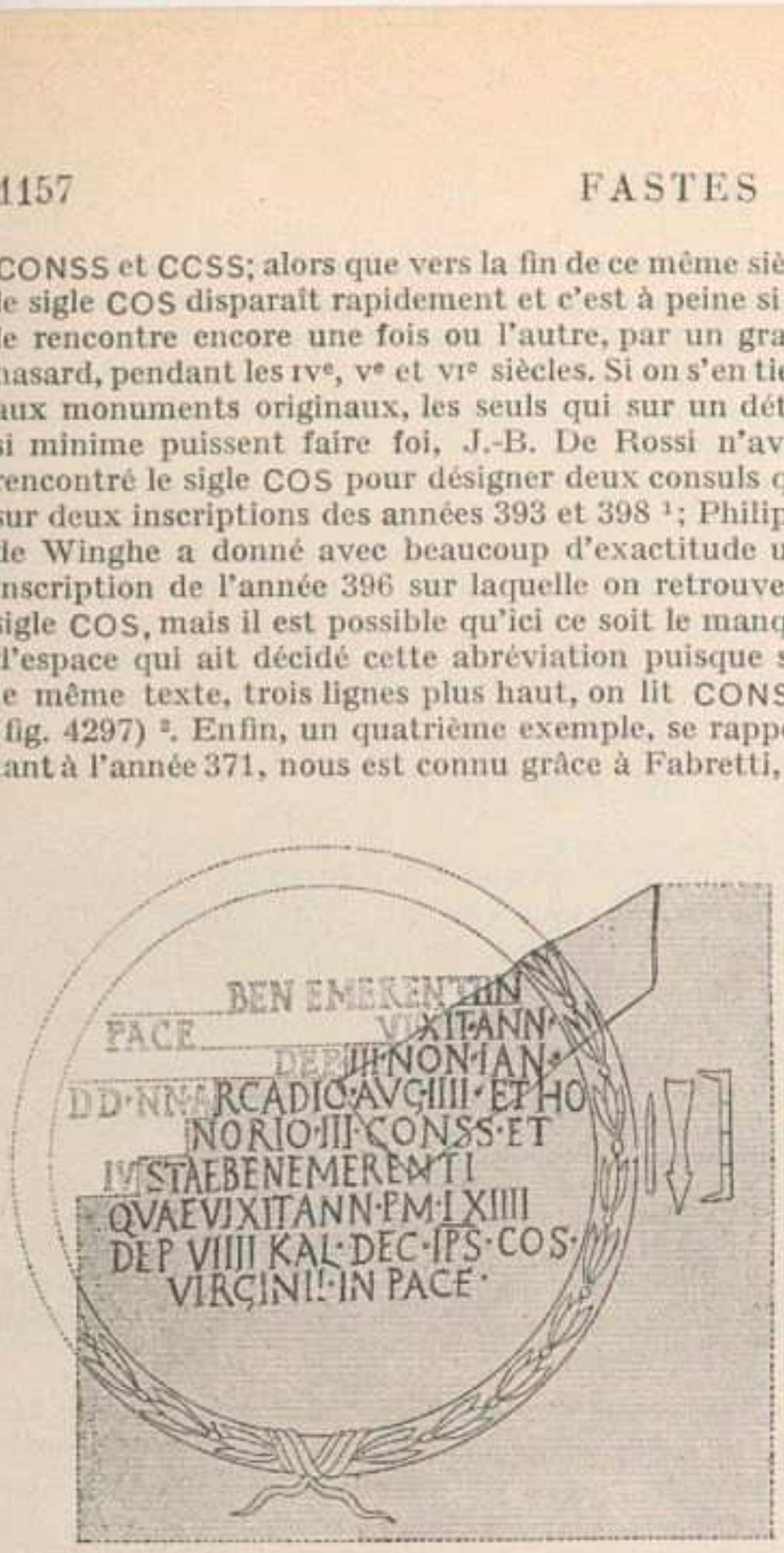
Mais ce sont là des exceptions et quiconque a utilisé, même en passant, les inscriptions chrétiennes a presque uniquement rencontré ces sigles : COS, COSS, CONS ET CONSS. Toutefois les anciens épigraphistes ont eu le tort de considérer ces sigles comme des variantes sans signification spéciale, tandis que les lapicides se sont exactement astreints à employer tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant des règles certaines qu'il est nécessaire d'indiquer.

Avant le milieu du IIIe siècle, on n'a guère fait usage d'autres sigles que COS ET COSS. Fabretti et Marini [12] soutiennent n'avoir jamais rencontré le sigle COSS avant le règne de Gallien et Volusien, c'est-à-dire avant le milieu du IIIe siècle, Marini en a publié — négligemment il est vrai — antérieurs à cette date, portant le sigle COSS qu'il entreprend de corriger en COS. On pourrait lui objecter sans doute trois inscriptions chrétiennes des années 107, 111 et 235 [13] sur lesquelles on lit le sigle COSS, mais ces inscriptions ne nous sont connues que par des copies de Boldetti qui ne s'embarrassait pas de ces détails et écrivait ce qu'il voulait ou croyait voir plutôt que ce qu'il avait sous les yeux.

Vers le milieu du IIIe siècle on commença à faire suivre les noms des consuls du sigle CONS et peu après

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 22, n. 15. — [2] *Fragmenta juris antejustinianei*, dans *Scriptor. veter. nova coll.*, t. I, p. 60. — [3] *Bull. del l'Instit. di corrisp. archeol.*, 1834, p. 71. — [4] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 77, n. 131. — [5] Marini, *Iscrizioni antiche della ville e de palazzi Albani*, 1785, p. 49. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 115, n. 234. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 30, n. 29. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 9, n. 5. — [9] *Ibid.*, t. I, n. 61, 69, 71, 78, 82, 110, 124, 126, 133, 160, 204, 208, 210, 212, 228, 303, 311, 315, 367, 379, 384, 385, 391, 434, 452. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 50, n. 68. — [11] *Journal de Trévoux*, 1731, p. 1612; Maffei, *Galliæ antiquitates*, p. 91; Muratori, *Thesaur.*, p. 375, n. 2; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 196; de Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, p. 542; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 138, n. 62; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 39. — [12] Fabretti, *op. cit.*, p. 540, 510; Marini, *Arvali*, p. 621; cf. Pellicia, *De Christ. eccl. polit.*, t. III, p. 300 sq. — [13] De Rossi *op. cit.*, t. I, n. 2, 3, 7.

CONSS et CCSS; alors que vers la fin de ce même siècle le sigle COS disparaît rapidement et c'est à peine si on le rencontre encore une fois ou l'autre, par un grand hasard, pendant les IVe, Ve et VIe siècles. Si on s'en tient aux monuments originaux, les seuls qui sur un détail si minime puissent faire foi, J.-B. De Rossi n'avait rencontré le sigle COS pour désigner deux consuls que sur deux inscriptions des années 393 et 398 [1]; Philippe de Winghe a donné avec beaucoup d'exactitude une inscription de l'année 396 sur laquelle on retrouve le sigle COS, mais il est possible qu'ici ce soit le manque d'espace qui ait décidé cette abréviation puisque sur le même texte, trois lignes plus haut, on lit CONSS. (fig. 4297) [2]. Enfin, un quatrième exemple, se rapportant à l'année 371, nous est connu grâce à Fabretti, ce



4297. — Inscription provenant de Sainte-Agnès.
D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 188, n. 433.

qui n'empêchait pas J.-B. De Rossi d'écrire : *valde cuperem lapidem meis oculis inspicere* [3] :

GRATIANO ET PROBO COS ·
TERT·NON FEB·EGO CONS
TANTIVS COMPARI MEAE
A ☧ GRIGE QVE VIXIT
ANN · LX · ET MECVM ·
FECIT ANN · XL · M · ·
VIII · D VIII ·
XIIII

On ne peut omettre, mais c'est pour l'écarter, une inscription suspecte de l'année 395, au musée Olivieri à Pesaro [4].

L'emploi du sigle COS pour désigner un seul consul est rare au IVe siècle et parmi ces quelques exemples tous ne sont pas assurés [5]; au Ve siècle, c'est à peine si on peut citer un unique exemple [6], en 471 et ici, comme sur une inscription de l'an 400 [7] le sigle COS surmonté d'un trait abréviatif a, non pas la signification de *consule*, mais de *consulatu* :

hic requiescit p]AVLA $\overline{\text{CF}}$ DEP
. . . . *et? sac*]RAVIRGO MACEDO
mia? . . . . . *c*]OS PROVIANI

Dans les provinces, on ne connaît peut-être pas un seul exemple de l'emploi du sigle COS après le IIIe siècle. Celles qu'on peut citer sont, ou bien fausses [8], ou bien conservées par des copies sans autorité [9] ou dont les auteurs, se trouvant en présence d'un texte, écrivaient indifféremment COS ou COSS dans la persuasion que ces sigles ne différaient en rien l'un de l'autre. C'est ainsi que le sigle COS se trouve parsemé à foison dans les copies faites par Berardencus, par Agnellus et par Capacius.

En ce qui concerne COSS, CONS, CONSS, dont on commença à user couramment vers le milieu du IIIe siècle,



4298. — Inscription des jardins Campana.
D'après De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, p. 14, n. 9.

ces sigles se montrent dès lors dans les inscriptions chrétiennes. Le sigle COSS eut d'abord la faveur et fut parfois employé même avec le nom d'un seul consul comme sur cette inscription de l'an 310... MAXENT... III COSS [10]; mais vers le IVe siècle, on y renonce à peu près et, au Ve siècle on ne rencontre plus que cette inscription de l'année 431 [11] :

DEPOSITA IN PACE
HELPIS XIIII KAL · IVNIAS ·
BASSO ET ANTHIOCO COSS
QVE VIXIT DEO ANNIS
5 XIIII

Il en a été de même, du reste, pour les inscriptions non romaines; aucune n'a donné le sigle COSS après l'année 423.

Une inscription de Lodi, transférée depuis à Milan, et de cette année 423, donne le sigle en question avec les deux lettres SS, barrées par le milieu; et dans le même fragment on lit plus bas : CONSS. [12]. On a commencé à introduire la lettre N, ensuite on a doublé l'S mais seulement vers la fin du IIIe siècle. Pour ce deuxième cas, il suffit de renvoyer à l'inscription de l'année 298, pour le premier cas, en voici une de l'année 249, dans laquelle nous trouvons la formule : *in pace ?* [13] DORMIT à la suite du sigle CONS.

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 181, n. 413; p. 202, n. 465. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 188, n. 433; inscription que Ph. de Winghe a vue et dessinée entière *(nella galleria di S. Agnese)* et qui, diminuée d'un cinquième environ, fut mise dans le pavement de l'église où l'indique Sirmond *(ad S. Agnetis in gradibus)* et où l'a retrouvée J.-B. De Rossi. — [3] Fabretti, *Inscr. antiquar. explic.*, p. 272, n. XI; Giorgi, *Ad Baronium*, ad ann. 371, t. V, p. 321; Relandus, *Fasti*, p. 441; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 111, n. 221. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 188, n. 432. — [5] *Ibid.*, t. I, n. 143, 322, 325, 479, 484, 489, 491. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 836. — [7] *Ibid.*, t. I, n. 491. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 307, 433; Mommsen, *Inscr. regni Neapolitani*, n. 784*. — [9] Gazzera, *Iscr. crist. del Piemonte*, p. 9, 12, 13, 15, 19, 28; Muratori, *Thesaur.*, p. 398, n. 4; p. 246, n. 2; Mommsen, *Inscr. regni Neapolitani*, n. 7232, 3485, 3898; Marini, *Inscr. christ*, ms., p. 751, n. 4. — [10] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 36, n. 31. — [11] Fabretti, *op. cit.*, p. 736, n. 468; Doni, *op. cit.*, cl. XX, n. 81; Donati, *op. cit.*, p. 193, n. 4; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 289, n. 667. — [12] Osann, *Sylloge inscriptionum antiquar. gr. et lat.*, 1834, p. 557, n. XXVIII. — [13] Borghesi, *Atti dell' Acad. pont. di arch.*, t. X, p. 150; De Rossi *op. cit.*, t. I, p. 15, n. 9.

Enfin les sigles CC. SS. et CS. qui apparaissent sous le règne de Dioclétien [1] et font bon service pendant tout le IVe siècle, [2] sont très rares au Ve et disparaissent à peu près complètement au VIe. Mais comme ces derniers sigles n'ont eu qu'une vogue restreinte et passagère, les épigraphistes leur ont accordé peu d'attention et lorsqu'ils les ont rencontrés ne se sont pas fait faute d'écrire à la place un sigle plus usité tel que COS ou COSS.

Avant le IVe siècle, on ne fit pas d'autres additions au nom du ou des consuls que le chiffre des consulats et les sigles abréviatifs dont il vient d'être question. Mais cette règle ne regarda que les particuliers, il en allait autrement avec les empereurs. En tout temps, l'usage fut adopté d'accoler à leur nom les titres d'Auguste et de César, en redoublant la lettre finale (voir ABRÉVIATIONS), lorsqu'on voulait marquer le pluriel, de cette façon : AVGG, CAESS. Au début de l'empire et pendant les premiers temps, il est rare de rencontrer AV·GG, mais seulement AVG, à la suite du nom de chaque Auguste. Une inscription de l'année 279, sur laquelle se voit un métier à tissage nous donne à deux reprises la mention IMP, précédant le nom du consul-empereur : . . *imp. Probo III et...*; . . *imp. Claudio Aug. et* . . [3] Désormais, on ne rencontre plus rien de semblable. Il est vrai qu'à la fin du VIe siècle, on retrouve ce sigle IMP, mais ayant plutôt la signification de *imperante* ou *imperio* que celle de *imperatore* [4].

Beaucoup plus usitée est l'appellation *domini nostri* et *dominorum nostrorum* pour les Augustes et les Césars. Elle a provoqué l'attention des grands maîtres : Oderici, Mariri, Eckhel et J. Labus [5]. Le sigle DD. NN. (*dominis nostris*) commence à être rencontré dès le début du IIIe siècle [6] et reste en usage pendant tout le Ve siècle. Les sigles $\overline{\text{DOM}}$. $\overline{\text{N}}$ et surtout DOMNO appartiennent à une époque plus récente encore [7]. Les empereurs ne furent pas seuls à s'attribuer ce titre, les consuls de rang privé s'en parèrent eux aussi ; soit que les lapicides le leur aient attribué par ignorance ou par flatterie ont pensé les uns, soit que ce titre ait été de style ont supposé les autres, en quoi ils semblent s'être trompés. Il est très exact que, dans la vie privée, les simples citoyens employaient entre eux la qualification de *dominus* comme formule banale de salutation et, cela dès le Ier siècle, comme en témoigne Sénèque [8]. On voit dans les actes de sainte Perpétue, le père de la martyre lui donner ce titre de *domina : hac dicebat pater pro sua pietate basians mihi manus; et se ad pedes meos jactans non filiam sed dominam me vocabat*, mais le récit même de la sainte prouve que cette appellation était extraordinaire et due à la gravité de la circonstance ; on y viendra plus tard et *dominus*, *domina* entreront dans le langage habituel, même à l'égard de jeunes enfants [9]. Néanmoins dans les inscriptions honorifiques et les monuments publics sur lesquels on n'emploie que des formules officielles, on ne rencontre pas un seul consul gratifié du titre de *dominus noster*. Les épitaphes confirment cette constatation et prouvent que l'usage légitime de cette formule était réservé aux adultes et aux enfants de la famille impériale. Nous en trouvons la preuve dans une série d'inscriptions à laquelle on pourrait, sans doute, ajouter quelques exemples, mais qui, telle qu'elle est donnée ici, suffit à montrer que les sigles D·N. sont réservés aux princes impériaux. En 363, 371, 375, 377, 385, 388, 390, 392, 398, 403, 406, 417, 438, 450, 476 etc., etc., on lit sur les fastes consulaires les noms accolés d'un Auguste ou d'un fils d'Auguste d'un particulier, toujours sans exception l'appellation de *dominus noster est* réservée au prince et refusée à son collègue, par exemple [10] :

THEODORA REQVEVIT
IN PACE DIE PRIDIE NON ſ
SEPTEMBRIS ſ D ſ N ſ
IVLIANO AVG IIII ET
SALVSTIO CONS

Il faut donc attribuer à l'ignorance croissante des lapicides l'emploi qu'ils ont pu faire pour de simples particuliers d'un titre auquel ceux-ci n'avaient aucun droit et qu'aucune tolérance ne leur accordait. Cette même ignorance explique comment sur quelques inscriptions les Augustes et leurs fils sont gratifiés du titre de *virorum clarissimorum* [11] ; ainsi en 386, cette inscription du cimetière Prétextat peinte au minium sur un loculus trouvé en 1850 [12] :

DD NN ⊄ BENEMERENTI · NI[illegible]
FL·HONO⊄ IN PACE·QVI·BIXITA[illegible]
RIO·N·P·ET PLVS·MINVS·XX·DEPOSI[illegible]
EVBODIO NONAS·MAIAS·DD·NN·FL·HO[illegible]
VVCCCONS

Tous les fastes de cette année nomment Flavius Honorius, *nobilissimus puer*, et Evodius. Cette extension indue du titre de *vir clarissimus* aux personnages impériaux se rencontre neuf fois entre les années 377 et 398, puis on en trouve deux nouveaux exemples en 441 et 471 [13] et plus aucun désormais. Hors de Rome, cette appellation est des plus rares, en tant qu'appliquée aux empereurs. On la rencontre sur une inscription de l'année 385 conservée à Ripatransona [14] :

MIRE PIETATIS SAPIENTIA HVIVS ET INNO
CENTIHE TOTIVS CONSVLARIS SICILI
EVICARIVS AFRICE CONIVGI DVLCISSIMO
CASTORIO QVI VIXIT ANN·XXXV·M·VIII·D·XV·
RECESSIT · III · IDVS · DEC DEPOSITVS IDIBVS
DEC · DD · NN · ARCADIO ET BAVTONI CONSS ·

Il faut donc, de préférence, attribuer à des consuls issus de la lignée impériale les inscriptions sur lesquelles on lit DD·NN. ou D N. Mais sans exclure absolument la possibilité de voir ce sigle appliqué à un prince et à un particulier son collègue, comme nous venons de le voir pour Arcadius et Bauto. Ainsi sur ce fragment [15] :

DD NN ARCADIO · · · ·
LOCVS ADOES · · · · · ·
ABASTA · · · · · · · ·

peut-être attribué en 385, 392 et 406, années où Arcadius eut pour collègue un particulier.

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 29, n. 28, en 302. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 52, n. 75, en 344 ; p. 69, n. 111, en 351 ; p. 232, n. 543 en 400 ou 405. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 21, n. 14. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 1118, 1119, 1121, 1122, 1124. — [5] Oderici, *De nummo Orcitigiris*, p. 73 ; Marini, *Arvali*, p. 508 ; Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, t. VIII, p. 445 ; J. Labus, *Museo Bresciano illustrato*, in-4°, Brescia, 1838, p. 96 ; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 280 — [6] Orelli, *op. cit.*, n. 942 ; Renier, *Inscr. rom. de l'Algérie*, n. 4288. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 1122, 1123. — [8] Cancellieri, *Lettera sopra l'origine delle parole Dominus e Domnus e del titolo di Don*, in-8°, Roma, 1808. — [9] Boldetti, *Osservazioni*, p. 383, 386, 418 ; Fabretti, *op. cit.*, cl. VIII, n. 167, 168, 169. — [10] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 158, 159, 161, 225, 226, 252, 264, 268, 269, 357, 370, 383, 384, 399, 400, 402, 403, 460, 473, 518, 522, 554, 559, 566, 605, 699, 700, 717, 748, 750, 751, 863. — [11] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 359, 364, 403, 465, 863 ; Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 12, 151, 153, 160. — [12] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 158, n. 359. — [13] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 706, 832. — [14] Giorgi, *Ad Baronium*, ann. 385, t. V, p. 383 ; Muratori, *Thesaur.*, p. 2101, n. 2 ; Paciaudi, *Delle antichita di Ripatransona*, in-8°, Ripatransona, 1845, p. 65 ; Viciosie, *Ripatransona sorta da un castello Etrusco n. X* ; Tanursi, *De rebus Ripanis*, p. 147 ; Ph. Bruti, *Quinta memoria sul seminario Ripano*, Ripatransona, 1847 ; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 157. — [15] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 219, n. 516, p. 577.

Il ne reste qu'à ajouter quelques mots au sujet du titre *nobilissimus* qu'on rencontre depuis le règne de Commode et de Septime-Sévère sur les monuments publics [1]. Les Césars ne sont pas seuls à se parer de ce titre et les Augustes l'adoptent pour eux-mêmes, bien que rarement; mais il n'en est pas question sur les monuments chrétiens avant le IVe siècle. A cette époque, les fils et cognats des Augustes reçoivent le titre de *nobilissimus* avant celui de César, cette distinction entre *cæsares* et *nobilissimi* remonte donc non pas aux Copronymes comme Eckhel l'a avancé [2], mais à Constantin le Grand [3], et beaucoup portèrent le deuxième titre qui n'eurent jamais le premier. Le sigle N·P. qui se développe : *nobilissimus puer* ne s'en applique pas moins fréquemment à des princes impériaux, comme sur cette épitaphe cémétériale du cimetière de Cyriaque, sur la voie Tiburtine [4] :

HIC POSITA EST PVELLA
BENIGNA QVAE VIX· ANN · XVI ·
Ð · X · DEP · VIII · KAL · AVG ·
VALENTINIANO · N · P · ET VICTORE

On rencontre, mais exceptionnellement, en 425, une seule fois l'expression *puer florentissimus* [5] :

HIC REQVIESCIT VITA
LESSEMA QVI VIXIT AN
PL · M · IIII · ET BENENAT*us (?)*
QVI VIXIT AN · PL · M · IIII
D PRIDE IDVS AVGVSTAS
DIE MERCVRIS DD NN
TEVDOSIO AVG · XI · ET VALENTA
NO PVERO FLORENTISSIM
O CAESARE

Toutefois cette épithète *florentissimus* fut employée depuis afin de distinguer les princes depuis que *nobilissimus* s'était galvaudé jusqu'aux particuliers; ils employaient également *beatissimus*.

Tout ceci concernait les vivants. Pour les empereurs défunts, le titre de *divus* disait leur gloire divine, mais ce titre devait faire l'objet d'une délibération et d'un décret du Sénat. A partir de Maxence, il n'en fut plus ainsi; l'Auguste défunt entrait automatiquement dans l'état de divinité, c'était la récompense due à ses mérites et ses services. Il n'en avait pas toujours été ainsi; le Sénat, il est vrai, s'était complu dans son droit pour faire faire, s'il est permis de dire, « antichambre » aux *divi* en instance d'éternité. Une inscription d'Algérie nous montre le consul Volusianus attendant sa reconnaissance officielle et, juqu'à ce moment, réduit à se déclarer « mort » : *Volusiano II mortuo et Maximo consulibus* [6].

Avec l'époque de Maxence s'ouvre une période nouvelle dans l'histoire des fastes consulaires.

2° *Depuis 307 jusqu'à 399.* — L'année 305 vit, pour l'empire, un événement mémorable, germe de sa destruction. L'empire fut divisé, chose sans exemple [7]. De là naquirent les rivalités entre augustes, les nominations et promulgations de consuls contrariées ou contradictoires jettent la perturbation dans les fastes où, seule, l'épigraphie apporte quelque lumière. Les inscriptions chrétiennes nous aident à reconnaître sur-le-



4299. — Inscription du cimetière de Théodose. D'après De Rossi, *Inscript. crist.*, t. I, p. 59, n. 90.

champ cette grave perturbation. En 307, pour la première fois, on rencontre la mention d'un *post consulatum*. Tillemont a supposé à tort que cette formule avait été imaginée par certains à raison du trouble issu de cette division [8]; Noris a conjecturé qu'on avait recouru à cette même formule par suite du retard apporté à la nomination des consuls, qui n'étaient pas désignés lorsque commença l'année [9]. Il n'en est rien. Les consuls étaient désignés à Rome dès le mois de décembre et la raison véritable tient aux dissensions survenues vers cette fin de l'année entre Maximien Hercule et Maxence. Ces brouilles entre père et fils étaient de nature à donner à réfléchir aux Romains, peu enclins à se compromettre pour l'un ou pour l'autre, vu l'ignorance où ils étaient de ce qui pouvait suivre. Pour l'heure, Maxence était le maître à Rome et cela suffisait, on passa Maximien sous silence. Un édit impérial le leur prescrivait et imposait officiellement la formule *post consulatum* qui devint de style, au moins pour cette année. La date de cet édit n'est pas connue, mais dès le mois d'avril on rencontre l'emploi de la formule en question dans le catalogue des préfets urbains. De même qu'on lit dans les fastes d'Idace : *Novies et Constantino, His. conss. quod est* POST SEXTUM CONSULATUM, *occisus Severus Romæ;* dans le catalogue philocalien des préfets à cette même année 307 : *Maximiano VII et Maximino. Ex mense aprili factum est* POST SEXTUM CONSULATUM *quod est novies et Constantino.* Conformément à cette indication, nous avons déjà montré sur une pierre de l'an 307 cette mention officielle : *post* VI avec le mot *consulatum* omis (fig. 182). Comme cette inscription est datée du ... *id decembris* nous

[1] Orelli, *op. cit.*, n. 942; Eckhel, *Doctr. numm. veter.*, t. VII, p. 242; t. VIII, p. 370. — [2] *Ibid.*, t. VIII, p. 370. — [3] Zozime, *Hist.*, l. III, c. XXXIX, édit. Bekker, p. 105. — [4] Boldetti, *Osservazioni*, p. 82; Giorgi, *ad Baronium*, ann. 369, t. V, p. 256; Muratori, *Thesaur.*, p. 384, n. 5; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 198, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 108, n. 210, en 369; cf. n. 211, 359, 360. — [5] Muratori, *Thes.*, p. 402, n. 7; G. Marini, dans *Giornale Pisano*, t. VI, p. 18, Sanclemente, *De vulg. æræ emend.*, p. 135; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 201; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 279, n. 645. — [6] L. Rénier, *Inscript. de l'Algérie*, n. 4095. — [7] Valois, *ad Eusebii Hist. eccles.*, l. VIII, c. XIII. — [8] Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 98; Muratori, *Annali* ad ann. 307. — [9] Noris, *Epistola consularis altera*, in-4°, Veronæ, p. 464.

voyons ainsi que la formule imposée dès le mois d'avril fut maintenue pendant tout le reste de l'année. Ce qui ne laisse pas d'être digne d'attention c'est que la formule *post consulatum* a fait son apparition en province avant d'être employée à Rome. Nous possédons un document de Cirta (Constantine) daté de la veille des ides de février de l'an 305, sur lequel est mentionné le post consulat de Dioclétien pour la neuvième et de Maximien pour la huitième fois; ce sont les actes du concile tenu à Cirta par les catholiques contre les donatistes [1] et ces derniers, si ergoteurs qu'ils fussent, ne soulevèrent à ce sujet aucune contestation. C'est que, dès avant le règne de Maxence, il n'était pas sans exemple en Afrique que des retards empêchassent d'y recevoir à temps les noms des nouveaux consuls, on y avait pourvu avec cette formule commode du *post consulatum*.

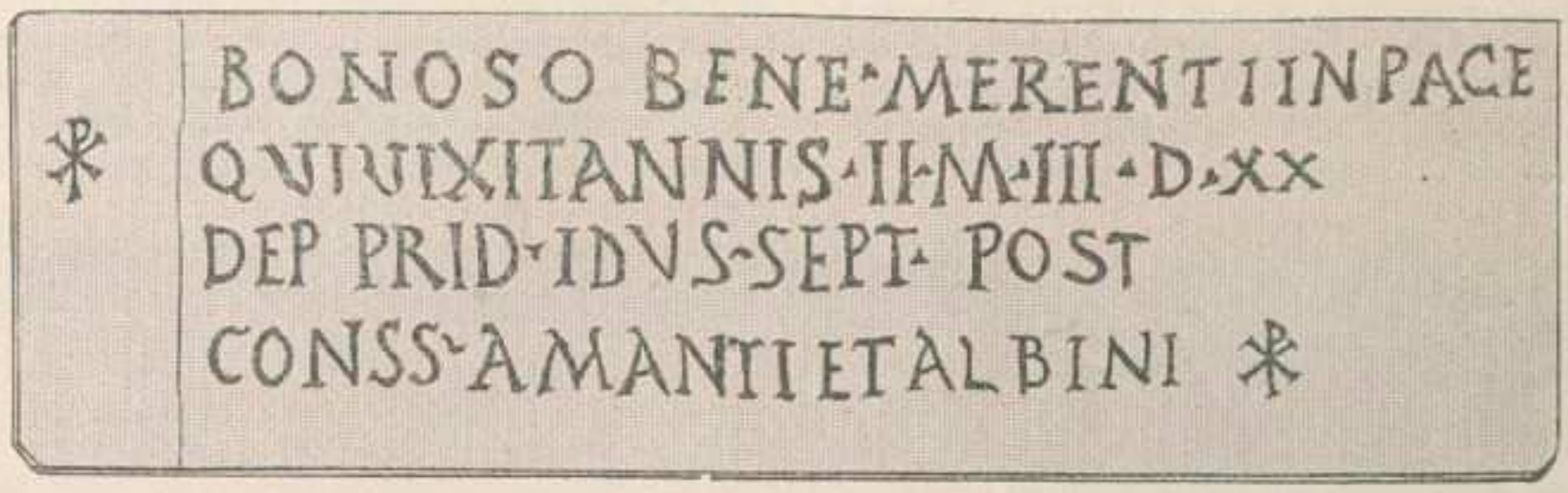
Après la disparition de Maxence, Constantin et ses fils, jusqu'à Théodose, rétablirent, nominalement à tout le moins, l'unité de l'Empire et les fastes consulaires reprirent pour un temps leur régularité que ne troubla même pas la rivalité de Constantin et de Licinius. Il est vrai toutefois qu'en 346, nous trouvons ces inscriptions (fig. 4299) [2].

1° *...(dep)..idus Junias, qui visit annos VII (me)n V dies octo (post cons. A) manti et Albini*

au cimetière de Théodora à Rignano (les mots *annos VII* ont été lus en 1745 après *qui visit*) (fig. 4300).

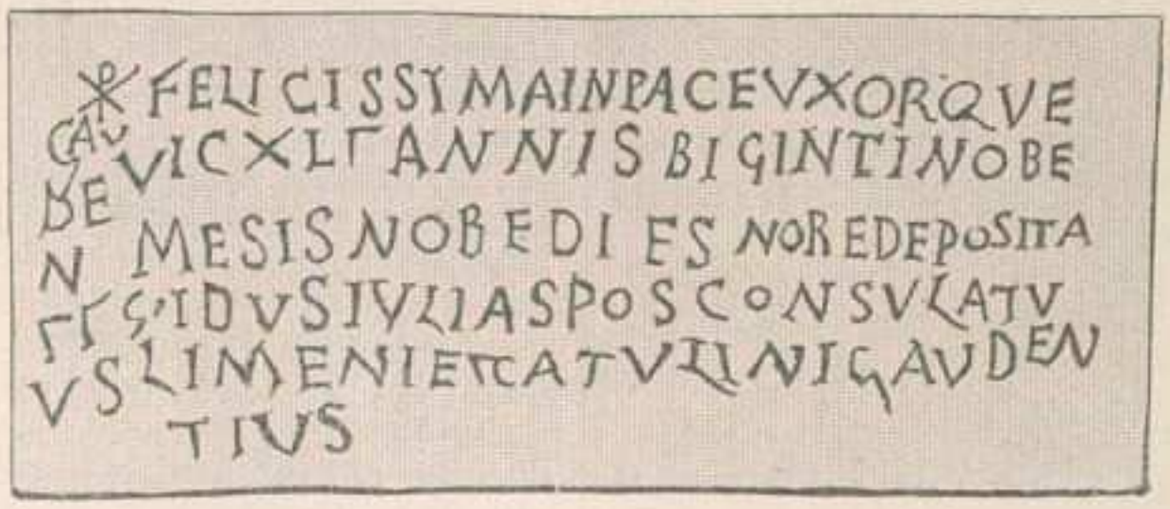
2° ☧ *Bonoso bene. merenti in pace qui vixit annis. II. m. III.d.XX dep prid. idus. sept. post conss Amanti et Albini* ☧

Épitaphe cémétériale conservée à Velletri.



4300. — Inscription de Velletri. D'après De Rossi, *Inscript. crist.*, t. I, p. 60, n. 92.

Mais ce ne sont pas seulement les inscriptions chrétiennes qui emploient cette année la formule insolite qu'on vient de lire, les tables philocaliennes des fastes consulaires, la table pascale et le catalogue des préfets, enfin des inscriptions recueillies par Gruter et par Muratori [3], font usage de la même supputation. L'explication de cette anomalie tient à ce que cette année-là la promulgation du consulat des empereurs fut faite tardivement pour des raisons que Baronius a cherché, sans beaucoup de succès, de tirer au clair. Tandis qu'en Orient et en Égpyte, nous savons que le consulat de Constance IV et Constant III fut connu en temps opportun ainsi qu'en témoignent la chronique pascale [4], et la lettre festale XVIII[e] de saint Athanase, en Occident, l'ignorance persista une partie de l'année. Au mois de mai, *quarto idus maias*, le concile de Cologne [5], aux mois de juin et de septembre les deux inscriptions de Rignano et de Velletri nous montrent qu'on en avait pris son parti. A supposer que les noms des consuls soient arrivés, on les a passés sous silence et on s'en est tenu cette année à la formule *post consulatum*.



4301. — Inscription du cimetière des Saints-Côme et Damien. D'après De Rossi, *Inscript. crist.* t. I, p. 67, n. 108.

En 350, après la mort de Constant, l'Occident devint la proie de Népotien, de Vétranion et de Magnence: c'était à ne plus s'y reconnaître, mais on tenait maintenant le remède tout prêt, vite on recourut à un *post consulatum*. Voici une inscription cémétériale, qui a émigré à Anagni, et sur laquelle on lit (fig. 4301) [6]:

☧ *Felicissima in pace uxorque*
Gau vicxit annis biginti nobe
de mesis nobe dies nobe deposita
n VI *idus julias post consulatu*
ti Limeni et Catulini Gauden
us tius

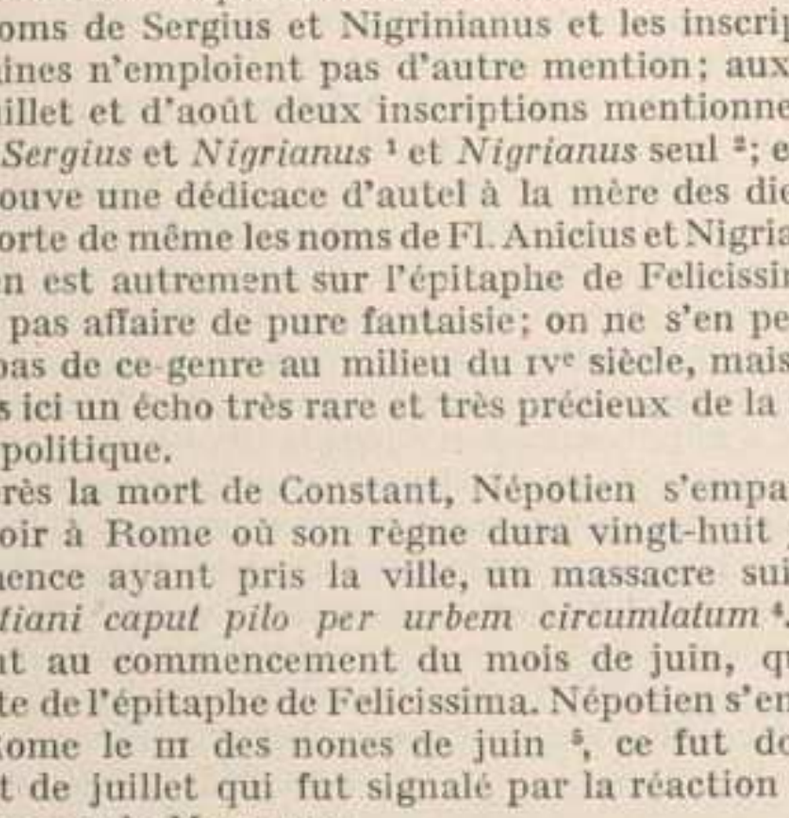
Tous les fastes consulaires et le catalogue des préfets

[1] S. Augustin, *Brev. collat. Carthag.*, *III*, cap. XVII, dans Coleti, *Concilia*, t. III, col. 367. — [2] La première dans De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 59, n. 90; la deuxième dans Amaduzzi, *Anecd. litt.*, t. IV, p. 541, n. 57; Cardinale, *Iscrizione antiche Velliterne illustrate*, Roma, 1823, p. 187, n. 122; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1861, in-fol., t. I, p. 60, n. 92. — [3] Gruter, *op. cit.* p. 476, n. 7; Muratori, *op. cit.*, p. 379, n. 1. — [4] *Chronicon paschale*, édit. Dindorf. t. I, p. 535. — [5] Coleti, *Concilia*, t. II, col. 643. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 67, n. 108.

urbains de cette année, qui ne mentionnent jamais d'autres consuls que ceux reconnus à Rome, consignent les noms de Sergius et Nigrinianus et les inscriptions romaines n'emploient pas d'autre mention; aux mois de juillet et d'août deux inscriptions mentionnent en effet *Sergius* et *Nigrianus* [1] et *Nigrianus* seul [2]; en mai on trouve une dédicace d'autel à la mère des dieux et qui porte de même les noms de Fl. Anicius et Nigrianus [3]. S'il en est autrement sur l'épitaphe de Felicissima ce n'est pas affaire de pure fantaisie; on ne s'en permettait pas de ce genre au milieu du IVe siècle, mais nous avons ici un écho très rare et très précieux de la situation politique.

Après la mort de Constant, Népotien s'empara du pouvoir à Rome où son règne dura vingt-huit jours. Magnence ayant pris la ville, un massacre suivit *et Nepotiani caput pilo per urbem circumlatum* [4]. Ceci advint au commencement du mois de juin, qui est la date de l'épitaphe de Felicissima. Népotien s'empara de Rome le III des nones de juin [5], ce fut donc le début de juillet qui fut signalé par la réaction et les massacres de Magnence.

On avait peur, on ne voulait à aucun prix se compromettre en écrivant le nom d'un consul qui pouvait attirer des malheurs — et ceci ouvre un jour curieux sur la sécurité des temps et sur l'importance d'une simple épitaphe *cémétériale;* aussi, Gaudentius, homme prudent, imagina une ruse habile, il inventa un post-consulat. Quand le calme fut revenu, comme on ne pouvait douter du bon droit de Sergius et de Nigrinius, leurs noms reparurent comme nous le voyons sur les épitaphes des mois d'août et de septembre [6].



4302. — Inscription du musée de Bologne.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 81, fig. 143.

De ce règne si rapide et si tragique de Népotien, il nous reste un autre monument : une monnaie d'or comservée au musée du Vatican. La légende en a été mal lue et il faut la rétablir ainsi :

D·N·IVL·NEPOTIANVS P·F·AVG

au revers on lit ces mots :

VRBS·ROMA·R P

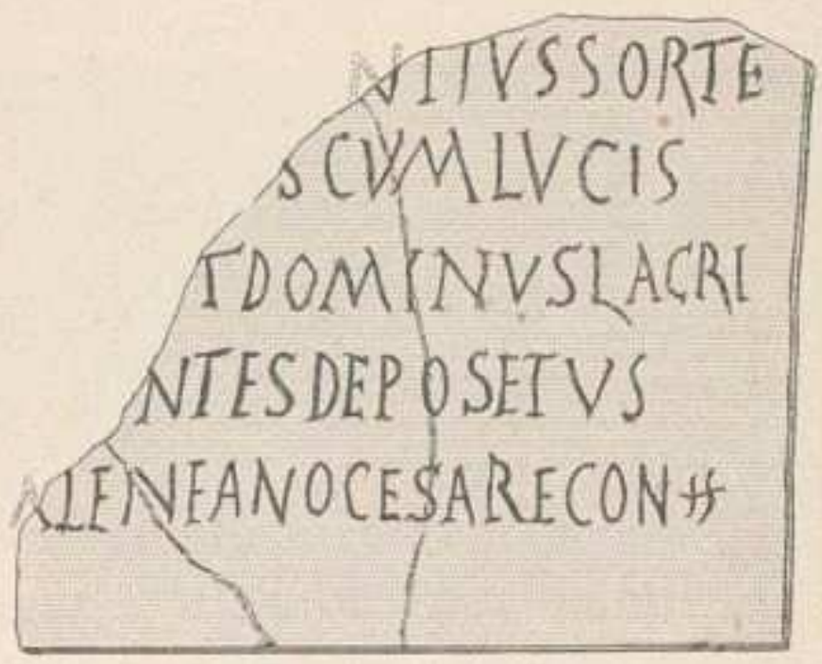
Dix ans plus tard, en 360, nouveau trouble dans les fastes consulaires. Julien César avait été proclamé Auguste par l'armée des Gaules et Constance repoussait cette proclamation; les inscriptions chrétiennes ont conservé le souvenir de ce conflit (fig. 4302). Sur une épitaphe cémétériale aujourd'hui conservée au musée de Bologne, on lit [7] :

Parentes. Dionysio. filio. dul
cissimo. vix. an. V. m. VII, d. VIIII. dp
XVI. kal. sept. Constantio X. cos. in p.

A ☧ ω

Dulcissime. filie. Erotianeti. vix.
ann. V. m. VII. d. XI. dep. XIIII. kal. sep.
Constantio. X. cos. in pac.

Muratori a très bien vu que l'omission du nom de Julien devait s'expliquer par sa révolte. Au mois d'août 360, quand moururent ses deux enfants à quelques jours d'intervalle, la situation politiqueétait obscure et il sembla plus prudent de passer sous silence le nom du César révolté, contre qui on savait la colère et les dispositions belliqueuses de l'auguste Constance. Le cas était difficile à résoudre. Si on qualifiait Julien du titre de césar, on allait contre sa proclamation et il pourrait en tirer vengeance. On prit le parti de le passer sous silence, l'exiguité de la pierre semblait justifier cette simplification. Voici à quelques années de distance, un nouvel exemple de la susceptibilité du pouvoir et des précautions auxquelles il fallait recourir; si on agissait de la sorte, c'est qu'une épitaphe pouvait être dénoncée comme une profession de foi politique. Qu'on en rapproche cette inscription campanienne déjà rappelée, qui date du mois d'octobre de la même année et sur laquelle on a esquivé toute formule compromettante par cette mention subtile [8] :



4303. — Inscription du musée du Vatican.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 121, n. 254.

DD NN·X ET III COS

dominis nostris decimum et tertium consulibus; il était impossible, cette fois, d'y rien trouver à reprendre, et voici une inscription de Syracuse sur laquelle on s'est, de même, tenu en garde [9] :

ΠΡΟ Ē ΚΑΛ ΔΕΚΕΜΒ ΥΠΑΤΙΑ
ΤΩΝ K̄V ΤΟΪ̄ ΚΑΙ ΤΟΓ̄

Celle-ci est du mois de décembre, comme cette autre, de la même époque, gravée sur une pierre qui peut être de provenance cémétériale et qui s'en tient à la titulature officielle de l'année [10] :

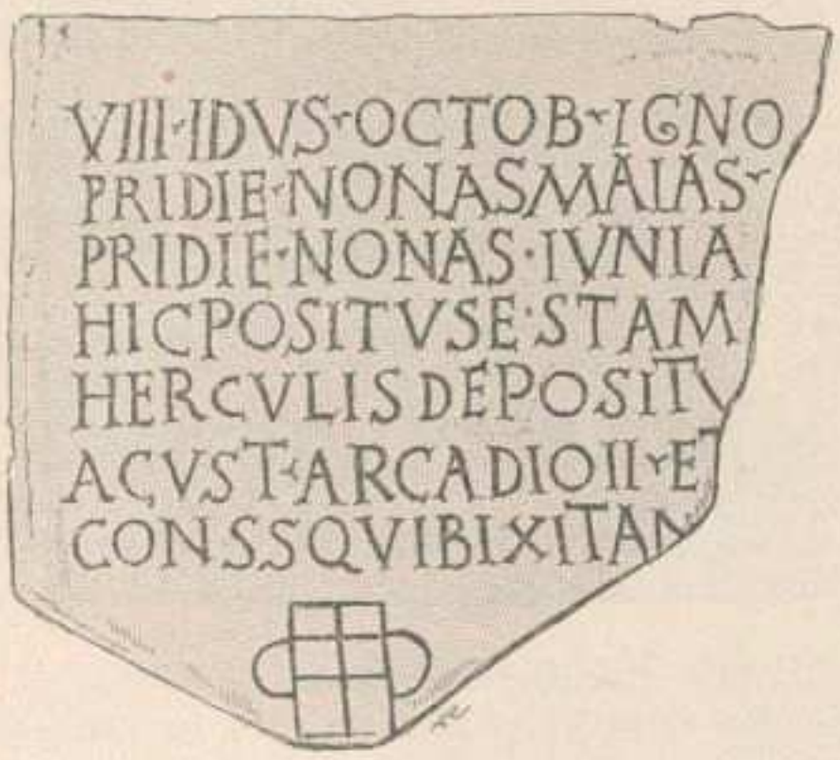
PELEGRINVS IN PACE CVM VXOREM SVAM SIL
VANAM QVIEXIBIT IN PACE XIIII KAL·IAN·
DN·CONST·AVG·X·ET·IVL·CAES·III CONSS·

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 68, n. 109. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 69, n. 110. — [3] Fabretti, *op. cit.*, p. 666, n. 521. — [4] *Chronicon Hieronymi*, dans Roncalli, t. I, p. 505. — [5] *Chron. paschale*, édit. Dindorf, t. I, p. 535. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 68, n. 109; p. 69, n. 110. — [7] Boldetti, *Osservazioni*, p. 86 (du cimetière d'Hélène); Muratori, *Thesaurus*, p. 382, n. 4; Giorgi, *ad Baronium*, anno 360, t. V, n. 1; Zaccaria, *Paralipomena ad Fl. Clementis tumulum*, dans *Dissertationes de rebus ad hist. eccles.*, t. I, p. 73; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 197; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 81, n. 143. — [8] Marini, *Iscr. Alb.*, p. 49; Mommsen, *Inscr. regni Neapolit.*, n. 7232. — [9] Matranga, dans Diamilla, *Mon. di numism.*, t. I, p. 55. — [10] Nicolai, *Delle basilica de S. Paulo*, in-fol., Roma, 1815 p. 141, n. 209; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 83, n. 144.

Vers la fin de l'année 375, Valentinien le jeune fut proclamé empereur en Pannonie, mais la nouvelle tarda à se répandre et aussi bien à Alexandrie qu'à Rome, on lui donna pendant les premiers mois de l'année suivante le titre de César. Un fragment d'inscription cémétériale, conservé au Vatican *(e cœmeterio Callisti via Ardeatina)* est ainsi libellé (fig. 4303) [1];

. . . . . nitus sorte
. . . . . s cum lucis
. . . . . t dominus lacri
. . . . nites deposetus
etv]aleneano cesare conss

Une fois corrigée l'erreur ...*aleneano* et rétabli le nom *Valenteneano* dont la prononciation fautive indique un lapicide d'origine étrangère, probablement gauloise, il reste la question de date. Il faut attendre l'année 425 pour trouver le consulat d'un Valentinien César; en 369, les fastes mentionnent, mais en premier lieu non pas en second lieu, un Valentinien *nobilissimus puer;* les deux autres Valentinien n'ont pris les faisceaux qu'après leur élévation à l'empire et au titre



4304. — Inscription du musée du Latran.
D'après Marucchi, *I monumenti*, pl. XLVIII, n. 38.

d'Auguste. Cependant il est à tout le moins douteux que les catacombes de l'Appia et de l'Ardeatina aient encore été en exploitation en l'an 425 et cette inscription semble par ses formules et sa paléographie appartenir plutôt au IVe qu'au Ve siècle. A défaut d'un Valentinien déjà mentionné dans les fastes consulaires nous avons Valentinien le jeune, proclamé Auguste à Aquincum de Pannonie le 10 des calendes de décembre, et qui prit aussitôt les faisceaux pour l'année 376 qui allait commencer. Cependant tout ceci s'était passé si rapidement qu'au début de l'année 376, on ne lui connaissait pas son titre nouveau d'auguste, mais seulement celui de césar, dont le gratifie la table pascale du manuscrit philocalien où on peut lire en 376 : *Valente V et Valentiniano Caesare juniore.* Dans la *Chronique Paschale*, ce même Valentinien est encore qualifié : César : Οὐάλεντος Αὐγούστου τὸ ε καὶ Οὐαλεντινιανοῦ Καίσαρος[1]. Ainsi, en 376, on connut à Rome et à Alexandrie la dignité consulaire de Valentinien le jeune avant de savoir sa dignité augustale; on n'avait pas annoncé publiquement que Gratien et Valens n'eussent pas repoussé Valentinien le jeune comme collègue et ce dernier était réputé César du moins au début de cette année 376. Toutefois une inscription publiée par Gruter nous apprend qu'on connaissait à Rome la promotion augustale de Valentinien, dès le VI des ides d'avril [2].

Valentinien le jeune ayant péri, le tyran Eugène prit sa place et ces événements entraînèrent beaucoup de troubles (voir FLAVIEN *Nicomaque*). Au début, (mai 392) Eugène se fit très modeste [3], très conciliant et se garda de rien changer aux noms des consuls de l'année courante, qui étaient Arcadius pour le deuxième fois et Rufin. Nous en avons la preuve dans cette épitaphe conservée au musée de Latran, trouvée en 1745 dans une vigne située au-dessus du cimetière de Calliste et qui a dû servir à un sarcophage ou à un arcosolium. (au bas se voit un boisseau. (voir ANNONE) [4]. (fig. 4304)
VIII. idus. octob. igno . . . . pridie. nonas maias . . . . pridie. nonas. junia (s) . . hic positus est Am . . . . Herculis depositu (s) . . . . . Agust. Arcadio II. et (Rufino) conss. qui. vixit an . . . . Il est possible qu'après quelques mois, Eugène se soit cru assez fort pour renoncer à ces ménagements : une inscription du mois d'octobre, en Campanie, à Capoue, inaugure cette formule où il n'est plus question des consuls de cette année : VIII KAL·NOBEN·D·N·EVGENIO AVG. PRIMI [5]. Vers les derniers mois de l'année 392, Eugène était maître de l'Italie et Théodose ne paraissait pas très disposé à entreprendre une lutte nouvelle contre cet intrus. L'aventure de Maxime l'avait fatigué. Aussi, conformément à l'usage qui voulait que chaque nouvel empereur prit les faisceaux dès la première année qui suivait son avènement à l'empire, Eugène s'attribua le consulat comme nous le voyons sur cette inscription de 393 [6] :

CONSTANTIAE FILIAI
CARISSIMAE QVAI
VIXIT ANNIS R·M
XL DEPOSITA IN
PACE XVIII KAL M
IAS THEODOSIO
AVG·III ET EVGENIO
AVG·CONSS·

Cependant les fastes officiels de cette année ne faisaient nulle mention d'Eugène, mais de Théodose pour la troisième fois et Abundantius, ce qui n'empêche qu'aucune inscription romaine ne porte le nom d'Abundantius; il y eut donc, au moins en Occident, des fastes corrigés, nous en avons pour témoins non seulement l'inscription qui vient d'être transcrite, mais huit et peut-être dix autres toutes rédigées avec la mention *Théodosio III et Eugenio* [7]. Après la défaite et la disparition de l'usurpateur Eugène, le calme reparut pendant les dernières années du IVe siècle, mais ce ne fut pas pour longtemps. Théodose mourait en 395, laissait l'empire, de nouveau partagé entre ses enfants, Arcadius et Honorius. Dès l'année 399 les difficultés surgissent. Eutrope, consul cette année-là pour l'Orient, ne semble pas avoir été reconnu comme tel à Rome. Pas une seule inscription romaine de cette année ne consent à le nommer; on sait d'ailleurs qu'il fut condamné pendant la durée de son consulat et son nom rayé des fastes. Il n'en avait guère joui, si la date d'une loi rendue contre lui par Arcadius est exacte, au XVI des kalendes de février [8], mais précisément cette date est contestée par Tillemont [9] et par

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 121, n. 254. — [2] *Chron. pasch.*, édit. Dindorf, t. I, p. 560. — [3] Gruter, *op. cit.*, p. 1080, n. 4. — [4] Marangoni, *Delle memorie sagre e profane dell' Anfiteatro Flavio di Roma*, in-4°, Roma, 1746, p. 79; Donati, *Ad nov. thesaur. veter. inscript.*, p. 189, n. 4; Passionei, *Iscrizioni antiche*, p. 120, n. 59; Danzetta, *Inscr. conss.*, n. CXX; Marini, *Spiegazione d'un antico epitaffio*, p. X; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 175, n. 401. — [5] De Rossi, *Iscrizione onoraria di Nicomaco Flaviano*, dans *Annali dell' Istituto di correspond. archeol.*, 1849, p. 304; Mommsen, *Inscr. regn. Neapolit.*, n. 7233. — [6] Passionei, *Iscrizioni antiche*, p. 116, n. 30; Donati, *op. cit.*, p. 189, n. 5; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 179, n. 410. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418 et peut-être aussi 469 et 470. — [8] *Code Théodosien*, l. IX, tit. XL, lex 17. — [9] Tillemont, *Histoire des empereurs; Arcade*, t. V, p. 502.

d'autres à sa suite. Comme la plus ancienne inscription datée de cette année est du III des ides d'avril et que le nom d'Eutrope est omis, on peut induire que la loi qui le rayait des fastes remonte au moins au mois de mars; toutefois il resterait à savoir si avant la chute retentissante du favori, l'Occident avait eu connaissance de son élévation au consulat. Quoiqu'il en soit, cette année 399 est marquée par une innovation digne d'attention, le consulat sera désormais séparé entre l'Occident et l'Orient de telle façon qu'un seul nom de consul servira à désigner l'année; il n'en faut pas chercher la cause ailleurs que dans le dissentiment de plus en plus profond qui séparait l'Occident de l'Orient.

Panvinio et d'autres ont trop facilement admis que cette innovation datait de la division de l'empire survenue après la mort de Constantin en 338 [1] et, à partir de cette date, ils distinguent des consuls orientaux et des occidentaux; mais ils n'en apportent aucune bonne preuve et nous ne savons rien de plus sinon qu'à partir de cette époque la nomination des consuls était réservée aux augustes [2]. Aussi ne rencontre-t-on alors ni une loi, ni un monument public ou privé portant le nom d'un seul consul; si quelques inscriptions romaines sont dans le cas de ne mentionner qu'un consul sur deux, elles appartiennent au début de l'année, lorsque par suite des retards on ne savait pas les noms des consuls ou, plus fréquemment, comme on l'a dit, elles simplifient pour les raisons de brieveté qui ont été exposées plus haut. Il n'y a donc pas eu, à partir de la mort de Constantin cette innovation d'un consul d'Orient et d'un consul d'Occident, au contraire les Augustes ont continué la nomination conjointe des deux consuls et ils ont veillé à ce qu'on fut instruit de leurs noms à Rome en temps opportun.

Exception faite, comme on l'a dit pour l'année 346, où, pour des raisons qui ne sont pas connues, l'Orient ignora au moins jusque vers les derniers mois de l'année les noms des consuls; c'est en 366, pour la première fois, non par prudence ou autrement, mais par ignorance, qu'on commença l'année sans savoir ces noms. Et en voici la preuve : sur cette inscription du mois de janvier on ignore les noms des consuls et on se rabat sur le *post consulatum* [3].

CECILI DOMINVS FELICIS POST CONS · VALEN
TINIANI ET VALENTIS VII · KAL · FEB · DEPOS ·
APOLINVS · QVI VIX · ANN · XVIIII · M · VII · Ð VI ·
QVESCET IN PACE
MATER LEOPARDES

Quelque temps se passe et les noms arrivent, aussi nous lisons sur une épitaphe cémétériale du mois d'octobre (fig. 4305) [4] :

GRATIANO ET DAGALAIFO CONSS ·

Mais il faut bien reconnaître qu'une fois que la formule commode *pots consulatum* a fait son apparition, on y recourt parfois pour des raisons qui nous échappent, car les noms des consuls sont arrivés en temps voulu et les événements politiques n'imposent pas l'omission d'un nom compromettant [5]. Il est certain que la formule *post consulatum* était admise officiellement lorsqu'un retard empêchait de connaître dès le début de l'année les nouveaux éponymes, on s'en accommodait dans les actes publics comme nous le voyons par le canon *de epistolis formatis* rendu, en 402, par le concile de Milève [6]. C'est de cette tolérance qu'ont certainement profité six inscriptions qui usent de la formule pendant une période de vingt ans; il est à remarquer qu'aucune n'est postérieure aux mois d'avril. La dernière de cette série, a été rédigée en 386 *sexto nonas martias post consulatum Arcadii et Bautonis* [7], et elle concorde avec les actes du concile au début de cette année à Rome par Sirice. Comment Pagi, à qui ce canon de Milève n'a pu rester inconnu, a-t-il pu écrire : *integrum cuilibet fuisse vel consulibus ordinariis vel post consulatum acta consignare* [8], et son opinion a été suivie par Schwarz, par Marini, par J. Labus [9]. J.-B. De Rossi a montré qu'il n'en avait pas été ainsi pendant les Ve et VIe siècles; mais il n'en est pas de même pour la fin du IVe siècle, puisque pendant cette période on rencontre des inscriptions et des actes officiels rédigés postérieurement à la notification des consuls et qui adoptent le *post consulatum*.



4305. — Inscription cémétériale de Sainte-Marie du Transtévère.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, p. 99, n. 186.

En 367, on rencontre une épitaphe datée du quatorze des calendes de mars sur laquelle les consuls Lupicin et Jovin sont passés sous silence [10] :

A ☧ ω
BENE MERENTI
VALERIAE QVAE
VIXIT ANNOS
XXXVII DEPOSITA
XIIII KALENDAS
MARTIAS POST CON
SVLATV GRATIAN
I ET DAGALAIFI



Dans le commentaire consacré à cette inscription, J.-B. De Rossi avoue que : *jam ergo ad illa devenimus tempora quibus cur* post consulatu *potius quam* consu-

[1] Panvinio, *Fastor. præf., ad lib. III*, édit. Venet., 1558, p. 405; Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, t. VIII, p. 333. — [2] De Rossi, *Le prime raccolte d'antiche iscrizioni compilate in Roma tra il finire del secolo XIV e il cominciare del XV*, dans *Giornale arcadico*, 1852, t. CXXVII, CXXVIII, et tirage à part, p. 139. — [3] Du cimetière de Calepodius, Boldetti, *op. cit.*, p. 404; Muratori, *Thesaur.*, p. 383, n. 5; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 197; De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 99, n. 185. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 99, n. 186; cf. n. 187, 188, 189. — [5] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 191, 214, 338, 355, 359. — [6] Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1336. — [7] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 359. — [8] Pagi, *Dissertatio hypathica*, part. III, c. II, n. 4. — [9] Schwarzii, *Dissertat. select.*, édit. Harles, p. 280; Marini, *Papiri diplomatici*, p. 361; J. Labus, *Intorno alcuni monumenti epigr. gent. e cristiani scoperti nella basilica di S. Simpliciano*. — [10] Gruter, *op. cit.*, p. 1162, n. 5; Torrigio, *Grotte vaticane*, p. 439; Fleetwood, *op. cit.*, p. 501; Relandi, *Fasti*, p. 422; Clinton, *Fasti*, t. I, p. 468; De Rossi, t. I, p. 101, n. 191.

latu *monumenta et acta publica notentur ratio reddi nulla potest*, car il est impossible de soutenir qu'on ignorait à Rome, à cette date, les noms de Lupicin et Jovin, alors que nous conservons une loi datée de Rome, le 6 des ides de janvier, faisant mention de ces consuls [1]; ce n'est d'ailleurs pas la seule, d'autres lois s'échelonnent, datées de même entre le mois de janvier et le mois d'août, et voici qu'au mois d'août une loi est promulguée qui les passe sous silence pour leur préférer le *post consulatum*, de cette façon : *Nemasia post consulatum Gratiani et Dagalaiphi* [2]; ensuite on revient aux deux consuls de 367 pour, le 8 des calendes de novembre dater une autre loi : *post consulatum Gratiani et Dagalaiphi* [3]. On pourrait imaginer une explication; il est invraisemblable qu'on la trouvât juste, car voici que l'année suivante, 368, ces consuls Lupicin et Jovin qu'on a paru dédaigner, remontent à la surface. Après plusieurs lois datées, comme il convient, du consulat de Valentinien II et Valens II, au lendemain même d'une loi datée de Trèves, le jour des calendes de décembre [4], on en trouve une autre rendue également à Trèves, *post consulatum Lupicini et Jovini* [5]. C'est déconcertant.

Ce dernier exemple eut dû suffire à mettre les chronologistes en défiance sur leurs explications, car comment croire que la datation des actes publics pût être abondonnée à l'arbitraire du premier scribe venu, fut-ce un scribe de la chancellerie. Ce qui pourrait, à la rigueur, être explicable sur une épitaphe privée ne l'est pas sur une loi destinée à être citée en public; de plus, il s'agit de l'année 368, où les Augustes eux-mêmes détenaient les faisceaux consulaires, et de la fin de cette année, alors que nulle part dans l'empire leur consulat n'était ignoré; et c'est alors qu'on reprenait le post-consulat de deux particuliers à la cour même d'un de ces Augustes! Il faut y regarder de plus près.

Les lois en question n'ont pas échappé à certaines erreurs. Ainsi la loi *Romæ data* le 6 des ides de janvier 367, n'a pu être donnée à Rome à cette date parce qu'aucun Auguste ne s'y trouvait; alors, il faut probablement corriger *Romæ* en *Remis*, ou bien *Romæ accepta* au lieu de *data* [6]. Mais voici qu'une inscription s'y oppose, celle que nous venons de transcrire en dernier lieu. Elle nous montre qu'au mois de février les noms des consuls Lupicin et Jovin n'étaient pas encore connus à Rome. Il faut donc remplacer *Romæ* par *Remis* ou bien laissant douteux le nom de lieu où la loi fut donnée, se contenter de lire : *VI idus januarias Lupicino et Jovino conss. accepta Romæ*. Semblable confusion entre le jour de la publication et celui de la promulgation lorsqu'il s'agit de la loi du mois de décembre 368 [7] et de la loi mise sous la date de novembre 367. Pour celle-ci, on invoque le nom de Gratien; on sait que cet empereur étant proclamé dès le mois d'août, il faut donc admettre qu'elle n'est pas de novembre 367, mais 366 et rétablir ainsi la formule : *data VIII kalendas Novembres Gratiano et Dagalaipho conss. accepta*.. (au début de l'année suivante) *post cons. Gratiani et Dagalaiphi*. Dans le code Théodosien, on lit, il est vrai, ici : *post cons. Gratiani A*, mais cette initiale a été ajoutée par les compilateurs sans que rien les y autorisât [8]. Il reste une loi donnée *Nemasia pridie nonas Augustas* [9], mais ici le cas est douteux.

Si maintenant nous revenons aux inscriptions, voici que nous trouvons aux ides d'avril 370 une mention de post consulat sur cette inscription cémétériale [10]:

A ☧ ω
PERPETVO BENEMERENTI IN PAC[*e*
ꝟ QVI VIXIT ANNOS · PLM · XXX · ME[*nses*
DERΛOSITVS IDVS APRILIS DEFVN[*ctus ne*
5 OFITVS PERIT · IN DIES · V ·
POS CONSVLATV · VICTOR[*is et*
VALENTINIANI NOBI[*lissimi pueri*

Or deux inscriptions romaines antérieures, une du mois de janvier et une du mois de mars [11] nomment les consuls de cette année : Valentinien et Valens, tous deux pour la troisième fois. L'explication se trouve dans le fait que l'inscription des ides d'avril n'a pas été gravée par une seule main; d'abord on a tracé l'épitaphe, plus tard la date et cette date se rapporte à une autre épitaphe qui n'avait rien de commun, que d'avoir été tracée sur le même marbre que celle des ides d'avril. Dans la deuxième moitié du mois d'avril 384 nous lisons cette date : *post consulatum Merobaudis et Saturnini* [12] tandis qu'à la fin des mois de mars nous lisons sur une autre inscription : *Ricomere et Clearcho consulibus* [13]. De même, en 385, le 6 des ides de mars on rencontre : *post cons. Ricomeris et Clearchi* et le 3 des calendes de mars : *Arcadio et Bautone* [14]. Ce ne sont là des différences que de peu de jours et qui s'expliquent par le fait que les épitaphes ne mentionnaient pas toujours le jour de la *depositio* mais parfois le jour ou le lapicide avait gravé le *titulus*, de là une différence de quelques jours.

Ainsi donc, entre 366 et 386, la formule *post consulatum* ne paraît dans les inscriptions romaines que pendant les premiers mois de l'année; si cette règle souffre quelques exceptions dans les textes épigraphiques et juridiques, il faut en rechercher la raison pour chaque cas en particulier et on a des chances de s'apercevoir que l'anomalie apparente s'explique par quelque innovation ou changement. Borghesi a sans doute parlé d'un édit rendu en 362 par Julien qui attribuait un consul à l'Orient et un autre à l'Occident. Il faudrait donc reporter en 362 ce que Panvinio plaçait en 338 et nous savons qu'en 362, Julien s'occupa beaucoup de Constantinople, mais on ne sait rien touchant cette division du consulat et on ignore où Borghesi a pris cette information, à supposer que ce ne soit pas, de sa part, une confusion. On ne voit nulle part qu'alors un des deux consuls eût été inconnu à Rome. Et cependant, en 365, l'empire se trouvant divisé entre Valentinien et Valens, confinés l'un en Orient, l'autre en Occident, cette séparation du consulat eût paru laisable, mais rien ne permet de supposer qu'elle ait été réalisée. Et voici que l'année suivante 366, on en revient à choisir les deux consuls en Occident, de même en 371, 377, 379, 382; enfin, avant l'année 399, on ne peut pas citer un seul monument qui nomme un seul consul, comme affecté spécialement à l'Occident. Pendant tout le IVe siècle, l'antique usage de la promulgation des deux consuls se maintient, exception faite, comme on l'a dit, pour les années de troubles politiques.

De 366 à 376, les conflits et les guerres entre les empereurs, les usurpations, les bouleversements qui remplissent l'histoire de ces dix années suffisent à expliquer les troubles qu'on relève dans les fastes consulaires; même en 375, on en arrive à ce point de ne pouvoir dé-

[1] *Code Theodosien*, l. X, tit. XIX, lex 4. — [2] *Code Théodosien*, l. XII, tit. VII, lex 3. — [3] *Code Théodosien*, l. XI, tit. I, lex 16. — [4] *Code Théodosien*, l. XIV, tit. III, lex 12. — [5] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. V, lex 29. — [6] Godefroy, *Comment.* au code Théodosien, l. X, tit. XIX, lex 4. — [7] Godefroy, *ibid.* l. VIII, tit. V, lex 29. — [8] *Code Théodosien*, l. IX, tit. XL, lex 10; Pagi, *ad Baronium*, ann. 372. — [9] *Code Théodosien*, l. XII, tit. VII, lex 3. — [10] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 109, n. 214. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 106, n. 212, 213. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 149, n. 338. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 148, n. 336, 337. — [14] De Rossi, *Inscript. christianae*, t. I, p. 155, n. 354, 355.

signer les consuls, ce qui ne s'était jamais vu auparavant. Saint Jérôme nous a conservé le souvenir de ce fait sans exemple : *superiore anno*, écrit-il, *Sarmatæ Pannonias vastaverant, iidem consules permansere* [1] et toutes les inscriptions de cette année portent, en effet :.. *post consulatum Gratiani III et Equitii*, comme nous pouvons le lire sur cette tablette du cimetière de Calliste [2] :

APRO · QVI · VIXIT · ANNOS · XLVIII · MENSES · IIII · DIES
XVI · DEPOSITVS IN PACE VI · KALENDAS MARTIAS
POST CONS · GRATIANI ET EQVITII · LIMFIRIA MARITO
FECIT MECVM ANNOS XX · A ☧ ω

3° *De l'année 399 au début de la domination gothique en Italie.* — On vient de voir que le consulat indivis a duré jusqu'à la fin du IVe siècle. Sous l'empire des princes encore romains de cœur ou d'éducation on préférait, à l'occasion recourir à un *post consulatum* plutôt que de se résigner à scinder l'antique institution qui



4306. — Inscription de la voie Appienne, au musée de Latran.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 206, n. 478.

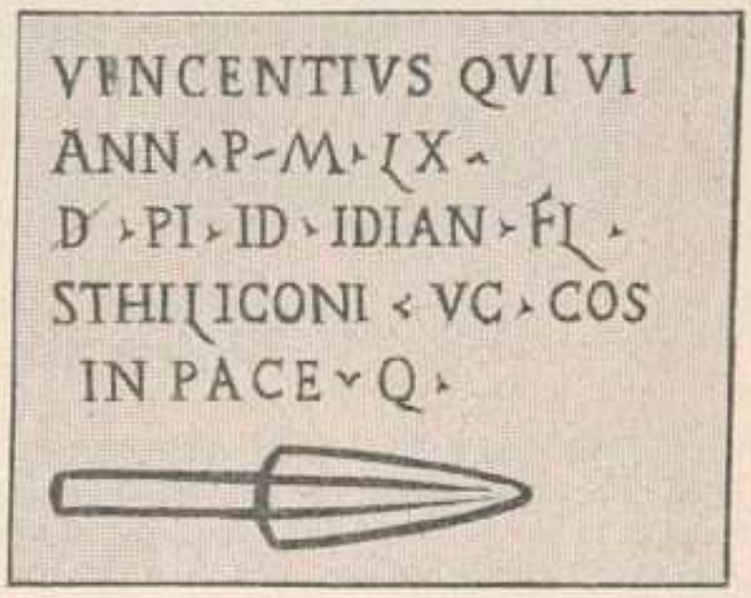
avait présidé aux destinées de Rome et symbolisé sa grandeur qu'elle évoquait au retour de chaque année nouvelle. Les inscriptions et les monuments en conservent le témoignage. Ce fut en 399, pour la première fois et sans que cette mesure fût amenée par un conflit entre les empereurs, que l'Orient et l'Occident reconnurent chacun un seul consul. Cette année, Arcadius ayant donné les faisceaux à l'eunuque Eutrope, Stilicon, maître incontesté de l'Occident refusa de reconnaître [3] cette guenille d'homme ; l'Occident, à sa suite, le repoussa et dans tous les pays soumis à l'empereur Honorius, ce fut le consul Théodore qui donna son nom à l'année depuis les calendes de janvier ; en Orient, après la chute d'Eutrope survenue au début de l'année et sa radiation des fastes, on fut trop heureux de dater d'après le nom de Théodore. Mais ce qui était innové une fois l'était désormais jusqu'à la fin de l'institution consulaire et Arcadius ainsi qu'Honorius continuèrent, chacun de son côté, à nommer *leur* consul. Les vieux Romains en étaient ahuris, n'ayant jamais supposé la possibilité de pareille chose ; aussi voit-on à quel subterfuge ils recoururent pour sauver l'apparence. Sur un certain nombre d'inscriptions, on a imaginé d'énumérer plusieurs noms du même consul, afin de se donner l'illusion à défaut de la réalité. Heureusement Théodore s'appelait *Flavius Mallius Theodorus* et aussitôt on écrivit [4] :

FLS MALLIO THEODORO VC
CONSVLE DEPOSITVS AS
TERIVS XI KALENDAS
OCTOBRIS DIE MERCVRIS

C'était, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une manière d'*étoffer* un peu ce pauvre consul ; et nous en trouvons d'autres exemples, notamment celui-ci, conservé au musée de Latran [5] :

HIC IACET E*xt* INCTVS PRI*mo sub limine vitæ*
ANGVSTO MuLTVM DILECT*us tempore* . . . . . .
NEC REOR HVN*n*C LACRIMIS *fas sit deflere* . . . . . .
CORPORIS EXV*t*VS VINCLIS Q*ui gaudet in astris* .
NEC MALATER RENI SENSIT C*ontagia sensus*
MENSES NA*m*QVE NOVE*m uni vix super addidit anno*
COMPLEVITQVE *di*ES VITAE SE*x?* . . . . . .
dep. f L. MALLIO THEODORO VC · *c*OS · PRI · NON . . . .
Q · VIXIT AN · V*n*VM M. VIIII. . . . .

Mais tandis que les contemporains s'efforçaient d'échapper à cette mention étriquée d'un nom unique de consul, la postérité prit le change et dédoubla Mallius Théodorus pour en faire deux consuls Mallius *et* Théodorus [6]. Malgré tout, la petite supercherie qui consistait à donner au consul une suite de noms n'agréa pas à tout le monde et plusieurs, ne pouvant s'y résoudre, préfèrent employer la formule *post consulatum* comme nous le voyons sur une inscription du mois de septembre de cette année 399 [7]. . : *depositæ in pace septimum kalendas septembris die veneris post consulatu dn Harchadi IIII et Eutychiani vc. conss.*, et sur une autre du mois de décembre (fig. 4306) trouvée sur la voie Appienne et paraissant provenir d'un *arcosolium* (aujourd'hui au musée de Latran). A la ligne 4e on croit pouvoir lire SATV*rni*, mais ce qui suit XV KAL n'admet pas cette lecture puisqu'en cette année 399 il n'y eut de samedi coïncidant avec un quinzième des calendes qu'au mois de septembre et, à la suite de KAL on voit les amorces de IA*nuarii* ; il faut donc renoncer à la restitution *saturni* puisque cette pierre est bien du mois de décembre 399 [8]. On observera en outre qu'ici on a employé le nom d'Honorius, consul en 398, tandis que l'inscription précédente donnait Arcadius qui n'avait pas été consul cette année. L'année suivante, 400, Honorius supprima en Occident l'annonce du



4307. — Inscription de Sainte-Marie du Transtévère.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 208, n. 484.

[1] Roncalli, *Vet. lat. chron.*, t. I, p. 515. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 119, n. 248 ; de même, les n. 246, 247, 249, 250. — [3] Claudien, *In laudem Stiliconis*, II, vs. 301 ; Godefroy, au *Code Théodosien*, l. VII, tit. XVI, lex 1. — [4] Au cimetière de Prétextat. De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 205, n. 475 ; après les lettres *fl*, un *episemon* en manière de ponctuation. — [5] Gudius, *Antiquæ inscript.*, Leovardiæ, 1731, p. 372, n. 10 ; Relandus, *Fasti consulares*, p. 676 ; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 207, n. 479. — [6] Pagi, *Dissert. hypat.*, part. III. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 204, b. 473. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 206, n. 478.

consul d'Orient et Stilicon fut seul consul en Occident, comme nous le voyons sur cette épitaphe conservée à Sainte-Marie du Transtévère (fig 4307) [1] : *Vincentius qui vi(xit) ann(os) p(lus) m(inus) LX d(epositus) p(r)-id(ie) id(us) Jan(uarias). Fl(avio) Sthilicone v(iro) c(larissimo) co(n)s(ule) in pace q(uiescit)* ou *q(uies cat)*. Cette année-là Stilicon avait pour collègue oriental Aurelianus qu'on ne trouve mentionné sur aucune épitaphe; et non seulement les épitaphes s'abstiennent de le nommer, mais même une inscription officielle, sur laquelle on lit : XIII·KL·DIC·FL·STILLICONE V·C·COS [2], et encore les fastes d'Idace, la table pascale du ms. du Vatican, n. *2077* et d'autres. Cette omission absolue a dû avoir un grave motif puisque, en 401, on voit reparaître accolés les noms des deux consuls. Cependant, le nom du consul d'Orient n'arriva à Rome qu'avec un certain retard en 401, c'est ce qui explique pourquoi les premières inscriptions de cette année ne nomment encore que le consul d'Occident, Vincentius, ainsi que nous pouvons le voir sur une inscription datée des ides de janvier qui vient du cimetière de Cyriaque et fait partie aujourd'hui du musée de Latran [3] (fig. 4308). Les auteurs de fastes consulaires l'ont dénommé Ragonius Vincentius Celsus Almeloveenius; mais nous voyons qu'il s'appelait plus simplement Flavius Vincentius, et cinq inscriptions confirment ce fait [4], Gruter a bien publié une inscription dédicatoire qui mentionne Ragonius Vincentius Celsus, mais c'est un personnage différent de notre consul [5]. Nous retrouvons Fl. Vincentius, encore seul nommé sur une inscription des ides de février (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2277, fig. 777); tandis que à partir du mois de juin le nom de Fravita est accolé au sien sur ces épitaphes [6].

1° *Pri(di)e (kal.) Jan. pausabet* (pausavit) *Prætiosa annorum pu(e)lla virgo XII tantum ancilla Dei et Christi, Fl(avio) Vincentio et Fravito v(iris) c(larissimis) consulibus* (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1974, fig. 535). Tablette de marbre de dimensions exiguës employée dans un *arcosolium* ou par terre plutôt que sur un *loculus* et trouvée, en 1853, au cimetière de Calliste près de la crypte du pape Corneille (fig. 4309).

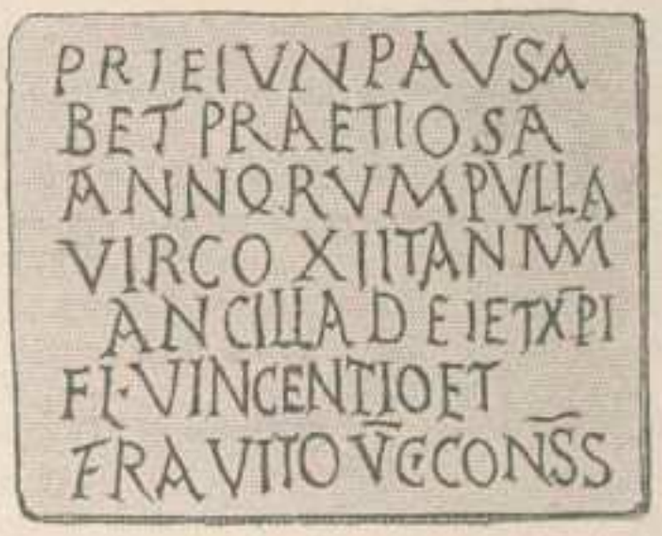
2° *Vincentio et Fravito consul. Vidus septemb. deposita Gaudentia in pace* [7].

Il est regrettable que les inscriptions de cette année se succèdent à de si larges intervalles, sinon on pourrait préciser à peu près l'époque à laquelle les Romains furent instruits du choix de Fravita. Mais on s'habitue à tout, même à ne nommer qu'un seul consul après qu'on a été instruit du nom de son collègue oriental, ce qui n'en était d'ailleurs pas moins irrégulier. Lorsque ce nom n'était pas encore connu, la formule régulière, en quelque sorte officielle, devait être : *et qui de Oriente* (ou *de Occidente*) *fuerit nuntiatus*, ou bien en grec : καὶ τοῦ δηλωθησομένου. Cette formule nous la rencontrons dans les lois et sur les monuments [8], et même on l'a rencontrée une fois sur une inscription grecque [9] et une fois aussi sur une inscription latine de Milan [10] (fig. 4310) :

Cette inscription est du mois de mars; ainsi, à cette époque, l'Occident ignorait encore le nom du consul d'Orient, sans y mettre d'ailleurs aucune mauvaise volonté puisqu'on attendait qu'il soit *nuntiatus;* au mois d'octobre, on savait à quoi s'en tenir comme nous le voyons par cette autre inscription [11] du pavement de



4308 — Inscription du cimetière de Cyriaque, actuellement au musée du Vatican.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 212, n. 494.



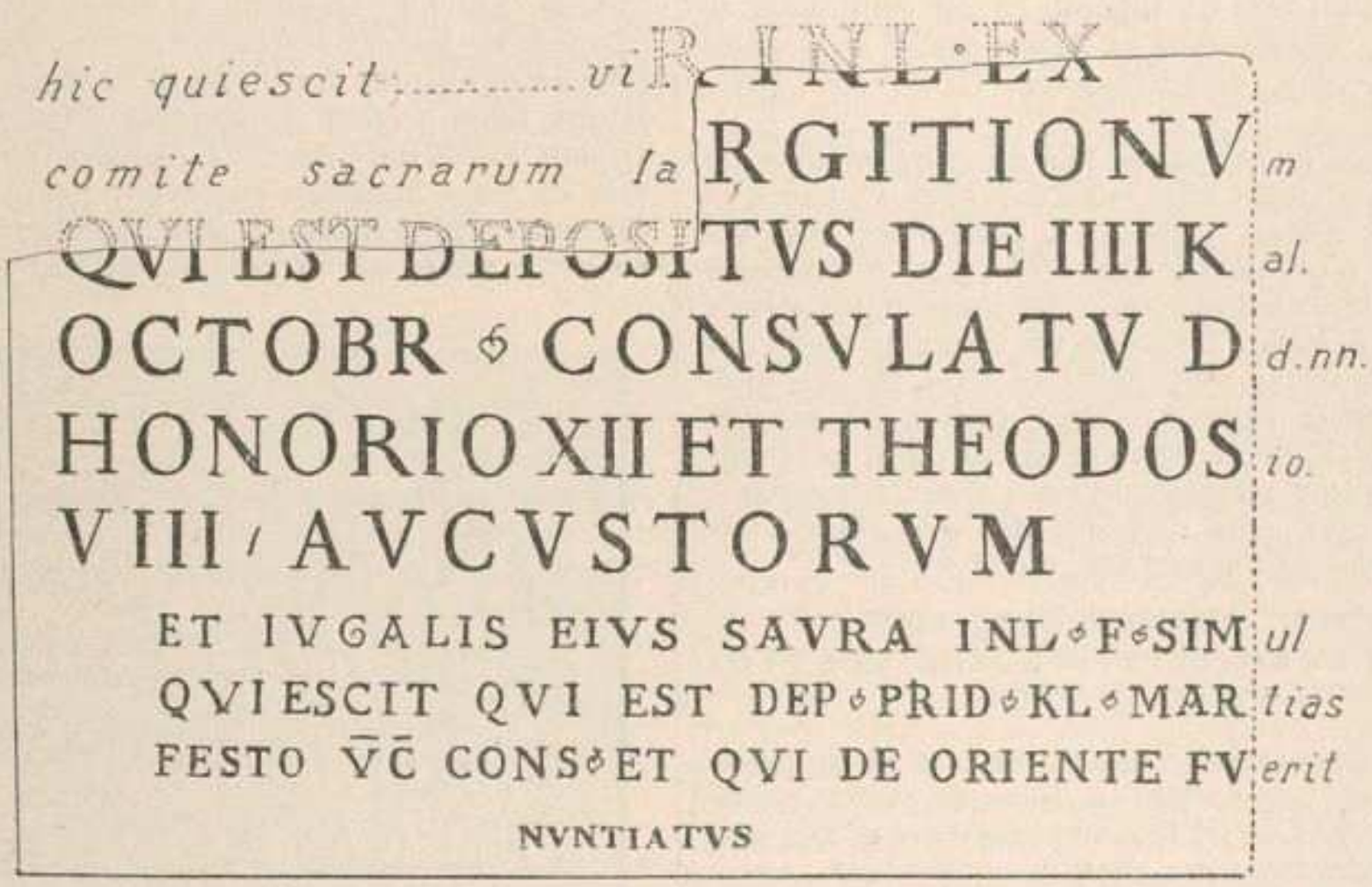
4309. — Inscription du cimetière de Calliste.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 213, n. 499.

[1] Boldetti, *op. cit.* p. 81, qui la dit provenir e *cœmet. Callisti et Pretextati via Appia et Ardeatina*; Muratori, *Thes.*, p. 397, n. 3; Clinton, *op. cit.*, t. II, p. 200; Maffei, *Museum Veronense*, p. 281, n. 10; Donati, *op. cit.*, p. 190, n. 5; Giorgi, *Ad Baronium*, ad. ann. 400; Osann, *Sylloge*, p. 488, n. 29; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 208, n. 484. — [2] Relandus, *Fasti*, p. 540; Donati, *op. cit.*, p. 190, n. 5; Aurelianus est également passé sous silence sur deux inscriptions publiées par De Amico, *Catana illustrata*, t. III, p. 232 et par Gazzera, *Iscriz. crist. del Piemonte*, p. 26. Quant à celle publiée par Cantinio, *Alti dell' accad. Colomb.*, t. I, p. 127, elle est manifestement apocryphe. — [3] Fea, *Framm. di fasti*, p. XCIX; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 212, n. 494. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 494, 495, 496, 497, 500. — [5] Gruter, *Corp.*, p. 462, n. 1. — [6] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 213, n. 497. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 214, n. 499. — [8] Brissonnius, *De formul.*, p. 350; Zirardini, *Novæ leges*, p. 249, 440. — [9] *Corp. inscr. græc.*, n. 3467. — [10] Biraghi, *Alcune epigrafi antiche scoperte nella basilica di S. Nazario*, dans l'*Amico cattolico*, août 1854; De Rossi, *Inscript.*, t. I, præf., p. XXXIII. — [11] Margarini, *Inscriptiones antiquæ basilicæ S. Pauli ad viam Ostiensem*, in-fol., Romæ, 1654, n. 363; Giorgi, *op. cit.*, ann. 439; Muratori, *Thes.*, p. 405, n. 1; Clinton, *Fasti*, t. II, p. 202; Nicolai, *op. cit.*, p. 210, n. 442; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 306, n. 703.

la basilique de Saint-Paul, dans laquelle il est question d'un cocher (*auriga*) :

*hic requies*CIT EVTVMWS AVRICA QVI VIXIT
annos . . .M·I·ƀVII·DEP·V·IDVS ᗷ OCTOB·
*conss. Theo*DOSIO AVG·XVII ET FESTO VC·

Il semble qu'en Orient on apportait assez peu de soin à se renseigner sur le consul d'Occident; la formule καὶ τοῦ δηλωθησομένου continuait à faire bon service même après que le titulaire avait été promulgué [1] et Pagi conjecture sans vraisemblance qu'on en agissait ainsi, lorsque le consul d'Orient éclipsait par son rang le consul d'Occident. Les Augustes n'avaient jamais dédaigné leurs collègues d'un rang moins élevé. En documents. Il n'en fut pas de même pour l'Orient, car à Constantinople, le III des calendes de juillet, on ignorait encore le nom du consul d'Occident ainsi que nous pouvons nous en convaincre par la lettre de Théodose au concile, qui porte cette mention : ὑπάτου Φλαυίου Ἀντιόχου καὶ τοῦ δηλωθησομένου [4]. A cela, on ne saurait opposer la loi de Théodose touchant le droit d'asile qui porte, dans le code Théodosien la mention : *X kal. april. Antiocho et Basso conss* [5]. Cette mention, de même qu'en plusieurs autres cas, a été retouchée par le copiste qui l'a mise au point. On possède, en effet, d'autres exemplaires de cette même loi dans lesquels est employée la même formule que sur la lettre de Théodose au concile : *Antiocho*



4310. — Inscription latine de Milan.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christ.*, t. I, p. XXXIII.

l'année 431, on n'ignorait certainement pas à Constantinople le nom du consul Bassus, collègue d'Antiochus, cependant nous lisons sur une épitaphe du mois de janvier [2] :

LOCVS ERCLANI
LOCVS IN QVO POSITVS EST EPIFANIVS QVI VIXIT
ANNOS N TRES ET DIES XVII DEPOSITVS IN PACE VIIII KAL
FEB·POST CONS DD NN THEODOSIO AVG·XIII ET VALENTINIANO III

Ainsi, une fois de plus, cette année, les noms des consuls n'étaient pas arrivés à cette date, mais sur les inscriptions postérieures nous les lirons : *Basso et Antiocho coss.* [3]; pour le moment, on se contentait d'un *post consulatum Theodosii XIII et Valentiniani III*. Mais ce qui est plus surprenant, c'est de voir sur les actes du concile d'Ephèse une mention analogue. Cependant le concile s'est tenu au mois de juin et il n'est pas vraisemblable qu'à cette date les Pères du concile ignorassent les noms des consuls, et toutefois ils ne les ont pas nommés. D'autres monuments historiques, rapprochés de notre inscription, permettent d'éclaircir cette difficulté. En Occident, cette année-là, on connut de très bonne heure les noms des consuls; nous le savons par la lettre du pape Célestin au concile et par d'autres *v. c. cos. et qui fuerit nuntiatus* [6]. Il est clair qu'au mois de juin, à Constantinople et à Éphèse, on ne savait pas encore, nous ignorons pour quelle cause, le nom du consul Bassus; mais à Rome même, on l'ignorait, notre inscription nous le montre, au mois de janvier, alors qu'il eut été facile, au lieu d'un post-consulat, de mentionner *Bassus et qui fuerit nuntiatus*. Quant à prétendre que le nom de Bassus était connu en Orient, mais passé sous silence, parce que son illustration était moindre que celle de son collègue, on ne peut y songer raisonnablement lorsqu'il s'agit de Bassus, issu de la très noble gens Anicia Auchenia. Qu'il fallut six mois ou plus pour que le nom d'un consul fut porté de Rome à Constantinople, on ne le pourra croire et avec raison, mais autre chose était la connaissance privée, autre chose la promulgation publique et aussi longtemps que cette dernière formalité n'était pas accomplie, le nom était censé ignoré. Maintenant pourquoi ces retards apportés à la promulgation? c'est autre chose; mais il n'est pas impossible que la rivalité ou même l'hostilité grandissante entre l'Occident et l'Orient n'y fut pour beaucoup et, aussi la négligence. Et puis, la formule *et qui fuerit nuntiatus*, sauvait tout, permettait au besoin des retards blessants, dont il était impossible de se formaliser publiquement. C'était un moyen précieux de picotteries. L'Orient nommait son consul et l'Occi-

[1] Pagi, *Dissert. hypat.*, part. III, c. I, n. 5; Zirardini, *op. cit.*, p. 249. — [2] De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, t. I, p. 287, n. 665. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 288, n. 666; p. 289, n. 667. — [4] Coleti, *Conciliat.* III, col. 1238. — [5] *Code Théodosien*, l. IX, tit. XLV, lex 4. — [6] *Code Justinien*, l. I, tit. XII, lex 3.

dent l'imitait, puis quand les noms étaient arrivés, les proclamations faites, l'Orient avait grand soin de donner la seconde place à ce retardataire et l'Occident agissait de même à l'égard de l'autre retardaire. Nous en avons plusieurs exemples. En 423, sur une inscription romaine [1], nous lisons :

MARINIANO ET ASCLEPIODOTO VV CC *conss*

de même sur les documents latins [2], tandis que Socrate et les monuments grecs ont grand soin de donner la préférence au consul d'Orient [3]. Même constatation en l'année 434 où une inscription romaine mentionne [4]:

FL ASPARE ET ARIAVINDO VV CC CONSS

tandis que les Grecs ne manquent pas de donner le premier rang à Ariovinde et Aspar prend le seconde place. Sur Aspar, voir *Dictionn.*, t. IV, col. 1187, fig. 3784.

Toutefois, on ne remarque pas ces interversions de noms avant l'année 421; encore faut-il ajouter que cette liberté n'était prise qu'à l'égard des consuls privés et qui recevaient les faisceaux pour la première fois, en somme, les débutants. On ne se serait pas permis d'en agir ainsi, lorsqu'il y avait un empereur ou un des deux consuls ayant déjà porté ce titre. Enfin, quelquefois les deux consuls étaient tous deux consuls d'Orient ou d'Occident, et en ce cas, on observait l'uniformité dans le placement de leurs noms. Cependant, une fois de plus nous trouvons des exceptions. Sur une inscription de l'année 436, on lit [5] :

HIC REQVIESCET AMANTIA QVAE VIXIT
ANN LXV DE XV KAL SEPT FFLL SENATORE ET ISI
DORO VV CC IN PACE

Tous les fastes et les monuments font la première place à Isidore [6]; peut-être la raison de l'interversion que nous voyons ici, se trouve-t-elle dans le fait que les deux consuls étaient tous deux d'Orient. Autre exemple, en 443, sur une épitaphe trouvée dans le pavement de Saint-Martin-des-Monts (de même que la précédente) [7] :

Ioh]ANNIS IN PACE V̄ DACNSRB ☧
vixit a]NN ☧ PLM ☧ XLI V DP̄ XIII KAL ☧ NOB ☧
cons] PATERIE T MAXSIMI
. . . .]ANNIANVS IN PACE ϙVI BISSIT AN
. . . .]VIII DP̄ ☧ IDVS FEB ☧ CONS DN̄ LEONIS

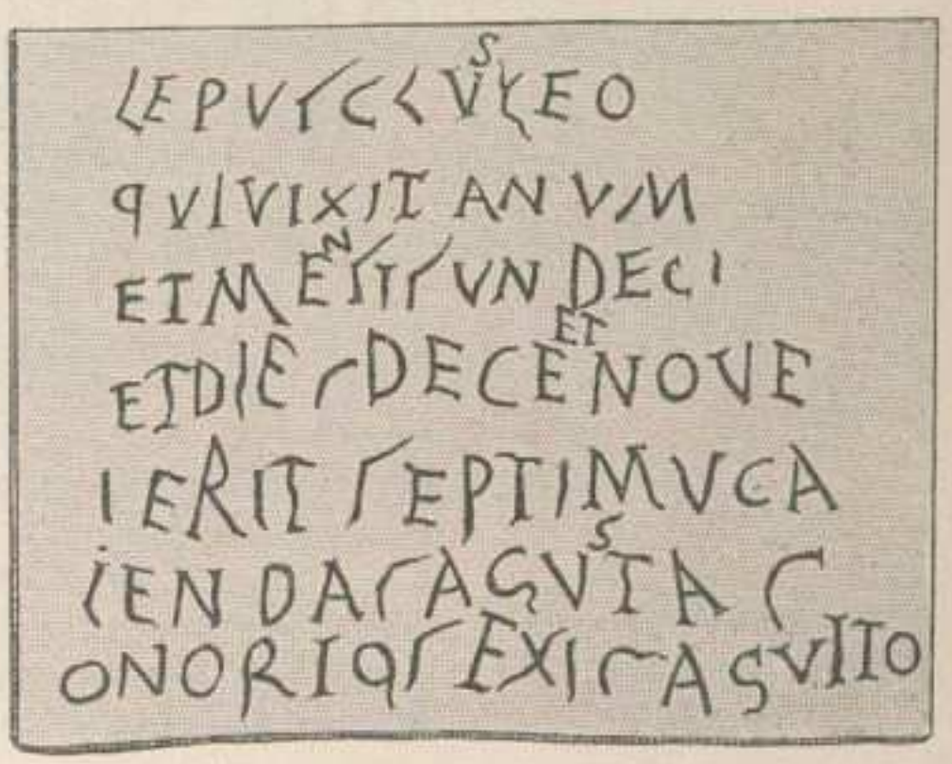
Il s'agit probablement ici d'un *v(ir)d(evotus) ag(e)ns [in]r(e)b(us)*; mais la pierre porte deux épitaphes de deux dates distinctes. Les deux dernières lignes se rapportent à un consul Léon (de l'année 458) [8], le début mentionne les consuls Paterius et Maximus que Muratori a confondus avec Paternus et Maximus de 233, sans considérer qu'on ne peut guère rencontrer au début du IIIe siècle un *agens in rebus*. Il s'agit donc bien de Paterius; mais il est au moins remarquable que, sur une inscription romaine, on ait interverti les noms, de façon à faire passer Paterius, consul d'Orient, avant Maximus, consul d'Occident.

Lorsque le consulat était géré par deux augustes, il est probable qu'on nommait de préférence en Orient, l'Auguste d'Orient en premier lieu; en Occident, l'auguste d'Occident en premier lieu, à moins qu'on ne tînt compte de la différence d'âge, pour donner la première place à l'aîné des deux. Une inscription conservée dans le cloître de Saint-Paul-hors-les-Murs, réclame une attention particulière [9] :

ЄNΘAΔЄKITA
ЄAΘYCINOYZH
ΠPO·IAKAΛ·MA
ΦΛ ☧MAIΩPIA

Ἐνθάδε κεῖτα(ι . . . υἱὸς) Ἐλθυσίνου ζή(σας . . .) πρὸ ια καλ(ανδῶν) Μα(ΐων ὑπατείᾳ τῶν δεσποτῶν Φλαουίου Λέοντος καὶ) Φλ(αυίου) Μαιωρια(νοῦ).

Dans une lettre au Sénat, datée de Ravenne, aux ides de janvier, Majorien annonça que le jour des calendes de janvier *fasces erexit* [10]; sa dignité fut donc proclamée à Rome vers la fin de ce mois. Vers le même temps, Léon prenait le consulat d'Orient: mais nous voyons, par la date de trois *Novelles* [11], que le VIII des ides de mars Majorien l'ignorait encore, en sorte que son nom seul se lisait sur ces *Novelles;* les autres lois de cette année ne se contentent pas d'adjoindre le



4311. — Inscription du cimetière de Zotique.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, p. 226, n. 530.

nom de Léon à celui de Majorien, mais elle le font précéder. En outre, il existe une lettre du pape saint Léon, datée du XII des calendes d'avril avec la seule mention de Majorien, d'autres du même jour et de dates postérieures dans le courant de la même année, mentionnent le consulat de Léon et Majorien. Serait-ce que la notification officielle du consulat de Léon aurait eu lieu à Rome dans le courant de cette journée du XII des calendes d'avril ? On ne saurait croire qu'il en fût ainsi car précisément, des lettres écrites à Rome et des lois données à Ravenne montrent, clair comme le jour, que dès la fin du mois de mars, en Occident, le nom de Léon fut associé à celui de Majorien; c'est donc bien à l'année 458 que se rapporte la deuxième épitaphe gravée à la suite de 443, avec cette mention *VIII idus februarias consulatu domini nostri Leonis*, mais alors, comment admettre que connaissant à Rome le nom du consul Léon au 8 des ides de février, on l'ignorait à une date postérieure? Il est vrai qu'on peut dire que cette date du 8 des ides de février a été

[1] De Rossi, *Inscript.* t. I, p. 272, n. 637. — [2] A. Aquilée; cf. Asquini, *Del foro Giulio de' Carni*, p. 20-24; à Florence : J. Lami, dans *Novelle lett. di Firenze*, 1767, p. 300; cf. p. 230, p. 513; à Milan : Osann, *Sylloge inscr.*, p. 557. — [3] Relandus, *Fasti*, p. 590. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 297, n. 682. — [5] Gudius, *op. cit.*, p. 365, n. 5; Relandus, *Fasti*, p. 608; Giorgi, *ad Baronium*, ann. 436; Ritter, *Chronol. cod. Theodos.*, ann. 436; Muratori, *Thesaurus*, p. 416, n. 2; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 303, n. 696. — [6] Gori, *Inscr. Etruriæ*, t. III, p. 328; Muratori, *op. cit.*, p. 404, n. 4. — [7] Gudius, *op. cit.*, p. 372, n. 9; Muratori, *Thes.*, p. 358,. n. 1; p. 1997, n. 6 et p. 2001, n. 7; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 312, n. 714. — [8] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 348, n. 803. — [9] Margarini, *op. cit.*, n. 5; Nicolai, *op. cit.*, p. 131, n. 173; Osann, *Syll.*, p. 474; n. 14; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 348, n. 803. — [10] Majorien, *Novelle*, tit. III. — [11] *Ibid.*, tit. III, IV, V.

gravée sur une épitaphe remployée, et qu'il est possible qu'on ait tracé ces mots bien plus tard. Mais alors, on observera que Léon est seul nommé et Majorien est omis, car le sigle DN, et non pas DDNN, précède le nom de Léon; ainsi sur une épitaphe romaine on aurait mentionné le consul d'Orient et omis le consul d'Occident? C'est invraisemblable. Mieux vaut dès lors renoncer à cette explication et chercher autre chose. On peut dire, sans doute, que cette mention est incomplète, mutilée de la fin et la pierre, certes, tolère cette explication. Soit que dans la partie qui a péri, il soit possible de supposer quelques lettres à la ligne 6e, soit que les dernières lettres de la ligne 5e soient oblitérées, effacées, usées, on peut conjecturer la mention d'un 3e, d'un 4e ou d'un 5e post consulat ou du sigle IVN*(ior)*. Toutefois comme l'année 462 est le 2e consulat de Léon, on n'a le choix qu'entre les années 466, 471, 473 et 474. Il est vrai qu'une inscription lyonnaise semble y faire obstacle; on y lit ceci [1] :



HIC REQVIESCIT BONEMEMO
RIAE VASSIO CVM PACE QVI
VIXIT ANNIS XL ↄ
ET OBIIT VI K L IVLIAS DOM
NOS LEONE VV C CON

Si, comme l'a cru E. Le Blant, cette inscription est de l'année 458, nommant Léon et omettant Majorien, tout le raisonnement est ruiné, mais A. De Boissieu n'hésitait pas à la reporter à 473 et lisait : DOM*ino* NOS*tro* LEONE V *(quintum)* VC CON. On peut se convaincre par ces exemples de tout ce que les inscriptions chrétiennes recèlent de bizarreries, et ces bizarreries en deviennent, pour ainsi dire, la règle constante, si bien que l'accord des inscriptions avec les documents officiels au lieu d'être une preuve d'authenticité, fait germer le soupçon à leur endroit. En l'année 404, neuf inscriptions romaines [2] gravées pendant les deux derniers tiers de l'année, ne font mention que d'Honorius (Voir *Dictionn.*, t. IV, col. 868 fig. 3741) en son sixième consulat, comme nous le lisons sur cette tablette cémétériale trouvée en 1850, à sa place primitive, dans l'escalier du cimetière de Zotique, sur la voie Labicane (fig. 4311) [3].

Lepusclus Leo, qui vixit anum et mensis undeci et dies dece et nove, perit septimu calendas Agustas Onorio sexis Augusto.

Du collègue, il n'est pas fait mention, pendant toute cette année sur les inscriptions non seulement à Rome mais à Milan [4] et à Bordeaux dans les derniers mois de l'année [5].

DEPOSITIO ADELFI · · · ·
ANORVM N III MENSIVM· · · ·
ET TRIDVO P C DOM NTRI
HONORI AVGVSTI
SEX A ☧ ω POSVIT
PATER MAVRVSIVS ET VRSA M*ater?*

Par contre, l'*elogium Paulæ*, composé en Orient par saint Jérôme, le cinq des calendes de février omet le consul d'Occident. Il semble que l'Occident ait ignoré ou affecté d'ignorer le consul oriental Aristænète. Même la table paschale du ms. Vatic. Reg. *2077* le passe sous silence; le *Codex canonum Ecclesiæ Afri-canæ* se contente de cette brève indication, en 404 : *Honorio Augusto sextum cons.* [6]; aussi y a-t-il lieu d'hésiter en lisant sur la lettre du pape Innocent Ier à Victrice de Rouen; *XV kalendas martias Honorio VI et Aristeneto conss.* [7]. Les uns y ont vu un apocryphe, d'autres ont proposé de retarder cette pièce jusqu'à l'année 405 [8]. S'ils n'avaient eu que l'argument fourni par l'épigraphie, il n'est pas douteux que la lettre à Victrice eût été condamnée sans rémission. Cependant le 15 des calendes de mars de l'année 405, il n'est guère croyable que le pape ignorât le consulat de Stilicon. D'ailleurs on possède une lettre de ce pape à l'évêque Exupère de Toulouse, datée du *X kalendas martias Stilichone secundo et Antenio viris clarissimis* [9]. S'ensuit-il que la lettre à Victrice est fausse, ou du moins sa date, parce qu'elle est seule à porter la date régulière et officielle? Mais si les inscriptions et le *codex canonum* et la table paschale suppriment d'un commun accord, le consul Aristenète, le pape Innocent se trouve appuyé par deux lois rendues à Rome même par Honorius qui, elles, font mention du consul dédaigné [10]. Une fois de plus, nous saisissons le procédé. Pour une raison quelconque, le nom du consul ou bien n'est pas parvenu ou bien n'a pas été promulgué, et on s'en passe sans inconvénient. Mais si des épitaphes une fois gravées demeurent telles qu'on les a rédigées, des lettres officielles, des lois, des textes qu'on recopie et qu'on classe à leur rang dans un regeste ou dans un code, sont susceptibles d'être révisées, complétées, et on n'y manque pas. Les compilateurs du code Théodosien et les collecteurs de la correspondance papale ont mis à jour la date, rempli la lacune et rétabli, comme il le fallait, le nom d'Aristaenète.

Que faudra-t-il donc préférer? L'autorité des inscriptions à celle des lois ou des décrétales, ou inversement. Grave question. Il n'est pas douteux, un seul instant, que la date des lois a été revue et, au besoin, complétée par les compilateurs des codes Theodosien et Justinien; ceux-ci ont commis parfois de grossières erreurs et en voici un exemple frappant : Bosio a trouvé cette inscription au cimetière des saints Quartus et Quintus, sur la voie Latine, au 2e mille à gauche de la *vinea Falletti* [11] :



ↄ LOCVS MACEDONIES
QVAE VIXIT ANNOS PM
XXX DEPOSITA PRID·IDVS MAR
ↄ FL·RICIMERE CONSS ↄ

Tous les éditeurs se sont demandé si cette inscription appartenait à l'année 384 ou à l'année 459. Mais, en 384, toutes les inscriptions romaines tombent d'accord pour mentionner les deux consuls Ricomer et Cléarque [12] que toutes les inscriptions de cette année appellent *Ricomerem* ou *Ricomedem* et aucune *Ricimerem*. Or, dans l'inscription qu'on vient de lire il s'agit bien du suève Fl. Ricimer, qui prit les faisceaux avec son collègue d'Orient Patricius. Le nom de ce dernier fut-il proclamé en Occident? Nous l'ignorons; certainement ce ne fut pas pendant les premiers mois de l'année. Les fastes d'Idace ignorent son nom et se bornent à dire : *Richimero et qui de Oriente* [13]; une lettre du pape saint Léon, datée de *pridie nonas martias*, ne connaît

[1] De Boissieu, *Inscr. antiq. de Lyon*, p. 563; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 153, n. 72, pl. n. 44. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 528-536. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 226, n. 530. — [4] Muratori, *Thes.*, p. 398, n. 4. — [5] Jouannet, *Statistique de la Gironde*, t. II, part. 1, p. 375, pl. I; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 384. n. 591. — [6] Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1324. — [7] Dom P. Coustant, *Epistolæ romanorum pontificum*, in-fol., Parisiis, 1721, p. 758. — [8] *Ibid.*, p. 740; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, t. X, p. 828. — [9] Coustant, *op. cit.*, p. 735. — [10] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. V, lex 65; l. VII, tit. V, lex 2. — [11] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 302; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 20; Reinesius, *Syntagma*, cl. XX, n. 342; Fleetwod, *Sylloge inscriptionum*, p. 442; Relandus, *Fasti*, p. 483, ad ann. 384; p. 640, ad ann. 459; Ritter, *Chron.*, ad cod. Theod., ann. 384; Giorgi, *op. cit.*, ad ann. 384; ad ann. 459; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 349, n. 804. — [12] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 355. — [13] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. II, p. 102.

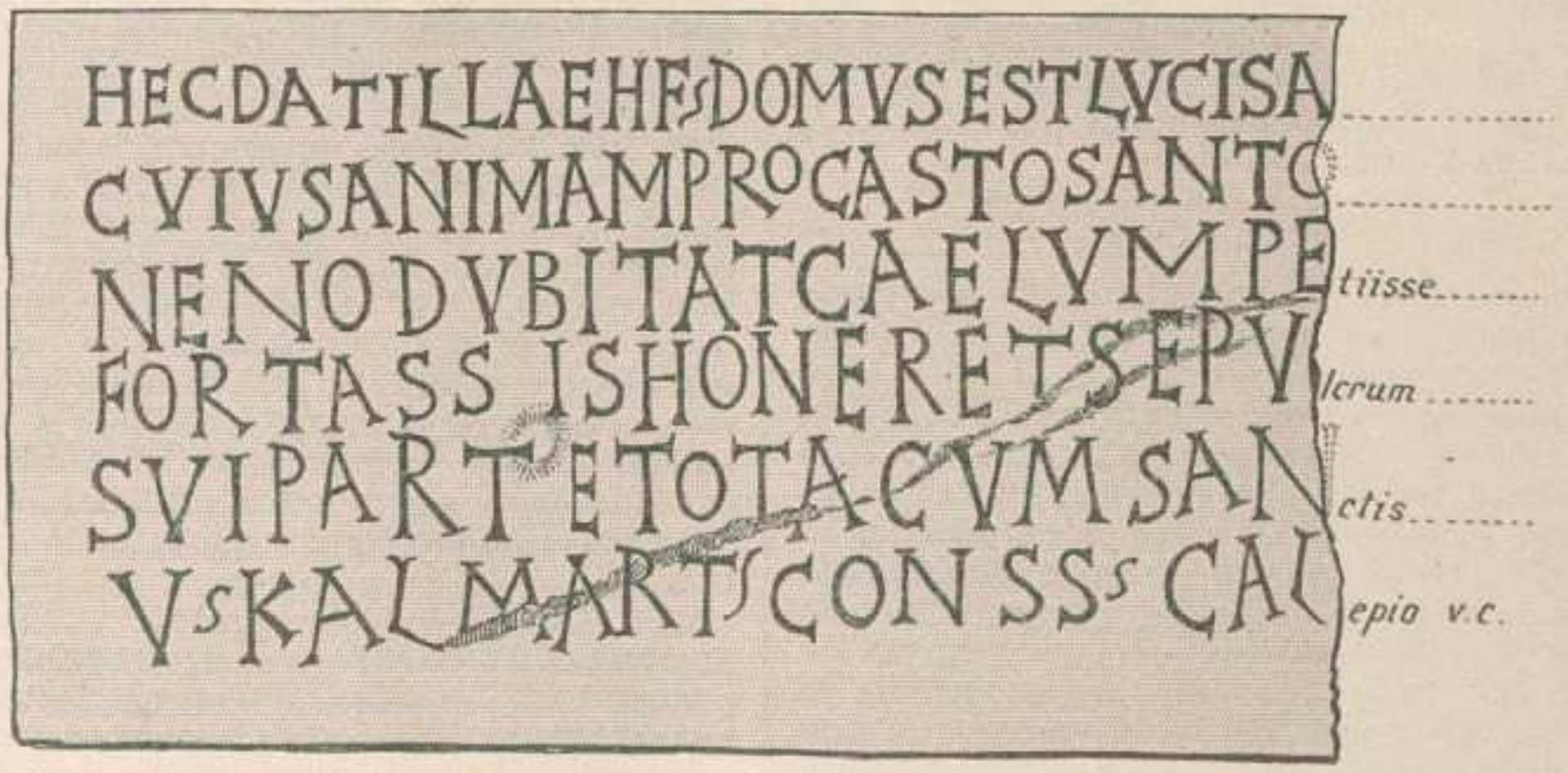
que le seul Ricimer [1], ce qui se trouve d'accord avec les deux inscriptions romaines de 459; enfin, la loi de l'empereur Majorien dans les *Novelles* porte cette date : *dat. XV kal. maii Arelato, Richomere et Clearcho vv. cc. coss.* [2]. Ainsi, voilà une loi de Majorien (457-464), datée de quatre-vingts ans avant ce prince, avec les consuls de 384. Cette fois le flagrant délit est constaté. La loi de Majorien portait la date du consulat de Ricimer, les compilateurs des *Novelles* ont entrepris de compléter cette date et ont cherché dans les fastes ce nom barbare. Mais avant d'arriver à 459, où ils eussent rencontré *Ricimer et Patricius*, ils ont lu en 384 : *Ricamer et Clearchus*, qui leur ont semblé faire leur affaire et ils n'ont pas cherché plus loin.

Le même procédé a été employé par les compilateurs des collections canoniques; en effet, en 418, nous lisons sur une inscription romaine, trouvée à *Tor Marancia* sur la voie Ardéatine, en 1821 [3] :

BENEMERENTI ⊏ OPILIONIOVI VIXIT ⊏ AN XXXV
DEP ⊏ X KAL ⊏ MAIAS HONORIO XII ⊏ CONS ⊏

Or, en 418, Théodose prit, en Orient, son huitième consulat dont il n'est pas plus question sur cette épitaphe que sur une lettre du pape Zozime, datée du *XII kal. apriles* [4], d'où il ressort qu'au mois d'avril on ignorait à Rome le consulat de Théodose et cependant voici qu'il existe deux lettres du même pape Zozime, datées respectivement du VIII des calendes de mars et du III des nones de mars avec cette mention : *Honorio XII et Theodosio VIII consulibus* [5]. Cette mention si complète paraît bien être l'œuvre des compilateurs de canons, car on ne comprendrait pas que Zozime eût supprimé en avril le nom du consul qu'il avait écrit dès le mois précédent. Ce soupçon touchant les compilateurs n'est pas gratuit puisque nous les savons coutumiers du procédé. Ainsi, cette année-là un concile se tint à Carthage aux calendes de mai, dont les canons sont entrés dans la *Collectio canonum Ecclesiæ Africanæ*, sous cette mention : *Gloriosissimis imperatoribus Honorio XII et Theodosio VIII Augustis consulibus* [6]; or sur un manuscrit qui ne garde que les seuls canons du concile de 418 (avant leur introduction dans le *codex canonum*), nous lisons simplement : *Honorio Augusto XII consule* [7]. Et voilà prouvé jusqu'à l'évidence comment la mention fut complétée lorsque les compilateurs accueillirent ce texte dans leur collection. Il y a plus. Non seulement le concile de Carthage de 418 avait adopté la mention qu'on vient de lire; mais il n'en pouvait employer une plus complète puisqu'à la date où il s'est réuni on ignorait en Afrique le nom du consul Théodose. En effet, sur les actes du concile de Telepte nous lisons : *post consulatum gloriosissimi Honorii XI et Constantii II, VI kalendas martias* [8].

Qu'on n'objecte pas que les lettres des papes et plus particulièrement celles de saint Léon, portent tantôt un nom de consul, tantôt deux noms, suivant qu'il a pris aux collecteurs la fantaisie de compléter les dates;



4312. — Inscription conservée à Saint-Paul-hors-les-Murs.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 320, n. 737.

les compilateurs des codes Justinien et Théodosien ont procédé avec la même liberté, tantôt conservant le *qui erit nuntiatus*, tantôt le remplaçant par le nom qu'ils croyaient convenable, et ainsi on voit quelle valeur prennent les inscriptions pour l'étude des fastes et la date de promulgation des consuls ordinaires et pour la critique des lettres des papes. Voici encore une inscription qui mérite une particulière attention; elle est conservée dans le cloître de Saint-Paul-hors-les-Murs, après avoir été retirée du pavement de la basilique (fig. 4312) [9] : *Hæc Datillæ h(onestæ) f(eminæ) domus est lucis a(lmo splendore carens?) cujus animam pro casto sancto (vitæ proposito) nemo dubitat cælum petiisse : (longo adhuc tempore) fortassis honeret sepulcrum (terrena) sui parte, tota cum sanctis (demum resurget : deposita) V kalendas martias consule Cal(epio v. c.).* Un de ceux qui transcrivirent ce texte (*cod. Marucell. XIV. 116*, p. 121) prit sur lui d'écrire *Callopio et Ardaeb*, mais cette conjecture est gratuite et fautive puisque nous savons que le nom du consul Ardabur ne fut connu à Rome que tardivement. Toutes les inscriptions romaines de cette année, même une épitaphe datée du début du mois d'octobre, ignorent encore ou du moins passent sous silence le collègue de Calepius. De plus, nous lisons sur une inscription lyonnaise, trouvée en 1806 dans la rue des

[1] S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. I, col. 1431. — [2] Majorien, *Novellæ*, IV, 9. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 259, n. 606. — [4] Coleti, *Concilia*, t. III, col. 416. — [5] Coleti, *Concilia*, t. III, col. 399, 417. — [6] Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1337. — [7] Coleti, *Concilia*, t. III, col. 425. — [8] Coleti, *Concilia*, t. II, col. 427. — [9] Margarini, *op. cit.*, n. 226; Muratori, *Thes.*, p. 407, n. 5; Clinton, *Fasti rom.*, t. II, p. 202; Nicolai, *op. cit.*, p. 147, n. 226; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 320, n. 737.

Fargues à Saint-Just et conservée au musée de Lyon [1] :

*hic i*ACET DECORA
MERCVRINA QVE
VIXIT ANNOS XX
OVIIT XIII KAL MA
IAS VIGEIIA PASCE
CALLPIO VC CONS

On voit que l'Occident a, peut-être pendant l'année entière, ignoré le consul Ardabur; par contre une *Novelle* nous apprend que Constantinople n'avait pas encore reçu le messager annonçant le consulat de Calepius, aux calendes d'octobre. Et cependant la correspondance du pape saint Léon semble lui donner un démenti; une lettre fait mention du consul Calepius, d'autres lettres citent les deux consuls et, celles-ci sont les plus anciennes en date. Il faut donc y regarder de plus près. Les lois de Valentinien, conservées au code Théodosien, sont datées de Rome le III des ides de mars et le VII des calendes de mai avec ces mots : *Calypio v. c. cons.* [2]; mais la sixième *Novelle* de Valentinien de *libertis*, donnée le III des nones de juin, porte *Calipio et Ardabure cons.* Ce serait donc — sauf le cas d'une interpolation, entre mai et juin qu'on sut à Rome le nom d'Ardabur. Ceci serait pleinement d'accord avec les lettres de saint Léon, du XII des calendes d'août et du XII des calendes de novembre, qui citent les deux consuls; seulement une autre lettre du XII des calendes de novembre *universis episcopis per Siciliam constitutis*, ne dit plus rien d'Ardabur. Le P. Quesnel s'est trop hâté de la tenir pour suspecte, les Ballerini l'ont défendue et on voit par les inscriptions que jusqu'à la fin de l'année, malgré la proclamation officielle de son nom, on n'en tint pas compte. Ces faits, minuscules en apparence, ne laissent pas que d'être instructifs. Les Romains avaient commencé l'année avec Calepius et depuis tantôt un demi-siècle, avaient pris l'habitude de n'avoir plus qu'un seul nom de consul. Quand on vint leur dire que le collègue de cette année se nommait Ardabur; soit que le nom leur parut drôle ou laid ou barbare, ils n'en tinrent pas compte et les épitaphes gravées jusqu'à la fin de l'année ne l'écrivirent jamais [3]. Le XII des calendes de novembre le pape avait deux lettres à écrire; sur l'une il fit comme tout le monde et passa sous silence Ardabur; mais sur l'autre il se ressouvint du nom et le mentionna.

Pendant le Ve siècle, la formule *post consulatum* est fréquente à Rome sur les inscription de la première moitié de l'année [4]; on en aurait sans doute plus de preuves si, au cours de ce siècle, tant d'années n'offraient aucune inscription pour le premier semestre; ce sont les années : 402, 403, 406, 409, 412, 414, 415, 417, 418, 420, 426, 427, 428, 433, 434, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 448, 450, etc.[5]. D'ailleurs, il en est de même hors de Rome où le *post consulatum* est également fréquent sur les inscriptions du premier semestre; souvent, dans les provinces, la proclamation des consuls n'avait pas lieu avant le milieu de l'année et de cette promulgation officielle dépendait leur mention dans les actes officiels et sur beaucoup d'autres.

Sur trois monuments seulement la formule *post consulatum* peut sembler avoir été adoptée sans motif : ce sont une inscription romaine avec *post consulatum Stiliconis secundo* [6]; une inscription de Milan avec *post consulatum Bassi* [7] et une lettre du pape saint Léon datée *post consulatum Opilionis* [8].

Parlons d'abord de celle-ci. Après avoir, au cours de l'année 454, daté dix lettres *Aetio et Studio consulibus*, au mois de juillet, Léon adopte la formule *post consulatum Opilionis* sur une onzième lettre, sauf à revenir ensuite sur toutes les lettres suivantes de cette année à la première formule. *Quare non dubiam quin hoc mere arbitrium fuerit*, écrit Pagi [9]. Mais au lieu d'arbitraire, n'y a-t-il pas ici une raison. Plusieurs témoins nous montrent qu'à Rome les noms d'Aëtius et de Studius ne furent connus que tardivement et, en conséquence, on y fit usage du *post consulatum Opilionis* dont on usait encore en Gaule au mois d'août. Les dix premières lettres de saint Léon auront sans doute porté cette mention et le collecteur du registre a pris sur lui de remplacer ce *post consulatum* par le consulat d'Aëtius et Studius; la onzième lettre, datée du V des calendes d'août lui a échappé, car précisément au mois d'août, une inscription romaine donne pour la première fois CONS AETIO ET ISTVDIO VV CC [10]; mais s'il est singulier de voir qu'au moment où la formule disparaît c'est alors qu'elle se lit sur une lettre du pape, peut-être en trouvera-t-on la raison dans le fait que cette lettre du V des calendes d'août est adressée aux évêques de la Gaule où le pape savait que le *post consulatum Opilionis* n'avait pas encore cessé d'être employé, comme le prouve cette inscription de Lyon [11] :

FAMVLVS DEI PRIMVLVS VIXIT ANN
S LXXA IN BONO
HIC DEDITVS IN RELIGIONE REQVIEVI
VDXSI KL SEPTEMB PC OPILIONIS VCC

En adoptant la formule, déjà désuète à Rome, mais encore en vigueur dans les Gaules, saint Léon voulait éviter toute chance d'hésitation sur l'authenticité d'une lettre importante puisqu'elle donnait la date de l'indiction pascale pour l'année suivante. Mais la formule tout entière de la lettre papale est ainsi conçue : *data post consulatum Opilionis quinto kalendas Augustas. Valentiniano VIII et Anthemio consulibus Pascha VIII kalendas majas.* Ici il est clair que cette deuxième mention est ajoutée après coup, car le pape pouvait bien, le V des calendes d'août, donner l'indiction pascale de l'année suivante; mais il lui était matériellement impossible de donner les noms des consuls de cette année-là, puisqu'ils n'étaient pas encore choisis. L'interpolation est ici bien évidente.

Passons à l'inscription de Milan sur laquelle nous lisons :

POST CONSVLATV BASSI III IDVS OCTOB ·

Il n'a pas manqué de consuls ayant porté le nom de Bassus, mais ici il ne peut être question que du Bassus de 408 ou de celui de 431, les autres sont trop anciens pour qu'on leur applique la formule *post consulatum* et le style de l'inscription, d'ailleurs, ne s'y prêterait pas. Jean Labus, qui édita l'inscription, adopte le Bassus de 431, supposant que le rédacteur de l'inscription, composée en octobre 432, avait pris plaisir à omettre Aëtius et Valerius, alors dûment promulgués, afin d'avoir la satisfaction de nommer Bassus, mem-

[1] *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 2e série, t. I, p. 248; Artaud, 1re *Notice*, p. 81; 2e *Notice*, p. 26; Montfalcon, *Histoire de Lyon*, p. 1358, n. 10; *Dictionnaire d'épigraphie*, t. I, p. 780; De Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, p. 559; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 74, n. 35, pl. n. 14; Cardinali, dans *Atti della pontif. accad. d'archeol.*, t. III, p. 352 sq. — [2] *Novell. Theodos.*, I, 27, et 45; *Valentiniani*, II, 5. — [3] De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 323, n. 739, 740; p. 324, n. 741. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 604, 660, 665, 706, 707, 764, 798, 812, 851. — [5] Sauf peut-être quelques inscriptions de ces millésimes qui ont pu être trouvées dans ces dernières années. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 558. — [7] J. Labus, *Monum. epigr. gentileschi e cristiani scoperti nella basilica di S. Simpliciano*, dans *Giornale dell' Istituto Lombardo*, t. III, p. 7-10. — [8] S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. I, col. 1284. — [9] Pagi, *Dissert. hypatica*, part. III, ch. II, n. 4. — [10] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 337, n. 765. — [11] De Boissieu, *op. cit.*, p. 561; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 117, n. 57.

bre de l'illustre *gens Anicia*. Cette explication relève de l'imagination pure, à moins que ce ne soit de cette légende, forgée par Pagi, d'après laquelle chacun pouvait inventer un *post consulatum* de son choix afin d'en faire honneur à un personnage préféré. A y regarder de plus près, on n'hésite pas à attribuer l'inscription au Bassus de 408. Vers la fin de l'année 409, date de l'inscription, l'empereur Honorius était combattu par Alaric, son pouvoir aboli à Rome et transféré à Attale; vers la fin de cette année, Alaric était maître de l'Émilie et de la Ligurie (sauf Bologne) soumises à Attale. Ceci explique pourquoi, au mois d'octobre, le rédacteur de l'inscription de Milan n'y voyant plus très clair et ne voulant surtout pas se compromettre en nommant un consul en mauvais arroi, se rejetait en arrière et imaginait un *post consulatum Bassi*. Bien lui en prit; à la fin de l'année Alaric était maître de Milan et Attale reconnu auguste dans cette ville. Mais alors pourquoi n'avoir nommé que Bassus et avoir omis son collègue Philippe? Dès le mois de janvier 408, les deux consuls avaient été connus partout et leur magistrature promulguée par toute l'Italie avant les calendes de janvier, suivant l'antique usage. Peut-être tout simplement pour simplifier.

Enfin l'inscription romaine dont il nous reste à parler est ainsi libellée [1] :



post CONSVLATVM F STILICHONIS
SECVNDO $\overline{CC}$ DEPOSITVS PVER
HELIAS ARGENTARIVS SEPTIMV
KAL NOBEMBRES DIE BENERIS ORA QVARTA
OVI BIXET ANNIS TRICINTA ET QVINQVE ET DIES
VICINTI ET TRES BENEMERENTI IN PACE

Ainsi donc, au mois de novembre de l'année 406, sous le consulat d'Arendius auguste et de Probus, un chrétien a préféré rappeler le souvenir du deuxième consulat de Stilicon, ce qui a entraîné bien des bouleversements. Sur la foi de cette seule épitaphe, Scaliger a changé toute la série des fastes consulaires afin de transporter le deuxième consulat de Stilicon de 405 à 406. Le P. Petau se tira d'embarras en supposant une distraction du lapicide [2]; Th. Lydiat, plus catégorique, a déclaré la pierre fausse [3]; Bimard de la Bastie a suggéré la restitution du mot *post*, afin que l'épitaphe pût désigner l'année 406 et non 405. Car là était le nœud de l'affaire : en 405, Stilicon fut sans doute consul pour la deuxième fois, mais cette année-là le sept des calendes de novembre tombait un jeudi et non pas un vendredi, en sorte qu'il fallait que la date consulaire fut 406. Le P. Lupi survint qui fit observer qu'en l'an 400, Stilicon avait été consul et que cette année le sept des calendes de novembre tombait un vendredi. Il y avait bien le mot SECVNDO, mais toujours P. Lupi soutint qu'il ne visait pas le deuxième consulat de Stilicon et, qu'associé aux deux lettres suivantes, ce mot voulait dire *secundo comitis clarissimi* ou bien (car on avait le choix) *secundo consularis Campaniæ*, ou encore *secundo cœmeterii cubiculo*, comme renforçait le P. Lesley. Ce fut un succès. Giorgi, Marini, Cardinali [4] et d'autres érudits suivirent le P. Lupi et il fut entendu que l'inscription était de l'an 400 et on n'y pensa plus. Toutefois il était sans exemple qu'un consul se fut paré, avec ce titre, d'une autre dignité, et les lettres CC, en ce début du v[e] siècle, signifiaient couramment *clarissimi* ou *consulis* ou *consulibus* [5]. Cependant Borghesi et J.-B. De Rossi ne pouvaient admettre la suggestion de Lupi et revenaient à celle de Bimard, trop sommairement écartée, bien qu'elle eût pour elle toutes les vraisemblances. L'accusatif de début, le sciage de la pierre qui avait fait tomber le mot de la première ligne débordant sur les autres lignes ne doivent pas être dédaignés. Resterait à savoir le pourquoi de ce *post consulatum* en octobre; mais, à vrai dire, on n'en sait rien.

Après avoir tant de fois menacé et attaqué l'empire, les barbares l'envahirent enfin. Alors, l'une après l'autre, les provinces, abandonnées par Honorius l'abandonnèrent. La Bretagne donna l'exemple en 407, puis la Gaule et l'Espagne suivirent son exemple et se donnèrent pour prince un certain Constantin, qui, vers la fin de l'année 408, se sentit assez fort pour proposer à Honorius, terrifié par les progrès d'Alaric, de l'associer à l'empire. Naturellement, en pareil cas, il recevait les faisceaux dès le mois de janvier suivant; or nous possédons une inscription de Trèves qui montre qu'il en fut bien ainsi [6]; Apianus nous apprend qu'elle fut trouvée *in ecclesia S. Paulini post altare*, et Brower ajoute : *Legitur in choro basilicæ, ubi tumulus marmoreus S. Paulino inscriptus, rudi insistens lapideæ basi, cui deformibus hisce litteris græcum est inscriptum :*

ЄN · ΘA · KЄITЄ · ЄYSЄBIA · EN · ЄIP
INI · OYCA · IЄPOOKMHTI · AΠΩ · K
ΩMHC · AΔΔANΩN · ZHCAC
MIKPO · ΠPOC · ETΩN · IЄ · YIΠAT
IA · ONΩPIOY · OHKAI · KΩCTıONTI
NOY · TO · A · MH NI · ΠANHMOY
IB · HMЄRA · KI · B · ЄN · ЄI P ЄNH

Ἔνθα κεῖτε Εὐσεβία ἐν εἰρήνῃ οὖσα. Ἱεροκομητὶ (?) ἀπὸ κώμης Ἀδδάνων, ζήσασ[α] μικρὸ(ν) πρὸς ἔτῶν ῑ, ἐ[ν ὑ]πατίᾳ Ὀνωρίου [τ]ὸ η̄ καὶ Κωστ[α]ντίνου τὸ ᾱ μηνὶ Πανήμου ιβ̄ ἡμέρᾳ κιβ (κυριακῇ) ἐν εἰρένῃ.

Voici le huitième consulat d'Honorius associé au premier consulat de Constantin et nous savons maintenant que ceci arriva en 409. Mais Honorius subissait ce collègue sans l'accepter; il lui envoyait la pourpre, mais il lui contestait les faisceaux, ainsi que nous le savons par les inscriptions romaines, sur les-

[1] Smetius, *Inscriptiones antiquæ*, in-fol., Lugduni Batavorum, 1588, p. 142, n. 5; Gruter, *op. cit.*, p. 1053, n. 4; Scaliger, *De emend. temp.*, p. 29; Fleetwood, *op. cit.*, p. 413; Lupi, *Epitaph. S. Severæ*, p. 19; Bimard de la Bastie, dans Muratori, *Thes. veter. inscr.*, t. I, p. 29; Reland, *Fasti romani*, p. 551; Giorgi, *op. cit.*, ad ann. 400; Ritter, *Chronol. cod. Theod.*, ann. 405; Lami, *De eruditione apostolorum*, p. 211; Marini, dans *Giorn. Pis.*, t. VI, p. 10; Clinton, *Fasti rom.*, t. I, p. 562; Martinelli, *Roma ex ethnico sacra*, p. 526; Kostius, dans les *indices* de Gudius, *Antiquæ inscriptiones*, in-fol., Leovardiæ, 1731, p. 64; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 236, n. 558. — [2] Petau, *De doctrina temporum*, l. XI, ch. XLVIII, édit. Vérone, t. II, p. 207. — [3] Th. Lydiat, *Canones chronol.*, l. III, p. 196. — [4] *Atti della pontif. accad. d'archeol.*, l. III, p. 369. — [5] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 506, 507, 543. — [6] Apianus, *Inscr. sacr. vet.*, Ingolstadii, 1534, p. 485; A. Ortel et J. Visian, *Itinerar. per nonnull. Galliæ Belg. partes*, Antwerpiæ, 1584, p. 60; Scaliger, *De emendat. tempor.*, p. 483; Gruter, *op. cit.*, p. 1052, n. 6; Wilthem, *Luciliburg.* p. 144, fig. 71; Brower, *Annal. Trevirenses*, t. I, p. 63; Bouche, *Chronogr. de Provence*, p. 568; Fleetwood, *op. cit.*, p. 396, n. 3; *Art de vérifier les dates*, p. 358, note 6; Scaliger, *op. cit.*, édit. 1629, p. 516; Lami, *De eruditione apostolorum*, p. 1063; Sirmond, *Notæ ad Sidon. Apoll.*, V epist., p. 58; Hagenbuch, *Epistolæ epigraphicæ*, in-4°, Tiguri, 1747, p. 325; Reland, *Fasti consul.*, p. 563; *Code Théod.*, édit. Ritter, t. I, p. CLXXII, CLXXXIV; Pagi, *ad Baronius*, t. VI, p. 556; *Dissert. hypat.*, p. 173; Th. S. Baier, *Opuscula*, p. 407; Corsini, *Notæ græcorum*, part. I, p. 36; H. Noris, *Annus et epochæ Syro-Macedonum*, p. 317; Saxi, *Pontificium Arelatense*, p. 27; Maffei, *Græcor. siglæ*, p. 57; Placentinus, *De siglis veter. Græcor.* p. 105; Banduri, *Numism. imperii*, t. II, p. 550; Lersch, *Central museum*, t. II, p. 29, n. 53; Roach Smith, *Collect. antiq.*, t. II, p. 104; Schmitt, *Die Kirche d. Heil. Paulin*, p. 432, n. 6; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, n. 248; Steiner, *Altchr. Inschriften*, n. 83; F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, in-4°, Freiburg in Brisgau, 1890, n. 163.

quelles Honorius se donne, non plus l'intrus Constantin pour collègue, mais un consul de son choix, Théodosius. De cette répugnance, nous possédons plusieurs témoins : cinq, et on peut dire six, inscriptions romaines sur lesquelles nous lisons : *DD. NN. Honorio. VIII et Theodosio III Augg CC. SS* [1], en sorte que la formule *Honorio III et Constantino consulibus* ne se lit que sur les inscriptions de la Bretagne, de la Gaule et de l'Espagne. Comme nous venons de le voir par le marbre de Milan, l'empereur Honorius, à la suite des victoires d'Alaric, pendant le dernier trimestre de 409, eut à subir Attale, un nouveau collègue impérial ; aussi pour échapper aux vengeances certaines, on imaginait de ne plus même nommer son consulat. Tout ceci n'était encore qu'un jeu en comparaison de ce qui allait arriver, car l'année 410 apporterait les pires calamités et des perturbations sans exemple. On sait l'impression de stupeur que causa aux contemporains la prise et le pillage de Rome. Les monuments épigraphiques devaient s'en ressentir au point que, désormais, les fastes consulaires sont parfois malaisés à établir.

En cette lugubre année 410, les inscriptions romaines font défaut et une période nouvelle s'ouvre pour l'épigraphie chrétienne de Rome : plus rares, séparées par de plus longs intervalles, les années même qui n'en sont pas privées en comptent à grand'peine quelques-unes. En 411 et en 412, à peine deux ou trois [2]; en 413 et 414, peut-être pas une seule [3]; en 415, 416, 417, 418, une à peine chaque année [4]; trois en 419 et probablement aucune en 420 [5], mais certainement en 421. Les événements historiques en disent assez la raison. C'est alors que saint Jérôme écrit : *Clarissimum terrarum omnium lumen extinctum esse. Romani imperii truncatum caput, et in una Urbe totum orbem interiisse* [6]. Ces paroles ne sont presque pas exagérées. L'infortune de Rome et des Romains fut sans mesure. Après un siège, une famine et une épidémie, la ville conquise et pillée, la plus grande partie de sa population fugitive et gagnant avec mille dangers l'Afrique, l'Égypte ou l'Asie Mineure [7]. Dans ces conditions, qui pourrait s'étonner de ne pas rencontrer d'inscription ou presque pas. Peut-être cette rareté des inscriptions a-t-elle permis une controverse singulière sur la date exacte de cette catastrophe [8]. Les anciens auteurs disaient 410, d'autres, d'autorité moindre, disaient 409 [9]. Pagi prit parti pour cette dernière date avec une si belle ardeur qu'on n'osa plus guère la contester[10], sauf toutefois le P. Garzon qui soutint l'opinion ancienne [11]. Celui-ci montra que Pagi n'avait pas su reconnaître les trois sièges successifs de Rome par Alaric et n'en avait connu que deux [12]. Entre le deuxième et le troisième siège, Rome fut au pouvoir d'Alaric qui abolit le pouvoir d'Honorius et le donna à Attale, de qui Tertullus reçut les faisceaux. Quand Alaric, lassé d'Attale, eut fait sa paix avec Honorius, puis reprit Attale, puis encore le rejeta; en sorte que, comme écrit Orose : *Attalus imperator factus infectus, refectus ac defectus, citiusque his omnibus actis, paene quam dictis, mimum egerit et ludum imperii spectanti Alarico præbuerit* [13]. Les fastes d'Idace nous montrent que Tertulius fut bien consul en 410 [14], l'année même où la ville fut prise et pillée. Les inscriptions romaines confirment ces faits. En 409, nous trouvons des épitaphes mentionnant le consulat d'*Honorius VIII et Theodosius III*, qui n'ont certainement pu être gravées pendant qu'Attale exerçait son autorité dans Rome. En 410, plus rien, et outre que les circonstances ne s'y prêtaient guère, si, comme on peut le croire, toute l'année ne s'est pas écoulée sans qu'on gravât une seule épitaphe, ne doit-on pas croire que leurs auteurs ont renoncé à les dater vu l'impossibilité de se reconnaître au milieu de toutes ces entrées et sorties successives où l'on apercevait Honorius, Théodose, Constantin, Attale, Tertullus. Non seulement à Rome on renonçait à savoir sous quels consuls on vivait en 410, mais une inscription de 411 nous apprend qu'en Italie, en 411, au mois de juillet, on n'était pas plus avancé, puisque nous lisons sur une inscription d'Eclane ces mots significatifs :

DEP·D·XII·KAL·AVGVSTARVM ITERVM·POST·
CONS· HONORI-VIII ET THIVDOSI· III· AVGG·[15]

Les épitaphes romaines, en 409, du mois d'avril au mois d'août, portent la mention d'Honorius et Theodosius [16], période pendant laquelle Attale n'avait pas encore occupé Rome, ce qui ne se produisit que vers la fin de l'année, entre le mois d'août et le mois de décembre. Dans les derniers jours de l'année 409, nous voyons reparaître les noms d'Honorius et de Théodosius sur une épitaphe [17] :

ANCHISI · INNOCENTI · QVI · VIXIT · ANN · I. . . . *d*
XX · DEPOSITVS IN PACE · DIE · IIII · KAL · IAN*uarias*
DD·NN·HONORIO·VIII·ET THEOD*osio III augg. conss.*

Serait-ce que la première comédie donnée par l'*empereur* Attale avait pris fin avant les derniers jours de décembre 409? Cela paraît peu vraisemblable, car le consul Tertullus, créature d'Attale, n'eut pas duré plus que son maître et c'est cependant ce Tertullus que mentionnent les fastes d'Idace en 410 par ces mots : *Honorio IX et Varane, quod fuit Tertullo.* Les textes de Paul Orose et l'historien Zozime [18], loin de contredire, confirment ce fait que Tertullus prit les faisceaux à Rome au début de l'année 410. Alors comment expliquer que trois jours avant les calendes de janvier 410, le nom d'Honorius reparaît comme auguste sur notre inscription. Une fois de plus, nous avons peut-être une inscription rédigée quelque temps après la date qu'elle marque et dont la rédaction se conforme aux événements postérieurs à cette date. Nous savons qu'Attale fut renversé vers le mois de janvier et une loi du code Théodosien [19], rendue la veille des ides de février porte de nouveau le nom d'Honorius. L'inscription aura été gravée dans le courant du mois de janvier après la chute d'Attale. Ainsi tout s'explique et il est intéressant de constater que le retour des mêmes circonstances a pu amener les mêmes solutions, ou bien, en tous cas, accepter des mêmes explications.

4° *Période gothique.* — Après la chute de l'empire d'Occident, le droit de la république romaine demeura inviolé, la création des consuls fut continuée comme sous les empereurs et la puissance du Sénat renforcée plutôt qu'amoindrie. La pompe consulaire revient à

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 248-249, n. 590-595. — [2] *Ibid.*, t. I, n. 596, 598, 600. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 250. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 601, 602, 604, 606. — [5] *Ibid.*, t. I, n. 611, 612. — [6] S. Jérôme, *Prolog. in libr. I Ezechiel, P. L.*, t. XXV, col. 15. — [7] *Prolog. in libro III Ezechiel, P. L.*, t. XXV, col. 75. — [8] Muratori, *Annali d'Italia*, ann. 409, édit. Rome, t. II *a*, p. 51. — [9] Cf. Petau, *De doctr. tempor.*, l. XI, c. L, édit. Veron, t. II, p. 208; Tillemont, *Hist. des empereurs*, Honoré, note 29, t. V, p. 811 sq. — [10] Pagi, *Critic. ad Baronium*, ann. 410, n. 1 à 13. — [11] *Idatii episcopi chronicon correctionibus, scholiis et dissertationibus illustratum*, auct. Jo. Mat. Garzon, S. J., Bruxellis, 1845, p. 145 sq. — [12] *Ibid.*, p. 148. — [13] Paul Orose, *Hist.*, l. VII, c. XLII. — [14] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. II, p. 99. — [15] Lupoli, *It. Venus.*, p. 130; Orelli, *Inscr.*, n. 1136; Guarini, *Ricerche intorno ad Eclano*, p. 165; Mommsen, *Inscr. regn. Neapol.*, n. 1292. — [16] De Rossi, *Inscr.*, t. I, p. 249, n. 590-592. — [17] Trouvée à Sainte-Cécile en 1665; G. Marini, *Spiegazione d'un antico epitaffio*, Roma, 1790, p. XII; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Roma, 1861, t. I, p. 249, n. 593. — [18] Zozime, *Hist.*, l. VI, c. VII, édit. Bekker, p. 323. — [19] *Code Théodosien*, l. IX, tit. XXXVIII, lex 11.

Rome, tandis qu'auparavant on avait vu maintes fois les consuls nommés à Ravenne, à Milan ou ailleurs suivant le lieu où résidait la Cour impériale. Les rois goths s'abstinrent d'intervenir dans la nomination des consuls qu'ils abandonnaient au Sénat et à l'empereur d'Orient comme le dit Procope en ces termes : καὶ τὸ ὑπάτων ἀξίωμα Γότθοι ξυνεχώρουν Ῥωμαίοις πρὸς τοῦ τῶν ἑῴων βασιλέως ἑς ἕκαστον ἔτος κομίζεσθαι [1]. Le roi Athalaric, ayant reçu de son père Eutharic le consulat, en faisait remonter la grâce à l'empereur Justin à qui il écrivait : *Vos, genitorem meum in Italia palmatæ claritate decorastis* [2]. Et on peut rappeler cette date apposée à la *professio fidei* de l'évêque Jean de Constantinople : *mense Martio die XXVII, indictione XII, consensu domini Justini imp. Aug. Eutharico v. c. consule* [3], qui a été certainement corrompue et doit être ainsi rétablie : *cons(ulatu) domini Justini*, etc. *(et) Eutharici v. c. cons.*, car on n'eût certainement pas toléré à Constantinople une date consulaire mentionnant le consul d'Occident à l'exclusion du consul d'Orient.

Les Goths n'ont pas fait de consuls; ils ont abandonné ce soin aux Romains, mais ils ont pris soin de désigner les noms qui leur seraient agréables. On possède des lettres de Théodoric par lesquelles il attribue le consulat à Félix et en avertit le Sénat [4], non l'empereur; de même on conserve des lettres d'Athalaric relatives au consul Paulinus, le dernier qui porta ce titre en Occident, lettres adressées à Paulin et au Sénat [5]. La désignation est claire, évidente, le Sénat n'a autre chose à faire qu'à consentir, mais de l'empereur d'Orient il n'est pas question. De ce mécanisme, sous le règne de Théodoric, nous conservons un témoignage dans un fragment de panégyrique retrouvé par Baudi di Vesme et attribué par lui à Cassiodore; on y lit ces mots : *Jactent se prisci consules præpetum initiati semper auspiciis, qui motus avium, quam hominum judicia, captaverunt. Firmabat trepidum candidatum errans volatus, et indicium erat publicum, quod venisset ad casum. Et nos gloriamur de sententia boni principis, lætamur de consensu senatus* [6]. Ainsi tout se passe entre le *bonus princeps*, Théodoric, et le Sénat.

Ce régime a été adopté d'un commun accord entre Ravenne et Constantinople, dès le règne d'Odoacre? Les anciens historiens n'en ayant rien dit, il faut recourir aux inscriptions. Que s'est-il passé d'abord entre le règne d'Odoacre et celui de Zénon? Muratori a avancé, à tort, dans ses *Annali d'Italia* à l'année 519, que sous les rois goths, les consuls étaient élus par le Sénat et confirmés par l'empereur. On a vu qu'il n'en était pas ainsi sous Théodoric. Mais sous Odoacre, il y eut quelques consuls élus par le Sénat; on n'en a pas la preuve, mais le fait reste probable. On admettra difficilement que le consul d'Orient Faustus, en 490, ait été nommé par Odoacre dont les affaires étaient, dès la fin de 489, en piteuse situation en Italie et qui déjà n'était plus le maître à Rome [7]. Mais le cas d'Albinus est plus décisif en 493. A cette date, Odoacre ne possédait plus que Ravenne où il était assiégé, Théodoric était maître de toute l'Italie, mais il ne portait pas encore le titre royal et il ne semble pas qu'il ait alors désigné un consul. Une fois vainqueur d'Odoacre rien ne le retenait plus et, en 494, nous voyons que l'empereur avait nommé les consuls Asterius et Præsidius dont nous lisons les noms sur cette inscription conservée au musée de Latran, où elle a été apportée du Vatican et qui provient de Sainte-Cécile au Transtévère (fig. 4313) [8] :

Hic quiescet Johannis v(ir) s(pectabilis) qui vixit annos pl. m. LXXVI et depositus XIII kal. april. cons. Asteri et Presidi vv. cc.

La partie inférieure de cette inscription fut jugée inutile lors de son entrée dans les collections du Vatican



4313. — Inscription du musée du Latran, provenant de Sainte-Cécile au Transtévère.
D'après De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 403, n. 904.

sous Benoît XIV et *sciée!* Seul le P. Lupi décrit cette portion : *Hic sunt*, dit-il, *vestigia scalpro abrasa figuræ orantis et aliarum trium linearum hinc inde ad illam*, d'autres s'étaient contentés de faire mention d'une orante *studio delata* comme disait Philippe de Winghe. Cette orante, sur une inscription d'un cimetière à ciel ouvert était chose rare, exceptionnelle et sans exemple après le début du Vᵉ siècle. Le monogramme constantinien n'était pas moins inattendu sur un marbre de cette date. Orante et monogramme avaient été tant bien que mal effacés à une date certainement antérieure à 494. D'ailleurs ce qui reste de la couronne et du monogramme est correctement gravé et d'une autre main que l'inscription maladroite que nous voyons. Les consuls qui s'y trouvent mentionnés, Asterius et Præsidius sont nommés sur tous les fastes et les monuments [9] et uniformément tous deux et dans le même ordre. Comme Asterius n'est autre que Turcius Rufius Apronianus Asterius qui corrigea un manuscrit célèbre de Virgile et prit le consulat à Rome [10], son collègue Præsidius serait donc un deuxième consul d'Occident? Mais qui les a nommés? Maître depuis l'année précédente de toute l'Italie par la mort d'Odoacre, l'empereur Anastase ne le reconnaît roi d'Italie que beaucoup plus tard. S'il s'était avisé de

[1] Procope, *De bello gothico*, l. II, c. VI. — [2] Cassiodore, *Variarum*, l. VIII, n. 1. — [3] Coleti, *Concilia*, t. V, col. 623. — [4] Cassiodore, *Variarum*, l. II, n. 2, 3. — [5] *Ibid.*, l. IX, n. 22, 23. — [6] *Atti dell' accad. di Torino*, Ser. II, *Sc. mor., stor. e filol.*, t. VII, p. 183. — [7] Muratori, *Script. rer. ital.*, t. I, p. 100. — [8] Fabretti, *op. cit.*, p. 749, n. 649; Relandus, *Fasti*, p. 669; Giorgi, *op. cit.*, ad ann. 494; Muratori, *op. cit.*, p. 2002, n. 10; Sarti, *Append. ad crypt. Vatic.*, p. 73; Orelli, *op. cit.*, n. 4874; Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 403, n. 904. — [9] Muratori, *Thes.*, p. 415, n. 1; Mommsen, *Inscr. regni Neapol.*, n. 1299; Coleti, *Concilia*, t. V, col. 322, 324, 384; S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. III, p. CCCIV. — [10] Foggini, *Virgilii codex antiquissimus*, p. 13; O. Jahn, dans *Berichte der k. sächs. Gesch. der Wissensch., Phil. hist. kl.*, 1851, p. 348 sq.

faire un consul d'Occident, l'Orient ne l'eût pas reconnu, à plus forte raison n'a-t-il pas dû créer deux consuls d'Occident. Ce n'est pas non plus le Sénat romain qui aura pris cette initiative alors qu'on ne le voit jamais nommer de lui-même un seul consul. Ce n'est donc que l'empereur Anastase qui aura pu nommer Asterius et Præsidius en déterminant le premier rang pour le consul d'Occident.

Quoi qu'il en soit de la nomination par le Sénat ou par l'empereur et de la désignation par le roi barbare, on continua en Occident à promulguer le nom des consuls comme par le passé et à écrire leurs noms sur les inscriptions.

Théodoric, fondateur du royaume gothique qu'il gouverna trente années durant, ne dédaigna pas de se parer quelquefois du titre d'auguste [1] et s'employa à élargir l'abîme creusé entre l'Occident et l'Orient. Venu en Italie comme chargé par l'empereur de renverser Odoacre, les Romains pensèrent que son succès serait consacré par la restauration de l'empire romain. On pouvait être porté à le croire en voyant, à la fin de l'année 493, l'empereur Anastase choisir les deux consuls de l'année suivante, Asterius et Præsidius, tous deux en Occident, et en 495, Anastase créa encore le consul d'Occident : Viator [2]. Mais Théodoric, qui avait sollicité d'Anastase le titre de roi d'Italie, perdant patience, se proclama roi sans plus attendre, ce qui souleva de nouveaux ressentiments. Muratori place cet événement en 495 [3], et l'entente ne fut pas rétablie avant 497, de sorte qu'en 496 et 497 il n'y eut pas de consuls d'Occident et les consuls d'Orient n'y furent pas promulgués.

C'est ce que nous pouvons voir sur une inscription des cryptes Vaticanes [4].

+ $\overline{\text{LC}}$ · IOHANNIS ALICENSIS
$\underline{\text{SE}}$ VIBO CONPARAVIT
$\overline{\text{PC}}$ VIATORIS

En 496, Paul, frère de l'empereur Anastase, était consul d'Orient, mais l'Occident voulut l'ignorer et le remplaça par un *post consulatum Viatoris v. c.* [5]. En 497, il en fut de même et on eut alors un *post consulatum iterum Viatoris* comme sur cette inscription du cloître de Saint-Paul-hors-les-Murs [6] :

*q*VI VIXIT A*nnos*
*post. cons. i*TER VIAT *oris v.c.*

En 498, Anastase et Théodoric firent la paix et le consul d'Occident Paulin fut promulgué et reconnu dans tout l'empire [7], cependant son collègue Jean, consul d'Orient ne fut pas promulgué dans le royaume de Théodoric; en 499 et 500, il n'y eut dans le royaume gothique ni consuls orientaux ni occidentaux promulgués. Cependant, s'il en fallait croire Muratori, il n'en aurait pas été ainsi, et il citait une inscription de Milan dont la dernière ligne portait ces lettres : ... ET IO· CON·, ce qui se rapportait au consul de 498, ou bien d'après Allegranza au consul de 499 également nommé Jean. Mais l'inscription, restituée d'après une copie manuscrite de Paris, *Bibl. nat., Suppl. lat., 101 A* disait autre chose [8] :

B. M.
HIC REQVIESCIT
IN PACE LAVR$\underline{\text{ENTI}}$
$\underline{\text{VS}}$ QVI VIXIT $\overline{\text{ANN}}$
PLM LXV DEP SVB D $\overline{\text{XV}}$
KAL · DEC · BOETIO $\overline{\text{CON}}$

C'était de Boèce et de l'année 487 qu'il s'agissait.

Depuis l'année 501, jusqu'au début de la guerre gothique, la série des consuls d'Occident se poursuit régulièrement et n'est interrompue qu'en 512, 518 et 528. L'accord intervenu entre le roi goth et l'empereur se soutenait. Pendant tout ce temps les consuls d'Occident, étaient exactement mentionnés dans les lois et sur les monuments de l'Orient [9]; par contre en Occident il n'était pas question des consuls orientaux. Au cours des années où l'Occident n'avait pas de consul, la formule *post consulatum*, avec le nom du consul de l'année précédente, fut en usage dans le royaume gothique. En 512, nous trouvons à Rome [10] et à Milan, le *post consulatum Felicis*; voici celle de Milan [11] :

HIC REQVIESCIT IN PACE
AGATA FILIA COMITIS
GATTILANIS $\underline{\text{QVI}}$ VIXIT
IN SECVLO $\overline{\text{ANN}}$ · $\overline{\text{PLM}}$ · XL
DEPOSITA EST SVB D · III
NONAS SEPTEBR · PC · FELICES

En 518, nous trouvons un *post consulatum Agapiti* [12]; en 528, un *post consulatum Maburti* [13]. Qu'il s'agisse de consuls comme Anastase ou Justinien, ou de personnages privés, Theodoric n'en laisse nommer aucun dans son royaume. Un seul cas fait exception en Occident, et c'est à Lyon, en 520, dans le royaume de Sigismond [14] :

IN HOC TVMVLO REQVIISCET BO
NAE MEMORIA CARVSA RELICIO
SA QVI EGIT PENETENTIAM
ANNVS VIGENTI ET DVOS ET VIXE
IN PACE ANNVS SEXAGENTA $\overline{\text{RVI}}$
NRVE $\overline{\text{OBIET}}$ DIAE XIII KALEN $\overline{\text{OC}}$
TVB$\overline{\text{R}}$·RVSTIANO ET VITALIANO $\overline{\text{VC}}$

Sigismond acceptait la tutelle de l'empereur de Byzance, Anastase, à qui il écrivait : *Diffusionem reipublicæ vestræ asserit quod remotius possidemur.... Vester quidem est populus meus, sed me plus servire vobis, quam illi praesse delectat* [15]. De semblables protestations semblaient intolérables au roi des Goths qui s'en vengeait en refusant le passage à travers ses États aux députés que Sigismond envoyait à Byzance. Sigismond expédia ses lettres à Anastase et ensuite à Justin par d'autres voies, en retour on lui annonça dès 519, le consul oriental de l'année suivante qui fut ainsi promulgué dans les États de Sigismond. Théodoric avait lieu d'être d'autant plus mécontent qu'il annonçait chaque année aux rois des Francs et

[1] Orelli, *op. cit.*, n. 1155; Henzen, *op. cit.*, n. 5594. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 406, n. 914. — [3] *Annali d'Italia*, ann. 495, 497. — [4] Bosio, *Roma sotteran.*, p. 106; Aringhi, *Roma subterr.*, t. I, p. 338; Reinesius, *op. cit.*, cl. XX, n. 324; Scheelstrate, *Antiq. Eccles.*, t. I, p. 313; Relandus, *Fasti*, p. 670; Giorgi, *op. cit.*, ad ann. 496; Torrigio, *Grotte Vaticane*, p. 97; Dionysius. *Crypt. Vatic.*, p. 57; pl. XXIV; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 407, n. 916. — [5] Roncalli, *Vet. lat. chron.*, t. I, p. 727; t. II, p. 403; Bacherius, *De doctrina temporum*, p. 63; Donati, *op. cit.*, p. 197, n. 3; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, n. 391. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 408, n. 919; Roncalli, *op. cit.*, t. I, p. 727; t. II, p. 404; Bucherius, *op. cit.*, p. 63; Mabillon, *Vetera analecta*, t. III, p. 64. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p, 408, n. 920; p. 409, n. 921-923. — [8] Muratori, *Thes.*, p. 415, n. 5; Allegranza, *De sepulchris christianis in ædibus sacris*, in-4°, Mediolani, 1773, p. 8; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 410. — [9] *Code Justinien*, l. I, tit. III, lex 41, 44; tit. IV, lex 19; l. II, tit. VIII, lex 3, 4, 5, 6; l. IV, tit. XIX, lex. 21; l. V, tit. XXVII, lex 7. — [10] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 427, n. 954, 955, 956, 957. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 428. — [12] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 434, n. 966; p. 435, n. 967. — [13] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 461, n. 1014; p. 462, n. 1015; p. 463, n. 1017. — [14] Allmer, *Sur quelques inscriptions antiques*, p. 18; Le Blant, *Recueil*, t. II, p. 549, n. 663; lignes 5-6, il faut lire : *sexaginta quinque*. — [15] S. Avit, *Epist.*, LXXXIII. *P. L.* t. LIX, col. 284.

des Burgondes le consul d'Occident, ainsi que nous pouvons nous en convaincre par une inscription lyonnaise de l'année 508, qui se termine par ces mots : *c. octobris pc. cons. iterum Mesale vc cons.* [1] et une autre de 510 : *IIII nonas decembris post consulato Importuno vv. cc. le* [2]. Théodoric était alors en guerre avec Clovis et Gondebaud et les Lyonnais, qui faisaient partie du royaume de Bourgogne, ne sachant le consul de 508, se rejetèrent sur un *post consulatum* de Messala. A la fin de cette année, après la levée du siège d'Arles, il est possible que les hostilités aient été suspendues et les Lyonnais ont su que le consul de 509 était Importunus. Mais en 510, ils ont ignoré le consulat de Boèce, car la guerre avait recommencé et, une fois encore, ils prirent un post-consulat, celui d'Importunus. A plus forte raison, en ces années-là on ignora en Gaule les noms des consuls d'Orient.

On a cependant retrouvé en Gaule des diptyques consulaires, notamment un diptyque d'Anastase, consul en 517, mais il serait hasardeux d'en rien conclure, car les diptyques étaient considérés comme des œuvres d'art qui étaient toujours bien accueillis, même quand ils n'offraient plus que cette sorte d'intérêt; et précisément le consulat d'Anastase en 517 a été ignoré en Gaule pendant cette année entière. Ce sont les relations du roi Sigismond avec l'empereur Justin qui ont fait connaître en Gaule le nom du consul Vitalien, qui ne fut jamais proclamé en Italie. Dès le mois de septembre Vitalianus est nommé en Gaule, bien qu'il n'eût gardé les faisceaux que six mois, ayant été tué au mois de juillet. Le comte Marcellin nous dit à ce sujet : *Vitalianus consul VIII mense consulatus sui XVI vulneribus confossus in palatio cum Celleriano et Paulo satellitibus suis interemptus est* [3]. Tout cela était encore ignoré trois mois plus tard à Lyon où on a vu figurer le nom de Vitalianus.

Théodoric très hardi sur certains points, l'était moins sur d'autres, par exemple il omet les noms des consuls orientaux, mais il n'ose s'affranchir sur ses monnaies des noms d'Anastase et de Justin qui y figurent toujours [4]. Sur les monuments publics où les noms des consuls faisaient place, le plus souvent, aux noms des empereurs, Théodoric se substitue le plus souvent aux empereurs. A peine rencontre-t-on une inscription sur laquelle les noms de l'empereur et du roi soient rapprochés avec la formule *salvis dominis nostris* [5]; sur d'autres nous lisons : *regnante domino nostro Theodorico* [6]; enfin à Rome même, une pierre nous donne la formule réservée aux augustes au seul Théodoric [7] :

SALVO $\overline{DN}$ *theode*
RICO · RE *ge glorio*
SISS *imo*

Tous les consuls mentionnés sur les inscriptions de la période gothique sont donc des consuls d'Occident, sans en excepter les empereurs d'Orient qui portèrent les faisceaux. Sans doute il existe, au dire de Pagi [8], une inscription de l'année 498 au nom du consul oriental Jean le Scythe, mais le mot *Scytha* est de l'invention de Panvinio et en réalité l'inscription est de l'année 538, au nom de *Fl. Johanne Orientalfe vel. con)* [9] qui fut promulgué dans la partie de l'Italie d'où les Goths avaient été chassés.

Une inscription d'Aix en Provence va nous retenir encore un instant [10] :

HIC IN PACE QVIESCIT
ADIVTOR QVI POST
ACCEPTAM PAENITENTIAM
MIGRAVIT AD DOMINVM
ANN·LXV MENSES VII DIES XV
DEPOSITVS S·D·IV KAL·IANVARIAS
· ☧ ANASTASIO·V·C· CONSVLE

La qualification *clarissimus*, donnée à Anastase a fait supposer qu'il ne s'agissait pas du consul-empereur de 492, mais du consul de 517. Il est vrai que *vir clarissimus* au lieu de *Augustus* ou de *Dominus noster* pourrait être le résultat d'une erreur, car trois épitaphes de Lyon donnent ce même titre à l'empereur Anastase et à son collègue du consulat Rufus [11]; deux autres inscriptions de la Gaule associent ce titre au nom de l'empereur Léon [12]. Muratori avait déjà attribué cette inscription à l'année 492 [13]. En 517, le nom du consul d'Orient était inconnu en Gaule ainsi que nous le voyons par les monuments et on désignait l'année courante par le nom du consul d'Occident Agapit; les lois des Burgondes publiées par Sigismond [14] et le concile d'Epaone l'attestent [15].

En 522 et en 530, par exception, les deux consuls furent choisis en Occident [16].

5° *Après la ruine de la domination gothique.* — En 535, Bélisaire reçut le consulat en Orient et le déposa à Syracuse; il commença la guerre contre les Goths et sa première conquête fut la province de Sicile. Cette guerre va se prolonger vingt années durant, aussi peut-on s'attendre à bien des troubles dans les dates de cette période, néanmoins toutes les règles sont bien loin d'être abolies. Exception faite pour la formule *novies post consulatum Joannis* qui se lit sur une épitaphe de l'année 547 [17], on ne rencontre aucune formule insolite et qui ne puisse s'expliquer par les annales des Goths. Bien plus l'histoire de cette guerre gothique se trouve éclairée par les inscriptions comme nous allons le voir [18].

Dès le début de la guerre, depuis 535, les rois goths n'ont pas désigné de consuls; Justinien nomma, à partir de 534, un seul consul, choisi tantôt en Orient, tantôt en Occident dans les rangs du Sénat. Mais ces consuls solitaires sont bien peu nombreux; en 536 et 537, il n'y en a eu aucun; en 538, 539, 540, nous voyons Jean, Appio et Justinien, enfin, en 541, Basile clôt à tout jamais les fastes consulaires. Il en était bien ainsi dans l'empire et dans les provinces reconquises par Justinien; mais, là où se soutenait la domination des Goths, leurs sujets ne pouvaient faire mention des consuls de Justinien, aussi prirent-ils l'habitude de compter des post consulats à partir de Paulin, le dernier consul promulgué en Occident à leur connaissance. Les Burgondes, les Francs et les autres peuples barbares, après 538, comptèrent à partir du dernier consul promulgué, Justinien. Il y en eut qui comptèrent à partir de Jean, consul en 538, d'autres à partir de Justin, consul en 540, d'autres à partir de Basile en 541. Mais il n'existe que peu de témoins comptant à partir de Jean, par exemple à Côme : SVB DIAE NONAS IVNIAS INDICTIONE *se*CVNDA PC IOHANNIS VC [19]; et à Augusta Pretoria : VI KL DECEMRS NOVIES

[1] De Boissieu, *Inscr. antiq. de Lyon*, p. 578; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au* VIII^e *siècle*, Paris, 1856, t. I, p. 144, n. 66. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 137, n. 61 — [3] Roncalli, *Vetus lat. chron.*, t. II, p. 317. — [4] Friedlaender, *Die Munzen der Ostgothen*, p. 28. — [5] Doni, *Inscript. antiq.*, cl. II, n. 44. — [6] Corsini, *Ser. præf. urb.*, p. 367. — [7] Ms. *Vatic. 5253*, p. 158*b*; Spon, *Miscellanea*, p. 277; Fabretti, *op. cit.*, p. 521, n. 338; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. XLV. — [8] Pagi, *Dissertat. hypath.*, part. III, ch. I, n. 8. — [9] De Rossi, *Inscr.*, t. I, p. 486, n. 1064. — [10] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 487, n. 623. — [11] *Ibid.*, t. I, n. 31, 69, 77. — [12] *Ibid.*, t. I, n. 72; t. II, n. 632. — [13] *Thesaur.*, p. 414, n. 7. — [14] Canciani, *Leges Barbarorum*, t. IV, p. 29. — [15] Coleti, *Concilia*, t. V, col. 707. — [16] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 977, 1031. — [17] Bimard de la Bastie, dans Muratori, *Thes.*, t. I, p. 127. — [18] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 1055, 1057, 1060, 1066, 1067, 1072, 1098. — [19] Allegranza, *De sepulchr.*, p. 15; Rovelli, *Storia di Como*, t. I, p. 326.

P CNS IOH*annis* VCC [1]. Cette datation ne dura que peu de temps et dans un espace limité. La datation, d'après Justin, a été surtout employée à Lyon, sans qu'on en puisse donner la raison et resta en vigueur jusqu'au VII^e siècle. La datation d'après Basile fut en usage dans tout l'empire pendant le règne de Justinien, et dans la presque totalité de la Gaule [2]. Les années ainsi comptées d'après un consul sont ordinairement désignées sous le nom d'*epochæ*. L'emploi de cette *epocha* dans l'Italie méridionale, qu'ils tinrent dix ans sous leurs ordres grâce à Totila, ne fut pas aboli. Après la mort de Justinien, Justin prit en même temps la pourpre et les faisceaux et on compta d'après lui; de même sous Maurice et ses successeurs. L'*epocha* de Basile dura vingt-quatre ans. Toutefois, il n'est pas possible que, dans certaines villes à Naples, à Bergame, on n'ait pas toujours connu avec précision l'année à partir de laquelle il fallait compter cette époque; c'est pourquoi, sur quelques inscriptions on compterait un 25^e et un 26^e post-consulat de Basile; la vraie raison c'est que à Naples, en 566, le premier consulat de Justin ne fut pas connu ou connu trop tard et c'est ainsi que sur le canon pascal de Naples, cette année 566 est comptée *XXV post consulatum Basilii* [3]. Le second consulat de Justin fut de même connu sur un point, ignoré sur un autre; ainsi on rencontre dans la basse et dans la haute Italie des inscriptions qui comptent, en 568, Justin consul pour la seconde fois, les autres comptent à partir de 566 [4] La confusion allait grandissant à tel point qu'à Bergame nous lisons ceci [5]: SVB DIE QVARTO IDVS NOVEMBRIS POST CONSVLATVM BASILII IVNIORIS VIRI CLARISS·CONSVLIS ANNO XXVI PRIMA INDICTIONE (soit l'année 567) et à Castronovo en Sicile [6]: P·C·BASIL·V·C·PER INDICTIONE QVARTA ANNO XXϚIII (soit l'année 370).

En Gaule, on ne fit usage nulle part des empereurs de Byzance [7]; comme on a compté à Lyon P. C. IVST.; dans d'autres parties de ce pays, on a compté P. C. BAS. et, comme nous venons de voir, une inscription de Sicile portant le 29^e post-consulat de Basile et qui pourrait, d'après l'orthographe, être l'œuvre d'un Gaulois, dès lors, il n'y a plus à s'étonner de rencontrer en Avignon, sur l'inscription de Césarée un 46^e post-consulat de Basile [8]. Il n'y a donc pas eu pour chacun, après ces *epochæ* de Paulin, Bélisaire, Jean, Justin, et Basile liberté de dater à sa fantaisie.

Maintenant, comment les anciens ont-ils compté ces *epochæ?* il y a eu le *modus Marcellinus* et le *modus Victorianus*, l'une commence par l'année du post-consulat, l'autre compte à partir du consulat en sorte que ce qui d'après Marcellinus est la première année, d'après Victorius est la seconde. La méthode de Marcellin a eu la préférence dans le royaume des Goths et dans l'empire pour calculer les années après Paulin, Bélisaire, Jean et Basile; elle est antérieure au règne de Justin, la méthode de Victor date au contraire de ce règne; elle semble être de son invention ou du moins avoir reçu l'approbation de la cour et de l'administration byzantines. Philippe a Turre et Marini ont longuement étudié les inscriptions de ce règne [9]. Justin fut consul en 566 et en 568 et les nouvelles méthodes de calcul ont été baptisées, d'après Victor de Tonnenna et le continuateur de la Chronique à Marcellus bien que ni l'un ni l'autre en soient responsables; il n'en reste pas moins acquis que, pour les temps antérieurs à Justin, il faut baser les explications sur Marcellin; pour les temps postérieurs à ce règne, il faut recourir à Victor. Toutefois il faut observer qu'en Gaule, c'est-à-dire hors des frontières de l'empire, on rencontre des monuments qui donnent lieu de douter si la supputation de Victor a été adoptée avant la limite indiquée. A Lyon, l'épitaphe du primicier Étienne a été discutée [10]:

IN HOC LOCO REQVIESCIT
FAMOLVS DI STEFANVS PRIMICIRIVS
SCOLAE LECTORVM SERVIET IN S ECL
LVGDVNINSI VIXIT ANNOS ΓXIV
OBIIT VIIII KL DECEMBRIS
DVODECIES P·C·IVSTINI
INDICTIONE XV

Justin le Jeune ayant été consul en 540, la douzième année après son consulat devrait être 552; mais l'indication de la quinzième indiction dont la partie comprise entre septembre et janvier correspond à 551, montre que l'on a supputé ici suivant le *modus Victorianus*, c'est-à-dire que les douze années qui ont suivi le consulat ont été comptées à partir de l'entrée en charge. Marini, Le Blant et Rossi sont d'accord pour placer cette inscription en 551.

Mais voici deux autres épitaphes de Lyon portant l'une la date V CON IVS*t*INI INDICTIONE OCTAV*a* et le 7 des calendes de janvier; l'autre SEPTEM*b*RIS VI P C IVSTINI *i*ND NONA [11] et dans les deux cas on ne peut que compter les années 544 et 545, d'après le comput *Victorianus*. Cependant, sur d'autres inscriptions lyonnaises, c'est le comput *Marcellinus* qui a été adopté et une des inscriptions qui en font usage est de la même année que l'inscription du primicier Étienne, et nous avons ici les supputations suivantes :

III idus sept. post consoltu Justini viri clarissimi consolis indictione prima [12] (année 541).

III kls januarias XII pc. Justini ind. prima [13] (année 552).

IIII non aprilis XXXIII^o post (consulatum) Justini et indict, sexta [14] (en 573).

VIII kal parilis LXI pc Justini in dict. quarta [15] (en 601)

Cette dernière date a paru suspecte [16], mais elle n'a rien d'insolite comme l'a fait voir E. Le Blant qui avait rencontré au musée de Civita-Vecchia la supputation d'une quatre-vingt-dixième année du consulat de Basile [17] :

+ HIC REQVIESCIT IN PA
CE WILLIEARA QVI VI
XIT ANNVS PL M XL DEPO
SITA EST SIII KAL·AVGVSTAS PC
BASILI VC ANNO XC INDIC·QVINTA
D M S

[1] Bimard de la Bastie, dans Muratori, *Thesaurus*, t. I, p. 127. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. XLVI: *et in omnem quoque Galliam*. Sur son exemplaire des *Inscriptiones*, exemplaire qui est à mon usage et qu'il a couvert d'annotations, Edmond Le Blant souligne *omnem* et écrit en marge : « Omnem. Non ». — [3] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. I, p. 734. — [4] Marini, *I papiri diplomatici*, p. 260; Minervini, dans *Bull. archeol. Napol.*, 2^e série, t. IV, p. 38; Spreti, *De evers. urbis Ravenn.*, t. I, p. 200, n. 19. — [5] Zaccaria, *Stor. letter.*, t. III, p. 661; Doni, *op., cit.*, p. 203, n. 1. — [6] Fabretti, *op. cit.*, p. 324, n. 449; Muratori, *Thesaurus*, p. 430, n. 1; Torremazza, *Inscr. Sicil.*, p. 272, n. 51. — [7] Fagi, *Dissert. hypath.*, part. III, c. II, n. 13. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 3237. — [9] A. Turre, *De annis imperii Elagabali et de initio imperii ac duobus consulatibus Justini junioris*, p. 111; Marini, *Arvali*, p. 260. — [10] Marini, *I papiri diplomatici*, p. 261, 340; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 142, n. 142; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. XLVII. — [11] E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 79, 80, n. 39, 40. — [12] Rondet, dans *Journal des savants*, févr. 1770; De Boissieu, *op. cit.*, p. 588; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 56, n. 24. — [13] Boissieu, *op. cit.*, p. 585; Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 102, n. 47. — [14] Boissieu, *op. cit.*, p. 590; Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 59, n. 25. — [15] Boissieu, *op. cit.*, p. 593; Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 41, n. 17. — [16] Galletti, dans *Giornale de Litterati*, 1756-1757, p. 118; *Del primicerio della S. Sede apostolica*, in-4°, Roma, 1776, p. 29. — [17] E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 46, note 5.

La difficulté de ce comput consiste dans la manière de compter les indictions après le mois de septembre. Marini et plusieurs à sa suite ont jugé que pendant ce siècle certains commencèrent à compter l'indiction depuis les calendes de janvier au lieu de les compter d'après les calendes de septembre; si on adopte cette explication, il faudra que les inscriptions lyonnaises qui calculent l'indiction en septembre soient supputées d'après la méthode de Victor et doivent être reportées aux années 544, 545, 551; J.-B. De Rossi continue à calculer l'indiction en janvier et les place donc en 545, 546 et 552. La difficulté est plus grande pour deux autres inscriptions lyonnaises; ici il faut admettre la supputation victorienne ou changer le texte. La première porte cette mention [1]: PRIDI KAL MAIAS VICIES II PVS CON BASILI VCC INDEX; l'autre [2]: 7 KAL NOVEMBRES XXVI POST CONS BASILI VIRI CLR CONS INDIC QVARTADECEMA. L'indiction X au mois d'avril, vingt-deux fois après le consulat de Basile, ne s'accorde qu'avec le comput de Victor et désigne l'année 562, tandis que l'ancien comput rend faux le calcul de ces deux inscriptions et exige qu'on mette la XI^e^ indiction au lieu de la X^e^ et le 21^e^ au lieu du 22^e^ post consulat. De même l'indiction XIV au mois d'octobre ou de novembre associée au 26^e^ post-consulat de Basile et compte à partir des calendes de janvier conduit d'après le comput victorien à l'année 566, tandis que d'après le comput de Marcellin on aurait eu : vingt-cinquième post-consulat. Plutôt que de consentir à cette explication, J.-B. Rossi était disposé à admettre une bévue des lapicides, ce qui n'est pas si rare qu'on ne puisse en faire état et il citait une inscription de Vienne [3], qui ne fait que prouver une fois de plus l'usage, en 573, du comput victorien [4].

. . . . . *omni*
BVS DOLVM QAE VIXIT
ANNVS SEPTEM
ET MENSIS PLVS MEN'X ___
OBIIT IN PACE SVB DIE CDS
SEPTEMBRIS XXXIII PC BASILI
VC CONS INDIC SEXTA

On a vu plus haut que le consulat de Bélisaire se produisit en l'année 535; cependant les inscriptions d'Italie, au nom de Bélisaire, ont commis une erreur évidente. Romains et Campaniens ont placé ce consulat en 536 et calculé son premier post-consulat en 537, son second en 538. Cette question va nous retenir quelques instants. Voici d'abord une inscription conservée dans les cryptes de la basilique Vaticane [5].

+ HIC REQVIESCIT IN PACE IOHANNIS VH
OLOGRAFVS PROPINE ISIDORI QVI VIX*it*
ANN·PLVS M·XLV DEP ⊏ X KALEN·IVNIA*s post?*
CONSVLATV VILISARI VC ⊏

Ce Jean, *vir honestus*, tenait les livres du cabaretier Isidore; il mourut à l'âge de quarante-cinq ans, en l'année du consulat de Bélisaire, par conséquent, en 535. En 535, en effet, Bélisaire conquérant de l'Afrique du nord pour le compte de Justinien avait reçu les faisceaux, mais dans le royaume des Goths, il dut être tenu pour un consul oriental, de ceux qu'on ne mentionnait même pas. Une autre raison à ce silence c'est que Justinien commençait alors les hostilités contre Théodat, roi des Goths, hostilités qui aboutirent bientôt à la guerre ouverte dont le résultat fut que Bélisaire chassa les Goths de Sicile et déposa solennellement le consulat non à Byzance, mais à Syracuse [6]. Trois raisons pour une qui portent à croire qu'en 535 il ne fut certes pas fait d'exception en sa faveur chez les Goths. En effet, cette année-là, nous le savons par d'autres inscriptions [7] on y fit usage du *post consulatum Paulini* [8]. Outre une inscription de Vaison [9] et une de Vienne, en Dauphiné[10], datées du post-consulat de Paulinus Junior, on savait que pendant longtemps, dans certaines contrées de l'Occident, ce consulat avait servi de date pour les monuments. Dans le sud de la Gaule, cette période ne dépassa pas l'an 537 [11], mais dans le nord de l'Italie, elle se prolongea jusqu'au dix-huitième post-consulat [12]. On conserve au musée de Lucques cette inscription [13] :

IN HVNC LOCO SCO·HIC RE
QVISCIT IN PACE ANTONI
NVS QVI VIXIT ANN · LXV
DEP·EST SVB D·KALEN DR
5 MAIAR····P·C·PAVLINI IVNI
ORIs VC·IND·XIIII

In hunc loco s (an) c (t) o, hic requi (e) scit in pace Antoninus, qui vixit ann (is) sexaginta quinque, dep (ositus) est sub d (ie) kalend (a) r (um) maiar (um), [iter (um)] p (ost)-c(onsulatum) Paulini Junioris, v (iri) c (larissimi), ind (ictione) decima quarta.

A la ligne 5, il faut restituer la lacune : *iter (um)*. Paulin entra en charge le 1^er^ janvier 534, dans la douzième indiction courant depuis le 1^er^ septembre 533. Le premier post-consulat commença le 1^er^ janvier 535, le deuxième le 1^er^ janvier 536 et la quatorzième indiction s'acheva le 1^er^ septembre 536; la mort d'Antoninus se place donc au 1^er^ mai 536. De plus, la Chronique pascale de Naples, en 535, mentionne Paulin et tait Bélisaire [14]. Les fastes ajoutés au canon victorien portent cette mention d'ailleurs fausse : *Paulino II et Belisario, Paulino III et Belisario II* et ainsi de suite pour désigner les années 535, 536, etc. [15]. Cependant Paulin et Bélisaire ne furent jamais consuls en même temps, ni l'un ni l'autre ne doubla le consulat et pas un seul monument ancien ne les rapproche, de sorte qu'en Sicile, conquise cette année même, Bélisaire fut bien consul en 535; Paulin servit pour le reste de l'Italie. Comment donc expliquer qu'au mois de mai, c'est-à-dire à une date où Bélisaire avait à peine abordé en Sicile on fit mention de son consulat à Rome. Cependant en 536 on ne créa pas de consuls et Bélisaire poussa activement la guerre contre les Goths, ce qui explique pourquoi dans les pays encore soumis à ces derniers on employa un *iterum post consulatum Paulini junioris* [16] tandis que dans l'obédience de Justinien on écrivait : *post consulatum Belisarii*. Or, vers le milieu de l'année, Bélisaire s'étant rendu maître de

[1] E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 146, n. 462. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 123, n. 450. — [3] Il citait avec une faute, écrivant XXX, au lieu de XXXIII, ainsi que n'a pas manqué de le faire remarquer Le Blant en marge de son exemplaire. — [4] E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 122, n. 449. — [5] Cancellieri, *De secretariis basilicæ Vaticanæ*, p. 1622; Migliore, *Raccolta d'opuscoli scientifici*, Ferrara, 1779, t. I, p. 1; Sarti, *Appendix ad cryptas Vatic.*, p. 72, pl. XXVI, 4; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 478, n. 1055; cf. Marini, *Papiri diplomatici*, p. 251. — [6] Procope, *De bello gothico*, l. I, c. IV. — [7] Marini, *Papiri*, p. 340; Biraghi, dans *Gazzetta officiale di Milano*, 13 août 1857, p. 8; Gazzera, *Iscr. crist. del Piemonte*, p. 57. — [8] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 479, une inscription de Côme, de 535. — [9] E. Le Blant, *Recueil*, n. 487. — [10] Allmer, *Inscript. de Vienne*, n. 1804. — [11] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 393, 477; Allmer, *op. cit.*, n. 1806. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6103. — [13] Thédenat, *Inscription chrétienne conservée au musée de Lucques*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1883, p. 199-200. — [14] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. I, p. 371. — [15] Ægid. Bucherius, *Doctrina temporum*, p. 67; la lettre du pape Agapet dans Coleti, *Concilia*, t. V, col. 938, écrite hors d'Italie, est datée : *prid. id. Mart. Fl. Belisario viscons.*, il faut corriger : *p. c. Belisarii*. — [16] Spreti, *De amplitud. et evers. urb. Ravennæ*, t. I, p. 207, n. 40; Marini, *I Pap.* p. 340.

Naples on trouva fort simple de finir l'année avec la deuxième formule. La preuve s'en trouve dans la table pascale de Naples sur laquelle on lit pour désigner l'année 536 :

ITERVM P·C· PAVLINI

et on a ajouté en marge : *quod e consolatu vili;* mais comme le ms. Vatic. *Reg. 2077*, page 195 est détérioré en cet endroit, il est facile de compléter : *quod est consulatu Vilisari*[]; ainsi on se trouvait en règle. Cependant, pour être tout à fait en règle, il eût fallu écrire *post consulatum Belisarii*. Mais l'erreur ne semble pas tant le fait du copiste que l'erreur générale à Naples et dans la Campanie qui firent de l'année de la conquête l'année du consulat du victorieux. L'année suivante, Bélisaire fut consul pour la deuxième fois, 537, se trouva désigné seulement par un *post consulatum Belisarii* sur la table pascale; bien plus, une inscription de Nole compte l'année 538, non pour la troisième, mais pour la deuxième depuis le consulat de Bélisaire [1] :

+ HIC REQVIESCIT IN PACE IANVARIA +
L·F·QVAE VIXIT PL·M·ANN·XXVIIII·C·MA
RITV·FEC·ANN·XV·M·XI·D·X·DEP
D·XV·KAL·FEBRVAR·II·PC BILI
SARI VI † IND·PRIMA +
+ HIC REQVIESCIT IN PACE FILICELLVS SVBD·
QV . . . . . .

Januaria laudabilis femina fut enterrée, *XV kalendas februarias II* (ou bien IT*erum*) *post consulatum Bilisari viri inlustris per indictione prima.* La première indiction en 538 se place au mois de janvier avant la promulgation du consul Jean, ainsi l'ont fait l'inscription de Nole et la table pascale de Naples, en sorte qu'il est évident que sur les monuments de la Campanie le consulat de Bélisaire fut calculé avec un an de retard. Il paraît d'après l'inscription du teneur de livres *Johannes* qu'il en fut de même à Rome. On n'a pu dans cette ville, écrire en 535 un CONSVLATV VILISARI; ceci nous mène donc à 536 où Bélisaire entra à Rome et y restaura l'empire romain, le 9 décembre. Cependant notre inscription de *Johannes* porte « le 10 avant les calendes de juin; » la raison en peut être que : ou bien six mois avant l'entrée de Bélisaire l'autorité des Goths était considérée comme anéantie et le nom de Bélisaire triomphait déjà, ou bien l'épitaphe a été refaite après le mois de décembre pour avoir la satisfaction d'y mettre le nom du vainqueur populaire, ou bien il faut ajouter le mot *post* à la fin de la troisième ligne, ce qui reporterait l'inscription à 537, mais le recul du mot *consulatu* sur l'alignement rend ce dernier cas peu probable.

Les consulats de l'empereur Justin ont été étudiés avec tant d'attention que cette partie de la chronologie est aujourd'hui bien établie. Justin prit son premier consulat en 566, son deuxième en 568, et ce double consulat donna lieu à deux *epochæ*. La première dura deux années, la deuxième se prolongea jusqu'à la fin de son règne. Quelques-uns, ignorant le deuxième consulat, ont calculé la deuxième *epocha* sur le premier consulat et, naturellement, il en est résulté bien des erreurs, ce qui fait que certains ont préféré calculer d'après les années de son règne. C'est pour la première fois, sous ce règne, que nous lisons sur des épitaphes : *imperante Dño Justino* [2], ce qui ne s'était pas encore vu à Rome, mais seulement dans les provinces.

En 568, commença en Italie la domination lombarde. Les Romains réduits sous le pouvoir nouveau ont-ils aussitôt cessé de compter d'après les années de Justin? Le fait reste douteux. On possède bien deux inscriptions de l'année 571 sous le nom de Justin, mais elles se trouvent hors du royaume lombard [3]. J.-B. De Rossi a vu au musée de Brescia une troisième inscription de l'année 571, qui donne à Justin les titres de consul et d'empereur. Si elle n'a pas été apportée d'un autre lieu, on en devra conclure que, dans cette ville, soumise aux Lombards, en 571, on continuait à compter d'après le règne et le consulat de Justin [4].

hic RQ IN *pace*
· · · VINCOM *alus?*
· · QVI VIX ANN·Lx
· · · *d*P·SBDV·N·AG·FI
ne? *i*ND·IIII ARMINV*s*
· · · *v* V·PRS QVI VIXIT
*plm? an*N·L VI DPS B *d*
· · · · ·AG IND · IIII
*pc. im*P ·ET CON L·IVSTINI
*pp. au*G·ANNO V

Hic requiescit in pace.... Vincomalus?.... qui vixit annos LX... depositus sub die V nonas Augustas fine? indictionis IIII. Arminus... vir venerabilis presbyter qui vixit plus minus? annos L...VI depositus sub die.... Augustas indictione IIII post consulatum imperatoris et consulis Justini perpetuo Augusti anno V.

Mais plus importante, parce que son origine est certaine, est une inscription de Lodi, publiée par Muratori [5] qui l'accompagne de cette brève mention : *Epitaphium Projecti episcopi Laudensis, cujus superior pars detecta anno 1795 in parietinis collegii virginum Ursulinianorum, ubi quondam ecclesia cathedralis :*

B A + ω M
HIC REQVIESCIT IN PACE
SANCTE MEMORIAE PRO
IECTVS EPS QVI VIXIT IN SE
CVLO ANNOS PLM · LXXXIII REXIT

EPISCOPATVM ANNOS DVODECIM
ET DIES OCTO DEPOSITVS SVB DIE
VII · IDVS MARTIAS PC · IVSTINI
IMP · ANNO XII · INDICTIONE
OCTAVA FELICIT ·

L'*indictio octava* indique l'année 575 qui ne peut pas s'accorder avec le douzième post-consulat de Justin. Le lapicide (à moins que ce ne soit le copiste) s'est donc trompé et il faut corriger *anno XII* en *anno X*. Mais dès 570, Lodi et presque toute la Ligurie obéissait aux Lombards.

Les consulats de Tibère Constantin et de l'empereur Maurice n'offrent pas de difficultés particulières [6].

Avant de terminer ces observations, il ne nous reste qu'à éclaircir quelques minuties épigraphiques.

Dans l'ancien style, on emploie rarement les mots *consulibus* ou *consule* avant les noms propres; cette pratique ne commence qu'au Ve siècle [7]. Toutefois on en rencontre des cas en 345 et en 348 [8]; vers la fin du

[1] Bianchini, *Ad Anastas.*, t. I, præf., n. 26; Muratori, *Thes.*, p. 424, n. 5; Remondini, *Stor. eccles. di Nola*, t. I, p. 511; t. III, p. 73; Mommsen, *Inscr. regn. Neapol.*, n. 2064; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 480, d'après Holsten. — [2] De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 510, n. 1119; p. 511-514, n. 1121-1123. — [3] Rovelli, *Storia di Como*, t. I, p. 327; Allegranza, *De sepulchr.*, p. 18; *Novelle letter. di Firenze*, 1765, p. 11; Donati, *op. cit.*, p. 203, n. 4; cf. C. Troya, *Codice diplomatico langobardo*, t. I, p. 5, 19. — [4] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. XLIX. — [5] Muratori, *Thesaurus*, p. 387, n. 8; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. L; la partie inférieure de l'inscription est restituée d'après une copie manuscrite d'Oct. Vignali († 1573). — [6] Cf. Du Cange, *De inferioris ævi numism.*, n. XV; Marini, *Papiri*, p. 261, 293. — [7] A. Zaccaria, *Istit. ant. lap.*, p. 168. — [8] De Rossi, *Inscript. christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 66, n. 104; p. 520, n. 1131.

IVe siècle on commence à rencontrer quelques exemples et de plus en plus à mesure qu'on avance dans le Ve siècle. De même l'ancienne formule consacrée : *Pisano et Bolano consulibus* commence à faire place à celle-ci : *consulatu Juliani et Sallustii;* pis que cela, on en viendra à *consulatu Modesto et Arynthеo*, ou même *consulatus Olybrio et Probino*. Parfois *consulatus* est écrit en entier, parfois on l'abrège. Dans les inscriptions grecques depuis le milieu du IVe siècle le mot ὑπάτοις fait place à ὑπατείᾳ [1].

Lorsqu'il s'agit des post-consulats, depuis le milieu du IVe siècle jusqu'au milieu du Ve siècle, on rencontre POST CONS, ou bien POST CONSS (et quelquefois POS). On trouve aussi en toutes lettres POST CONSVLATVM et POST CONSVLATV [2]; ou bien on supprime le second mot et on se contente de POST ou POS [3]; enfin il arrive que les noms des consuls au lieu d'être au second cas sont, au mépris de toute grammaire, au sixième [4]. Au milieu du Ve siècle, on voit paraître $\overline{PC}$ qui devient vers la fin du Ve et au VIe siècle à la mode [5].

Pour les consuls empereurs ou appartenant à la maison impériale on rencontrait, avant Maxence : AVG· et AVGG·. Depuis la fin du IVe siècle et le début du siècle suivant, on rencontre AAVVGG ou bien AAGG [6]. Le sigle PP signifiant *perpetuo* est rare encore au Ve siècle [7]; mais fréquent à partir du VIe.

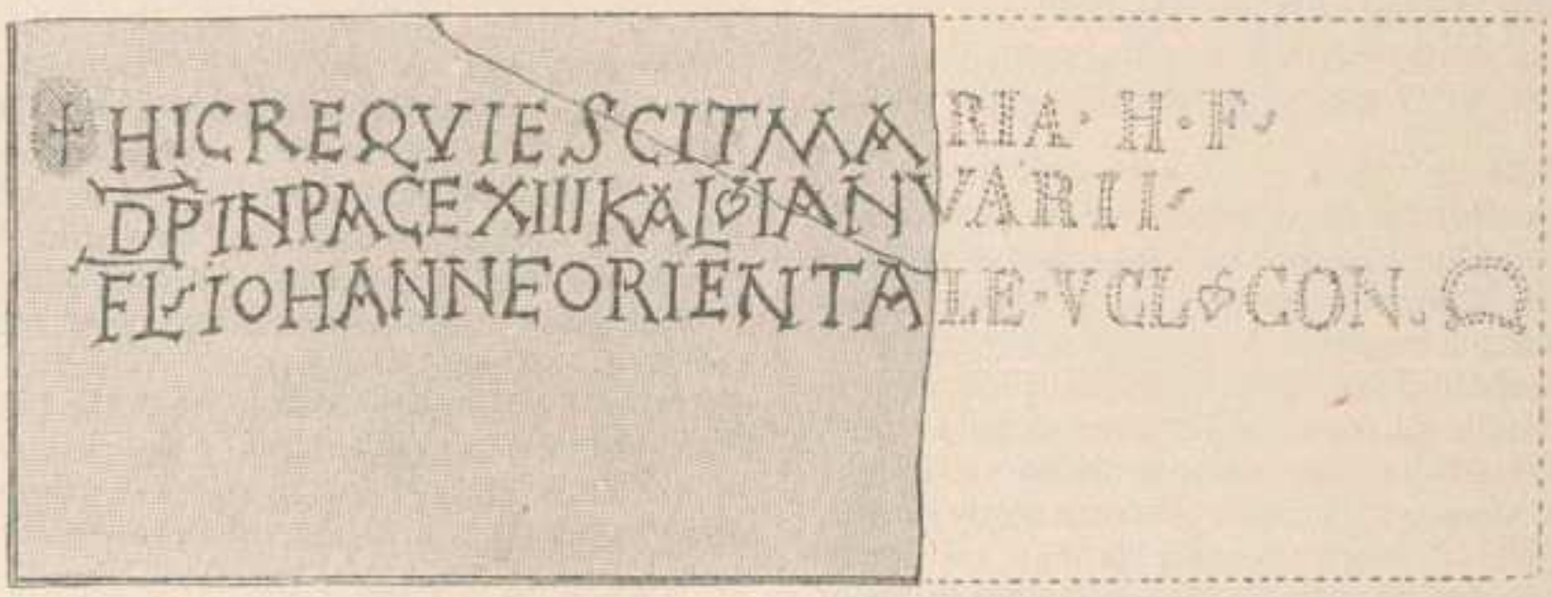
Pour les consuls privés, avant Maxence, on ne met rien; après Maxence, VC et VVCC, sigle de *viri clarissimi*, commence à se montrer; on le rencontre à Rome, pour la première fois, en 381 et 382 [8]; en Gaule, en 447 seulement, en sorte qu'il faut sur ce point adoucir l'assertion de Rossi : *isque mos in publicis privastique monumentis ita statim receptus ubique est.* Ce sigle remplace souvent *consule* et *consulibus* [9] de sorte que le sigle VC, VVCC marque la fin du IVe siècle et la période qui suit.

Viri clarissimi devient de style pour les consuls et exclusif d'autres formules. Il faut écarter absolument *viris spectabiles* que Doni et Muratori ont pensé lire sur une inscription d'Interamna à la suite du nom de Senator [10] et qu'une copie manuscrite de Marini [11] rétablit ainsi : + HIC REQVIESCIT·SANCTE MEMORIE · ■ERONVS QVI VIXIT ANNVS LV ET MENSES TRES DE·POSITVS IN·PACE SVBD · NONAS FEBR· SENATORE $\overline{VC}$ CONSVLE. De même, il faut écarter le *viri inlustres* quoique plusieurs consuls eussent droit à ce titre à raison des charges dont ils avaient été revêtus, ce qui fait que sur des diptyques ils sont qualifiés V·C·ET INL. Margarini a mal lu et mal interprété une inscription dont on conserve un fragment dans le cloître de Saint-Paul-hors-les-Murs où, au lieu de AGAPITO CONS INL*ustri viro* [12], il faut lire IND*ictione....* [13]. Exception faite toutefois pour deux consuls, Stilicon et Bélisaire qui reçurent et portèrent le titre d'*inlustres* [14]. Mais Stilicon était beau-père d'Honorius et une inscription le nomme *ad culmen regiæ adfinitatis evectus* [15]; Bélisaire exerçait après la défaite des Goths le pouvoir impérial en Italie et nous lisons sur une inscription de 537 [16]:

. . . . . .
. . *iduu* MIVLIARVM $\overline{PC}$ WILISARII VIRI EX
cellentissi MI $\overline{CONS}$ ADQVE PATRICI

La désignation *junior* appliquée aux consuls n'est pas ancienne sur les marbres comme désignation de temps, car la distinction de *senior* et *junior* entre père et fils, ou entre frères, se retrouve même à l'époque d'Auguste [17]. Elle se rencontre comme désignation de temps, pour la première fois en 378 [18] et ne se retrouve plus pendant un siècle pour reparaître à la fin du Ve et durer pendant le VIe siècle. *Junior* s'applique uniformément à certains consuls, comme Faustus, Olybrius, Avienus, Venantius, Bœthius, Probus, Decius, Paulinus, Basilius [19] :

Lorsque le consulat eut été pour ainsi dire coupé en deux entre l'Occident et l'Orient, on a pu soutenir que certains consuls avaient fait suivre leur nom du mot *Occid.* ou *Orient.*; il n'en est rien. *Occidentalis* ne se rencontre pas une seule fois et l'inscription citée par Nicolaï d'un certain Anicius ainsi désigné est dépourvue de toute autorité [20]. Par contre il existe une inscription romaine de l'année 538 (fig. 4314), conservée au musée de Latran et qui avait été vue intacte par Ph. de Winghe et d'autres à Saint-Martin-des-Monts, dans le pavement [21], et sur laquelle le



4314. — Inscription du musée du Latran.
D'après De Rossi, *Inscript. christianæ*, t. I, p. 485, n. 1064.

[1] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, n. 192. — [2] *Ibid.*, t. I, n. 91, 92, 108, 185, 191, 214, 247, 248, 250, 251, 252, 338, 355, 473, 478, 665. — [3] *Ibid.*, t. I, n. 93, 253. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 253, 355, 373, 665. — [5] *Ibid.*, t. I, n. 706, 868, 916, 921, etc. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 288, 573, 648, 684. — [7] *Ibid.*, t. I, comment. aux n. 699, 689, 871; Doni, *op. cit.*, cl. XX, n. 105. — [8] *Ibid.*, t. I, n. 308, 309, 313. — [9] *Ibid.*, t. I, n. 395-403, etc.; Zaccaria *loc. cit.* — [10] Doni, *op. cit.*, cl. XX, n. 97; Muratori, *op. cit.*, p. 417, n. 5. — [11] Marini, *sch.*, 6075; De Rossi, *op. cit*, t. I, p. LI, note 12. — [12] Margarini, *op. cit.*, n. 33; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 433, n. 965. — [13] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p LI. — [14] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 230, n. 541 et p. 480. — [15] Gruter, *op. cit.*, p. 412, n. 4. — [16] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 481, n. 1057. — [17] Fabretti, *op. cit.*, p. 368 sq. — [18] De Rossi, *Inscript.*, t. I, n. 276, 279. — [19] *Ibid.*, t. I, n. 893, 926, 934, 936, 944, 975, 1003, 1018, etc. — [20] Nicolai, *Della basilica di S. Paolo*, 1815, p. 197, n. 392. — [21] Gudius, *Antiq. inscript.*, p. 369, n. 2; Relandus, *Fasti*, p. 715; Giorgi, *op. cit.*, ann. 538; Gori, *Thes. diptych.*, t. II, p. 257; Muratori, *Thes.*, p. 424, n. 4; Clinton, *Fasti romani*, t. II, p. 207; p. 2003, n. 7; Fea, *Framm. di fasti*, p. CII; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 485, n. 1064.

consul Jean est qualifié du titre de consul d'Orient. Fl. Johannes prit les faisceaux en Orient en 538 [1], et fut promulgué dans cette partie de l'Italie qui venait d'être délivrée des Goths. On le trouve mentionné dans les lettres du pape Vigile [2] et cette promulgation après une si longue interruption de tout ce qui concernait les choses byzantines parut chose tellement nouvelle aux Romains qu'ils lui donnèrent le nom de consul oriental.

Reste à parler de l'emploi des chiffres pour désigner le nombre des consulats. Chaque fois qu'ils étaient nécessaires pour la précision de l'année, on les lit sur les épitaphes du IVe et du Ve siècles; dans le cas contraire, on les supprime sans scrupule. Avant le milieu du IVe siècle, on préfère l'emploi des chiffres aux mentions *iterum*, *ter*, *quater*, *quinquies*, *sexies;* après cette date on emploie à son gré les chiffres où les susdites mentions [3]. Quoique *iterum* ne laisse pas de se rencontrer sur les plus anciennes inscriptions de la fin du IVe siècle et depuis lors, on préfère à *iterum* les termes *bis* et *secundo* [4]. Toutefois il était un mot, celui de *primum* qui n'avait jamais été en usage; mais quand les Augustes se firent une spécialité d'accumuler les consulats, on put conjecturer à coup sûr à chaque nouvel empereur qu'il serait consul plusieurs fois et ainsi s'introduisit l'usage de désigner leur premier consulat par le mot *primum*. Le plus ancien exemple qu'on en ait est un fragment d'inscription de l'année 368 [5] :

DN IOBIANo *Aug.*
pri MVM ET BA*rroniano*
*c*ONSS XI KAL · M*artias*
dep. LAVRENTI*(us?a?)in pace*

Très rare au IVe et plus fréquente au Ve siècle [6], la formule *primum* ne fut jamais d'un usage courant [7]. On la trouve dans quelques manuscrits pour la date d'une lettre du pape saint Léon le Grand : *Majoriano Augusto primum consule*, ce qui indique les Ballerini [8] qui l'ont déclaré *ab usu antiquo abhorrentem*. C'est trop dire. Pagi avait déjà montré que cette formule avait été en usage [9]; on la rencontre non seulement dans le code Théodosien et sur quelques inscriptions, mais encore dans la chronique syrienne d'Athanase [10].

Enfin terminons par quelques mots sur les chiffres des post-consulats.

La notation de la deuxième année *post consulatum* arrive sur les fastes pour la première fois en 310 : *anno II post cons. X et septimum* [11], mais ce n'est pas une formule propre à Rome ou à l'empire; il faut attendre jusqu'en 411 pour la retrouver dans la Pouille : *iterum post cons. Honorii VIII et Theodosii III* [12] Ce n'est qu'au début de l'année 478 que nous la rencontrons à Rome et, au lieu de *iterum post consulatum*, on lit *post consulatum iterum*, incorrection à mettre au compte d'une langue en train de se gâter de plus en plus. Depuis cette date, chaque fois que le cas se présente à Rome, la formule est employée [13], et non seulement à Rome, mais en Gaule [14]. Sur une inscription lyonnaise on lit : *obiit kal. oct. p. c. cons. iterum Mesale vc. cons.*, qui prouve qu'en 507 et 508, on ignora à Lyon les noms des consuls [15]. L'année 533, qui fut la troisième depuis le consulat de Lampadius et Orestes, fut désignée ainsi : ET ITERVM POST CONSVLATVM [16], et encore ITERVM ATQVE ITERVM POST CONSVLATVM [17] et peut-être une fois aurait-on ? *terti*VM P. C. [18]. Pour le post-consulat de Basile nous rencontrons plusieurs fois : *et iterum post consulatum Basilii* [19]. Dans le royaume gothique la troisième année du consulat de Paulin est désignée tantôt par *et iterum*, tantôt par *tertio* [20]. Jusqu'au nombre quinze, on employa des chiffres ou bien la mention *quater*, *quinquies*, *sexies*, etc.; après quinze on dit simplement : *post consulatum Basilii anno XV* (ou bien *anno XV post consulatum*), *XVI*, *XVII*, etc. tantôt écrivant, tantôt supprimant le mot *anno*, c'est ce qui rend douteux, non l'inscription, mais la lecture de Bosio sur un marbre : NON IVLIAS P·C· BASILI ANNO·I· [21].

Ces indications, même sommaires et réduites au strict indispensable pour faire comprendre l'importance des fastes et exposer les règles de leur utilisation, pourraient recevoir un développement considérable, et chaque millésime pourrait presque provoquer un commentaire critique; cependant il semble préférable de passer dès maintenant à ce qui concerne les documents dont la consultation est nécessaire pour dresser les fastes consulaires et élucider les principales difficultés soulevées par les textes de l'épigraphie.

V. Les recueils de fastes consulaires. — Les fastes consulaires appartiennent à deux catégories, les anciens, c'est-à-dire ceux qui furent dressés avant qu'on se fût adonné à l'étude des antiquités romaines, les modernes, c'est-à-dire ceux qui furent établis après le XVe siècle à force de recherches érudites. Les fastes antérieurs ou contemporains de l'époque du Christ n'ont à peu près aucun rapport avec nos études, nous pouvons donc omettre toute explication relative aux fastes Capitolins qui s'étendent d'une période allant environ de 724 à 766 de la fondation de Rome. Les fastes gravés sur marbre ou sur bronze et relatifs aux collèges qui furent gravés ensuite ne sont connus que par de rares débris et n'apprennent rien pour l'étude des antiquités chrétiennes. Si quelques-uns offrent un supplément utile aux fastes consulaires, c'est pour la période antérieure au IIIe siècle et nous avons vu que les inscriptions chrétiennes datées sont alors excessivement rares. Nous n'avons donc pas à nous y arrêter.

Les premiers fastes qu'il nous importe de connaître sont ceux de Caleno. Bien que la pierre qui les a conservé ne soit qu'un petit fragment [22], ils sont précieux. Mais les fastes filocaliens sont plus complets et, partant, d'un usage plus constant. Sous ce nom nous comprenons les *fasti Norisiani*, la table pascale de cent années qui s'ouvre en 312 et des préfets de Rome *ex temporibus Gallieni* jusqu'à l'année 354 et qui édités pour la première fois par le P. Gilles Boucher, portent le nom de *Bucheriani;* enfin le célèbre catalogue pontifical qui s'achève sous le pape Libère et qu'on désigne tantôt sous le nom de *Liberianus*, tantôt de *Bucherianus*. Tous ces catalogues, listes, tables relevant de l'histoire civile et de l'histoire ecclésiastique, ainsi que d'autres documents, avaient fait jadis l'objet d'un recueil à l'usage des fidèles de

[1] Bimard de La Bastie, dans Muratori, *Thes.*, t. I, p. 127; Gori, *Thes. diptych.*, t. II, p. 254. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 213, 436, 506, 508, 510, 528, etc. — [3] Orelli, *op. cit.*, n. 1064. — [4] Zaccaria, *op. cit.*, p. 170. — [5] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 561, n. 1323 (où il la place en 364). — [6] Gruter, *op. cit.*, p. 1087, n. 4; Orelli, *op. cit.*, n. 2343. — [7] De Rossi, *Inscr.*, t. I, n. 521, 649, 753, 807, 861, 1160. — [8] S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. I, col. 1335, note 2. — [9] Pagi, *Dissert. hypath.*, part. III, c. I, n. 8. — [10] A. Mai, *Nova biblioth. Patrum*, t. VI, p. 10, 11, 15. — [11] Voir les fastes filocaliens. — [12] Orelli, *op. cit.*, n. 1136; Mommsen, *Inscr. regni Neapol.*, n. 1292. — [13] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 919, 923. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 437; E. Le Blant, *Recueil*, t. I, p. 144, n. 66. — [15] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 936, 944. — [16] *Ibid.*, t. I, p. 469, n. 1031; Minervini, dans *Bull. arch. Neapol.* 2e série, t. VI, p. 152. — [17] Maffei, *Museum Veronense*, p. 180, n. 5. — [18] De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 471, n. 1032. — [19] *Ibid.*, t. I, p. 496, n. 1805; p. 497, n. 1086, 1087. — [20] Allegranza, *De sepulc.*, p. 14; Bimard de la Bastie, dans Muratori, *Thesaur.*, t. I, p. 125. — [21] De Rossi, *Inscr.*, t. I, p. 494, n. 1078, ann. 542. — [22] Mommsen, *Inscr. regn. Neapol.*, n. 3946.

Rome. Les exemplaires en ont péri (voir FILOCALUS).

Les *fasti Norisiani* sont les *fasti majores*, depuis Brutus et Collatinus jusqu'à l'année 354, ils ne donnent pas les désignations des années telles qu'on les comptait à Rome, mais les années calculées d'après les princes; par conséquent il existe de grandes divergences entre ces fastes et les inscriptions romaines pour les années de Maxence et de Magnence [1]. Heureusement, on possède le catalogue des préfets urbains et la table filocalienne dans laquelle non seulement chaque année, mais encore chaque mois, où c'est nécessaire, les notions chronologiques nécessaires à Rome sont mentionnées. Par exemple, en 308, on lit dans les fastes corrigés par ordre des empereurs : *decies et Maximiano VII* [2], la table filocalienne mentionne qu'à partir des calendes de janvier jusqu'au 12 des calendes de mai il n'y eut pas de consuls, et le 12 des calendes de mai on lit : *consules quos jusserint DDNN. Augusti : ex XII kal. maii factum est Maxentio et Romulo.* Ce qui montre que cette table n'a pas été composée d'un seul coup à une date postérieure, mais rédigée chaque année et poursuivie d'après les archives officielles de la préfecture urbaine. Dans le catalogue pontifical, sauf en ce qui concerne Melchiade où se trouve une erreur, on voit que les noms des consuls concordent avec les fastes révisés, ce qui indique une addition postérieure lorsque le recueil fut livré au public. D'où il ressort que les noms des consuls n'ont pas été tirés des diptyques de l'Église romaine.

Tous ces fastes s'achèvent en 354, bien que dans la table pascale la série des consuls soit continuée, mais avec des erreurs et des lacunes qui montrent assez une main postérieure et inexperte. Ces variantes et cette incurie ont cependant ce résultat de consigner des faits qu'on chercherait vainement ailleurs. Par exemple, en 376, Valentinien est qualifié non pas Auguste, mais César [3], et en 378 nous lisons : *post Gratiano et Merobaude et Valente VI et Valentiniano jun.*, la première indication a été écrite au mois de janvier lorsque l'écrivain ignorait les noms des consuls de l'année; l'autre, quelque temps après, lorsqu'ils eurent été promulgués.

A ces fastes édités en 354 par Filocalus il faut associer la table pascale qui commence cette année-là et dont l'auteur a eu certainement devant les yeux le recueil filocalien qu'il entreprenait de continuer et mettre à jour. Mais cette table pascale ne semble pas avoir été rédigée avant le Ve siècle.

La Chronique syriaque d'Athanase comprend les lettres pascales de saint Athanase traduites en syriaque et retrouvées dans les manuscrits des couvents de Nitrie; ces lettres donnent avec grand soin le nom des consuls et d'autres indications chronologiques non moins précieuses. La chronique précède ces lettres qui en forment pour ainsi dire l'appendice. C'est un document inestimable pour l'histoire de saint Athanase entre 328 et 373 [4]; on en a tiré pour la chronologie consulaire d'utiles éclaircissements [5], malheureusement les détails donnés au début ne sont pas continués avec la même précision au delà des premières années.

Il n'y a rien à retirer d'utile des fastes grecs que Dodwell a édités et mis sous le nom de Théon [6]. J.-B. De Rossi avait, dit-il, conçu un grand espoir sur un manuscrit d'Albi du VIIIe siècle où il espérait retrouver des fastes consulaires attribués à saint Jérôme dont la *Chronique* est suivie d'un *laterculus consularis* (sic) *quem fecit vir religiosissimus Jheronimus presbyter* [7], mais ce *laterculus* ne se compose que de vingt vers, où il n'est pas question de consuls, mais d'une supputation d'années *ab origine mundi* jusqu'à la quinzième année du règne de Valens.

Pendant les Ve et VIe siècles, on rédigea beaucoup de fastes consulaires fort utiles aux jurisconsultes pour l'étude des codes [8]; la publication des chroniques d'Eusèbe et de saint Jérôme y poussait. Les dissentiments entre Alexandrie et Rome, au sujet de la fixation de la fête de Pâques se multipliaient; ils ne furent jamais plus fréquents qu'au Ve siècle; cette circonstance stimula les supputateurs qui se trouvèrent amenés à récapituler le passé et à composer des fastes, mais il faut noter la différence qui existe entre les travaux de la première moitié au Ve siècle — très soignés — et ceux qui suivirent, — assez négligés. Cependant comme on ne faisait que transcrire et recopier de rares archétypes, cela avançait peu à notre point de vue. Ainsi les fastes d'Idace et ceux de l'auteur de la chronique pascale d'Alexandrie sont un seul et même exemplaire [9]; de même pour Prosper et pour Victor d'Aquitaine, de qui dépendent Cassiodore et les autres. Il y a donc peu de chose à dire pour ces travaux antérieurs au Ve siècle; ceux du Ve et du VIe méritent un examen attentif. Alors, il y avait des consuls d'Occident et d'Orient, des consuls promulgués au début, au milieu et à la fin de l'année, des consuls connus sur un point et pas sur tel autre point. C'est de ces fastes occidentaux et orientaux qu'il nous reste à parler en terminant cette étude.

1° *Fastes occidentaux.* — 1. *Table pascale de quatre-vingt-quatre ans, finissant en 437.* — Mansi, le premier, édita ce document dans son *Apparatus ad Baronii Annales*, p. 237-242, d'après le manuscrit du Vatican. *Reg. 2077*, p. 79, palimpseste, du VIIIe siècle (début). La table pascale est précédée du *De scriptoribus ecclesiasticis* de Gennade. La première écriture de ce palimpseste resta un mystère [10] jusqu'au temps où Angelo Mai y vit les lettres de Cicéron à Verrès et les édita [11]. L'édition de Mansi, quoiqu'elle ne soit pas exempte de fautes, n'exige pas cependant une nouvelle édition. On y trouve les deux consuls depuis 354 jusqu'à 398; depuis 399, on trouve les consuls d'Occident qui ne laissent pas que d'éclairer bien des problèmes épigraphiques [12] jusqu'en 428. A partir de 428, des erreurs manifestes ou probables se rencontrent, même [13] de mauvaises leçons pour les noms [14]. Les dix derniers consuls n'ont pas été transcrits par le même auteur et avec le même soin, ce qui enlève à la fin de cette liste une part d'autorité. Jusqu'en 427 seulement, on avait inséré primitivement les noms des consuls. La table se termine par cet avertissement : + *Expl. conp. pasc. cum conpitem lunæ quæ si custoditur reprehendi non potest.* + *idest hic usque ad ann. CCCC a passione dni et in alio sequitur a Felice et Tauro.* Qu'est-ce à dire? Si on compose l'an 400 *a passione domini* avec l'année 437 où la table a été rédigée, on voit que l'auteur place la mort de Jésus-Christ en l'an 38 de l'ère vulgaire, ce qui ne concorde guère à la pratique ancienne. Mais ces mots *et in alio sequitur a Felice et Tauro* concernant les consuls de 428, montrent assez que l'an 400 *a passione* doit être composé avec l'année 427, de sorte que la mort du Christ se place

[1] De Rossi, *Inscr.*, t. I, n. 29-31, 108-116. — [2] Pagi, *op. cit.*, part. II, c. XIII, n. 2; Noris, *Epistola consularis altera*, p. 468. — [3] De Rossi, *Inscript.*, t. I, n. 254, comment. — [4] *The festal Letters of S. Athanasius discovered in ancient Syriac version and edited* by W. Cureton, in-8°, London, 1848, et A. Mai, *Nova patr. bibl.*, t. VI, p. 1-161; trad. latine. — [5] De Rossi, *Inscr.*, t. I, n. 37, 39, 40, 41, 75, 90, 112, comment. — [6] H. Dodwell, *Dissert. Cyprianicæ*, append., p. 25-28. — [7] *Catalogue général des bibliothèques des manuscrits des départements*, in-8°, Paris, 1849, t. I, p. 487. — [8] Baudi di Vesmes, dans *Atti dell' accad. delle scienze di Torino, Sc. mor. e stor.*, 2e série, t. VIII, p. 180. — [9] Mommsen, *Römische chronologie*, 2e édit., p. 113. — [10] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. I, p. XX. — [11] *Classic. auctores*, t. II, p. 390-537. — [12] De Rossi, *Inscript.*, t. I, n. 484, 528, 541, 600, 639, comment. — [13] *Ibid.* t. I, n. 658, 679, 948. — [14] *Ibid.*, t. I, n. 660, 677, 698.

en 28 de notre ère, ce qui concorde avec les indications des chronographes de ce temps.

2. *Table pascale de la mort du Christ à l'an 448.* — En 1826, D.-A.-G. Cramer trouva quelques feuillets manuscrits contenant les restes d'une table pascale. L'édition qu'il en donna [1] fut peu après remplacée par celle de Hænel dans les *Kritische Jahrbücher für deutsche Rechstwissenschaft* de Richter, in-8°, Leipzig, 1837, t. I, p. 756-760. Dans l'avant-dernière page du texte, seule intacte, nous lisons : *Initium autem totius decursionis ab illo pascha duximus inchoandum, quod sua passione dns consecravit; cujus octogensimus et quartus annus ita omnes lunares cursus in sua mutabilitate concludit, ut in id, unde cœperat, redeat atque ad eundem finem pari lege decurrat. Quæ renovatio quinquiens octogenos quaternos annos peragens quadrigentos et viginti eo anno completura est, qui Calepii et Artaburis consulatum sequetur : ut post illud pascha, quod III idus April. celebrandum est, sexti cycli exordium faciat resurrectio Salvatoris, cujus dies est VI kal. April. Huic autem collectioni paschalium dierum non solum seriem consulum connexuimus, sed etiam annos Apostolicæ sedis antistitum et ætates regni principum Romanorum diligentissima adnotatione subdidimus.* Cette table pascale fut donc établie en 447, sous le consulat de Calepius et Ardabur, et conduite jusqu'à l'année suivante 448; elle remontait jusqu'à la mort du Christ, pendant quatre cent vingt années, et plaçait en conséquence cet événement en l'an 29. De ce monument précieux il ne reste que de rares débris: la page contenant les années 29-40 est presque complètement détruite, celle des années 41-52 est entière, tous les consuls de 159 à 198 et les pages des années 365-388 sont conservés. L'auteur s'engageait dans le prologue à donner les noms des empereurs et des papes, mais on n'en voit pas trace. Dans les fragments qui subsistent pour le IVe siècle, on ne trouve que peu de chose au point de vue des éclaircissements que réclame l'épigraphie.

3. *Fastes de Prosper d'Aquitaine.* — Prosper inséra ces fastes à la suite de sa chronique. Cette chronique comporte deux parties : la première va de l'année 28 à l'année 378 (Valens VI et Valentinien II) [2]. L'auteur semble avoir consulté plusieurs sources ou bien il s'en est rapporté à un recueil qu'il aura copié et qui n'était pas exempt d'erreurs. Cette première partie se rapporte à une période où elle nous est moins utile. On remarquera cependant, en 346, la mention des consuls Constance IV et Constant III avec un *post consulatum Amantii et Albini*, ces deux indications concernant l'une, l'Orient, l'autre l'Occident [3]. La deuxième partie de la Chronique semble avoir été reprise et complétée plusieurs fois; la dernière révision faite par l'auteur est probablement de l'année 455 [4]. Toutefois il existe une *epitome* qui la conduit jusqu'en 457 [5] et dans le ms. Vatic. *Reg. 2077*, elle est poussée jusqu'en 466 [6]. Dans ces trois recensions, les fastes consulaires varient à peine d'un exemplaire à l'autre, et ils ne nous apportent aucun éclaircissement pour les mentions chronologiques qui se lisent sur les monuments. Pas plus que le manuscrit ci-dessus désigné du Vatican, ils n'entrent dans le détail des particularités amenées par la séparation du consulat en deux séries l'une orientale et l'autre occidentale. On n'a donc rien à attendre de la comparaison des fastes de Prosper avec les inscriptions.

4. *Fastes d'Idace.* — Cet ouvrage de l'évêque Idace est connu et souvent cité; son attribution a été mise en doute et revendiquée pour Idace par de bonnes raisons [7]. En tout cas, Idace n'a écrit qu'une chronique à laquelle il a ajouté des fastes copiés dans un auteur qu'a copié, de même, le rédacteur de la Chronique pascale. Quoiqu'il en soit, son ouvrage est utile pour les consulats du temps de Maxence spécialement si on les compare avec les *indices* de Filocalus. Entre les années 400 et 455, les fastes d'Idace procèdent sans beaucoup de régularité; tantôt ils mentionnent un, tantôt deux consuls, ou bien il font accueil au consul légitime et à l'intrus imposé par quelque usurpateur, sans s'interdire les erreurs. Depuis 456 jusqu'à 468 c'est pis encore comme lacune et comme inexactitudes, enfin par deux fois on lit la formule et *qui de Oriente (erit nuntiatus)*. C'est là une preuve assez claire que pour ces douze dernières années, Idace ne faisait pas usage de fastes officiels qu'il recopiait, mais qu'il notait, au fur et à mesure qu'ils lui parvenaient au fond de la Galice, les noms des consuls. C'est ainsi qu'il n'a pu ajouter le nom d'Olybrius consul en 464 qu'avec un long retard, en 472 [8]. Cette circonstance place les fastes d'Idace dans une condition particulière, mais c'est un des documents chronologiques auxquels on recourt le plus utilement.

5. *Fastes de Verone.* — Manuscrit de la bibliothèque capitulaire n. *LV, 53*, qui contient le *liber sententiarum sive de summo bono* d'Isidore de Séville. A la page 89 commencent les fastes en lettres capitales, qui sont eux-mêmes la fin d'un recueil dont le début manque; en haut d'une page, sans titre, sans explication d'aucune sorte, on lit les noms des consuls de l'année 439 jusqu'à l'année 486. Un blanc eût permis de continuer cette liste, on n'en a rien fait, en sorte que les fastes s'arrêtent à cette année. Jusqu'à l'année 482, on n'omet jamais les consuls d'Orient, mais les consuls d'Occident occupent le premier rang; en 482 et en 486, il n'est pas question de consuls orientaux.

6. *Chronique de Cuspinianus.* — Deux tables consulaires enrichies de notes historiques, dont Cuspinianus tira bon parti, et qui sont conservées dans un manuscrit de Vienne; elles ont été éditées par Roncalli [9]. La première s'arrête en 493. La deuxième en 539; mais ce sont simplement, ainsi que l'a montré Mommsen, deux recensions d'un même ouvrage [10]. Mommsen s'en est servi pour, les complétant l'une par l'autre, rétablir les fastes depuis César jusqu'à l'année 539 [11]. La partie la plus ancienne de ces fastes ne diffère pas de la source dont s'inspirent les fastes de Prosper d'Aquitaine. Depuis la fin du IVe siècle jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, on ne sait de quelle source le document découle, mais c'est simplement la liste commune. Depuis Augustule jusqu'en 493, les indications chronologiques sont presque identiques à celles qui eurent cours à Ravenne, où cette partie de la chronique fut écrite [12]. Quoiqu'elle s'arrête maintenant à 493, la chronique devait aller jusqu'à 495, en sorte qu'une année est perdue, ce que montre cette indication du manuscrit : *Fiunt ergo ab adventu Domini usque ad consulatum Viatoris anni D. ab Adam autem anni VI milia.* Suivent les années 496 et 497, désignées par les noms des consuls d'Orient, qui n'étaient jamais promulgués en Occident [13], et ceci montre assez l'addition d'une main postérieure. Depuis 498 jusqu'à 523 on ignore qui poursuivit cette chronique et nota

[1] *De fragmentis nonnulis vetustarum membranorum narratio in sacris natalitiis Frederici VI*, Kiliæ, 1826. — [2] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. I, p. 559-634. — [3] De Rossi, *Inscript.*, t. I, n. 90, comment. — [4] Bucherius, *De doctrina temporum*, p. 211; Vander Hagen. *Observat. in Prosperi chron.*, p. 18 sq.; Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, p. 18. — [5] Roncalli, *op. cit.*, p. 702. — [6] *Ibid.*, p. 719. — [7] Garzon, *Idatii episcopi chronicon correctionibus illustratum*, édit. F. X. De Ram. Bruxelles, 1845, p. 41-47. — [8] *Ibid.*, p. 38. — [9] Roncalli, *Vet. Lat. chron.*, t. II, p. 103-159. — [10] Mommsen, dans *Abhandlungen der philologisch-histor., Classe der sächs. gesch. der Wissenchaften*, t. I, p. 656. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 657- 668. — [12] Zirardini, *Degli antichi edifizi prof. di Ravenna*, p. 242, 311. — [13] Panvinio, *Fast. Append.*, p. 54; Roncalli, *op. cit.*, t. II, p. 131.

les fastes occidentaux de telle façon qu'ils sont généralement d'accord avec les inscriptions, sauf en 501 et 502 où les consuls d'Orient sont mentionnés, ce qui est probablement une interpolation. Enfin, une dernière addition a été faite de 524 à 539; pendant ces années on a mélangé sans y prendre attention consuls d'Orient et consuls d'Occident. Il existe enfin une autre continuation de cette chronique, absolument différente, de 494 à 526, que Panvinio a lue dans un manuscrit qu'il n'a pas désigné autrement, mais on n'y trouvait, paraît-il, rien de nouveau.

7. *Chronique de Cassiodore.* — La liste de Cassiodore se poursuit jusqu'en 457, empruntée au canon pascal de Victor d'Aquitaine lequel ne fait que suivre les traces de Prosper. Cassiodore a conduit sa liste jusqu'en 519, donnant les consuls, d'après les fastes et n'indiquant pas les formules particulières à l'Occident. Soucieux par-dessus tout de plaire aux rois goths, il n'a pas reculé parfois devant une modification dans la série officielle, ainsi la règle reçue en Occident voulait que le consul d'Orient occupât le second rang sauf dans le cas où il était empereur; néanmoins en 484, Cassiodore donne le premier rang à Théodoric, et en 519, il place l'empereur Justin à la suite d'Eutharic, gendre de Théodoric. Un anonyme ajouta à la chronique de Cassiodore les noms des consuls jusqu'en 559. — Relandus a extrait d'un manuscrit d'Oxford des fastes très incorrects depuis la dictature de Jules César (ann. 49 avant J.-C.) jusqu'à l'année 532 [1]. Dodwell les avait dédaignés parce que trop semblables à ceux de Marianus Scotus [2] et malgré quelques divergences [3] on peut bien dire qu'ils donnent un même document, avec les mêmes fautes, par exemple *proconsulatus* toujours écrit à la place de *post consulatus*.

8. *Fastes de Pontac.* — Pontac édita ces fastes dans ses notes aux chroniques d'Eusèbe et de saint Jérôme[4]; ils commencent là où s'arrête la chronique de saint Jérôme, c'est-à-dire en 381 et se poursuivent jusqu'en 558. Les consuls séparés qui servent à désigner les années en Occident, à partir du milieu du v[e] siècle, sont souvent nommés, au vi[e] siècle presque toujours; pour les années où il n'y eut pas de consul proclamé chez les Goths, on trouve la formule *post consulatum* et il s'en faut que l'accord soit toujours parfait avec les inscriptions. En 500, ces fastes nomment les consuls d'Orient, tandis que sur les inscriptions nous lisons : *iterum post consulatum Paulini* [5]. Pendant la période des guerres gothiques, ces fastes sont fort confus, ce qui tient à ce que les désignations d'années dans l'obédience des Goths et dans celle de Justinien en ont été réunis par l'auteur qui a cru que *post consulatum* Paulini, Belisarii, Joannis et Appionis signifiait, pour chacun d'eux, autant de nouveaux consulats [6]. Corsini lui-même s'y est trompé [7]. En somme, ces fastes ne rendent à peu près aucun service à l'épigraphie.

9. *Consuls ajoutés au canon pascal de Victor.* — Victor d'Aquitaine édita son canon en 458 et emprunta à Prosper les noms des consuls qu'il y ajouta. Le canon comprend 532 années, depuis les *duo Gemini consules*, ce qui conduit à l'année 559, et encore y a-t-on ajouté quelques noms [8]. Avant l'année 495, on trouve mentionné les deux consuls ou un seul; après cette date, on peut comparer cette liste aux fastes de Pontac [9].

10. *Chronique de Marius d'Avenches.* — Elle commence en 456 et se termine en 581; elle suit les fastes d'Occident, tantôt complets tantôt dédoublés [10].

11. *Table pascale de Naples.* — Dans le manuscrit du Vatic. *Reg. 2077* dont on a déjà parlé, on trouve, outre la table pascale de 354 à 437, un autre document intitulé : *Incipit epitoma temporum et indiculum paschæ* [11]. Cette table pascale débute en 464 et va jusqu'en 614; elle donne les consuls des années 464 à 543 et quelques autres indications chronologiques. On n'y trouve pas la liste complète des doubles consuls, mais de précieuses indications relatives aux formules qui ont servi à désigner telle ou telle année, dans telle ville ou telle province de l'Empire d'Occident; en sorte que ce document présente un intérêt exceptionnel. Cette table, dans laquelle on trouve la mention des éruptions du Vésuve, a été composée à Naples[12].

2° *Fastes orientaux.* — 12. *Chronique du comte Marcellin.* — Ce recueil donne les consuls d'Orient; il ne tient pas compte des retards et des omissions dans les promulgations de consuls occidentaux, mais les donne intégralement et, depuis 421, attribue le premier rang au consul d'Orient. Ce recueil est de peu d'utilité.



4315. — Inscription du musée de Latran.
D'après O. Marucchi, *I monumenti*, pl. LIX, n. 31.

13. *Chronique de Victor de Tonnenna.* — S'étend de 444 à 566 [13]. Jusqu'en 459, ce sont les fastes Occidentaux; de 459 à 500, ce sont les fastes Orientaux (sauf en 460). De 501 à 532, Victor revient aux fastes Occidentaux, mais non pas d'une manière constante; finalement de 533 à 566, il revient aux fastes orientaux. L'auteur a puisé partout et on rencontre dans sa chronique un consul Héraclius qui n'est autre qu'Eutharicus, un Apio pour Opilio.

14. *Fastes grecs Florentini majores de 222 à 630.* — Dodwell les nommait *Fasti Heracliani* [14]; Relandus leur imposa le nom de *Florentini majores* [15], ceux de « Théon » ayant reçu le vocable de *Florentini minores*. Ils donnent la liste des consuls orientaux, plus complète qu'aucune autre, elle omet les consuls occidentaux non proclamés en Orient. C'est une des listes qui rendent le plus de services.

15. *Chronique pascale* (voir *Dict.*, t. III, col. 1553.)

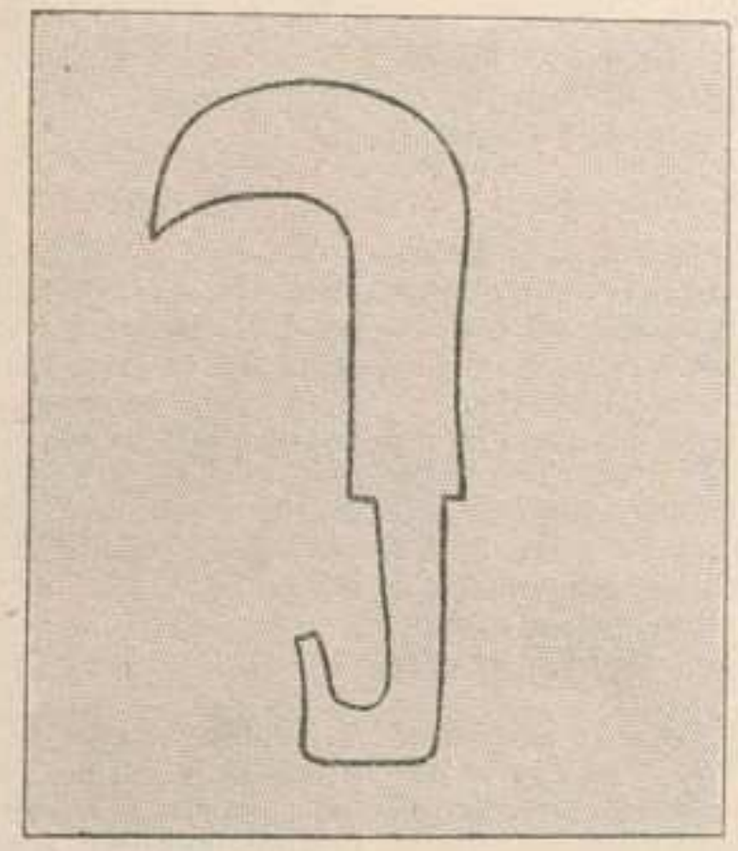
H. LECLERCQ.

FAUCILLE. Une épitaphe conservée au musée épigraphique de Latran nous montre sous les mot : *Flavia Carit...* un oiseau qui semble vouloir

[1] Relandus, *Fasti*, p. 789-823. — [2] H. Dodwell, *Dissertat. Cyprianicæ*, Append. p. 37. — [3] Pertz, *Scriptores*, dans *Monumenta Germanicæ historica*, Hanoverae, t. v, p. 500 sq. — [4] Pagi, *Critica*, p. 801-804. — [5] De Rossi, *Inscript.* t. I, n. 923, comment. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 1055, comment. — [7] Corsini, *Dissertationes post notas Græcorum*, p. XXXXV. — [8] Bucherii, *Doctr. tempor.*, p. 95 sq. — [9] De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 954, note 5 du comment. — [10] Roncalli, *op. cit.*, t. II, p. 399-416. — [11] Roncalli, *op. cit.*, t. I, p. 722-735. — [12] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. LXV. — [13] Roncalli, *op. cit.*, t. II, p. 338-379. — [14] *Dissert. Cyprian.*, app., p. 11, 31. — [15] *Op. cit.*, p. 753, 754.

figurer la perdrix, une grappe de raisins à terre et, au-dessous, une faucille. Cette petite scène semble tout imprégnée des souvenirs de l'automne. Est-ce une indication chronologique de la date de la mort de Flavia (fig. 4315) [1]?

Une inscription trouvée dans l'arénaire d'Hippolyte,



4316. — Inscription du cimetière de Calliste.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*. t. III, pl. XXX, n. 28.

au cimetière de Calliste (ambulacre 5) montre une faucille, symbole de la profession agricole du défunt (fig. 4316) [2].

H. Leclercq.

FAUX. — I. Faux actes de martyrs. II. Fausses lettres. III. Fausses vies de saints. IV. Fausses décrétales. V. Fausses liturgies. VI. Faux canons disciplinaires. VII. Fausse assemblée conciliaire. VIII. Faux actes juridiques. IX. Faux diplômes. X. Fausse charte. XI. Fausses chroniques. XII. Faux testaments. XIII. Faux trésor. XIV. Fausses inscriptions. XV. Faux graffites.

I. Faux actes de martyrs. — La falsification des documents est tout ensemble un art et une industrie qui s'exercent non seulement sur les textes mais encore sur les monuments. On fabrique de fausses ruines comme de fausses chartes et de fausses inscriptions; de nos jours, ce commerce est à peine moins actif et peut-être plus intéressant qu'autrefois. On a mis des siècles à tomber d'accord sur la *fausse* donation de Constantin et des années à faire la preuve de la *fausse* tiare de Saïthapharnès. Déjà, au XVIII[e] siècle, les auteurs bénédictins du *Nouveau traité de diplomatique* consacraient près de 200 pages à l'étude des documents faux, et il s'en fallait de beaucoup que leur sévérité critique découvrît et dénonçât tous les textes falsifiés. Il serait utile de posséder un catalogue tenu au courant des pièces que la critique expulse définitivement du domaine de l'histoire, mais un ouvrage de cette nature ne peut être entrepris ici, tout au plus peut-on essayer de montrer par quelques exemples la nécessité d'une extrême vigilance.

Il existe une série imposante de textes et une série de monuments notoirement faux et qui gardent nonobstant le privilège d'alimenter l'imagination ou la piété des chrétiens, ce sont tous les apocryphes. Nous avons déjà montré combien souvent les artistes de l'antiquité ont cherché leurs inspirations et interprété des épisodes évangéliques ou apostoliques dénués de tout fondement (t. I, col. 2555, fig. 830-851). La littérature apocryphe, une des plus abondantes et des plus ingénieuses, a ainsi popularisé des scènes et des épisodes dénués de toute réalité si on entend n'accorder créance qu'aux écrits canoniques, ou bien aux ouvrages d'une authenticité incontestée. Les idoles qui s'écroulent sur le passage de Jésus fuyant en Égypte, l'intervention de Véronique sur le chemin du Calvaire n'ont pas d'attestation évangélique. Combien d'actes des martyrs interpolés ont donné naissance à des types que l'art a vulgarisés et qui, néanmoins, ne peuvent s'autoriser d'un récit historique acceptable. Des remaniements ont maintes fois corrompu un texte primitif. Nous avons eu déjà l'occasion de rappeler les destructions d'archives des Églises accomplies pendant la persécution de Dioclétien. Après la tempête, et le calme revenu, les évêques et le clergé s'employèrent à restaurer ces ruines; on fit appel à des copies, à des souvenirs, à ce qu'on nomme *tradition* orale et ainsi on reconstitua un fonds d'*acta* et de *passiones* qui n'étaient pas intentionnellement mensongers, mais où la broderie avait couvert la trame plus que de droit et souvent plus que de raison. Les temps avaient marché et ceux qui étaient préposés à la réfection des archives semblent n'y avoir pas songé un instant. De là des anachronismes suffisants pour dénoncer les textes restaurés. Ainsi, dans un grand nombre d'actes, le titre de *proconsul* est remplacé par celui de *consularis* qui cependant n'a fait son apparition qu'après le triomphe du christianisme. Les noms des empereurs, leur titulature compliquée sont d'autres pierres d'achoppement, quelques-uns s'en rendent compte et persuadés de l'inattention ou de l'ignorance de leur clientèle, ils imaginent un persécuteur typique, toujours le même et le même partout. Il existe en particulier un Anulinus qui pourchasse les chrétiens à Lucques, à Milan, à Ancône, sous Néron, sous Valérien, sous Gallien, sous Maximien, sous Dioclétien et qui n'est autre que ce féroce Anulinus qui ravagea l'Église d'Afrique sous Dioclétien et qui, pour les narrateurs de seconde main, devient le type même du magistrat persécuteur.

« Une fraude naïve a altéré, sur plus d'un point, la pureté des originaux dont procèdent les *Acta martyrum*. Souvent, pour exalter la gloire d'un saint, une piété mal entendue s'est appliquée à en embellir la légende; on a étendu les réponses du fidèle, on a même introduit dans son histoire des épisodes imaginaires ou simplement tirés d'autres écrits. Les exemples de ce dernier fait sont nombreux.

« Il est, dans les *Acta sincera* de Ruinart, un morceau que l'on s'accorde à reconnaître comme excellent, c'est la relation du martyr de saint Tarachus et de ses compagnons. Quelques points peuvent éveiller la défiance, mais tant d'autres traits le recommandent, surtout en ce qui touche le rôle des appariteurs et la marche du procès qu'on ne saurait reprocher à Dom Ruinart de l'avoir inséré parmi les pièces de choix.

« C'est en Cilicie que se passe le drame. Le gouverneur se nomme Maxime; autour de lui sont groupés les agents du tribunal, le centurion Demetrius, le corniculaire Athanase, Pégase le *commentariensis*; ce sont les soldats de son *Officium*, de sa τάξις, comme le dit un autre texte grec. Traînant avec lui les martyrs dans sa tournée judiciaire, Maxime se les fait présenter à Tarse, à Siscia, à Anazarbe. Andronicus, l'un des chrétiens, avait, au sortir de la torture, été jeté tout

[1] Marucchi, *I Monumenti del museo cristiano lateranense* pl., LIX n. 31. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, 227, 228, pl. XXX, n. 28; cf. Bosteaux, Paris, *A propos d'une faucille en silex trouvée en Égypte*, dans *Association française pour l'avancement des sciences*, 1893, t. XXII, p. 758.

sanglant dans un cachot, et défense était faite de lui donner aucun secours. Quand vient la deuxième comparution, les plaies du martyr sont guéries. Le juge s'étonne et s'irrite : « Mauvais soldats, dit-il à ses agents, n'avais-je pas défendu qu'on l'approchât et que l'on pansât ses blessures? » Le *commentariensis* proteste que nul n'a pénétré près du chrétien rigoureusement enfermé dans la *custodia interior*. Des vins, des viandes du sacrifice offert aux idoles sont violemment introduits dans la bouche d'un troisième martyr. Voilà quelques-uns des principaux traits de nos actes. Ceux de Tatien Dulas reproduisent les mêmes circonstances. Le même gouverneur de Cilicie, Maxime, est assisté des mêmes appariteurs, le corniculaire Athanase, Pégase le *commentariensis;* il traîne le martyr à sa suite et d'une ville où sont tenues les premières assises, il l'emmène à Tarse; bien qu'exceptionnelles les tortures mentionnées dans la passion de saint Tarachus se retrouvent dans celle de saint Tatien Dulas; des *idolothytæ* sont aussi introduits par violence dans la bouche du chrétien, et, lorsque après une première question, celui-ci enfermé dans la prison intérieure, reparaît guéri de ses plaies, nous voyons également le magistrat accuser les appariteurs de lui avoir désobéi en assistant le captif; le *commentariensis* Pégase proteste de même que personne n'a pénétré près de cet homme [1].

Les actes de saint Tarachus ont donc été exploités pour servir d'actes à Tatien Dulas; en outre, ces mêmes actes ont servi à la rédaction de ceux du martyr Calliope [2]. Ce n'est pas tout. Dans les actes du martyr Longin [3] (dont on a fait ce soldat qui aurait ouvert le côté du Christ d'un coup de lance), on lit un interrogatoire ainsi conçu :

— *Quid vocaris?*
— *Christianus sum.*
— *Qui ante te fuerunt nihil lucrati sunt de hoc nomine.*

Or ces mêmes mots se lisent précisément dans les actes de saint Tarachus et de ses compagnons, où on lit ceci :

— *Quid vocaris?*
— *Christianus sum.*
— *Qui ante te fuerunt non sunt consecuti de nomine isto nihil* [4].

Cet exemple n'est pas isolé. Sans aller jusqu'en Orient, nous rencontrons en France des légendes hagiographiques produites en série par un seul et même travailleur, c'est le cas pour les légendes de Valence, Besançon, Langres-Dijon et Autun-Saulieu.

Le premier groupe débute par le même récit. « Saint Irénée, évêque de Lyon, envoie à Besançon le prêtre Ferreol et le diacre Ferjeux, pour fonder l'église, *ad fundendam ecclesiam ;* en même temps, il dirige sur Valence, pour la même fin, le prêtre Félix et les deux diacres Achillée et Fortunat. Ces missionnaires s'installent modestement aux environs de leurs villes respectives — ceux de Besançon *in crypta parvula latere solebant;* ceux de Valence *extra civitatem Valentiam contra Orientem sibi tuguriunculum de lignis contextum in locum oratorii dedicaverunt* — et là, ils se livrent aux travaux de l'apostolat. Au bout d'un certain temps ils ont des visions, dont ils s'informent mutuellement par lettres (en style des v^e^-vi^e^ siècles), ce sont des avertissements divins qui leur annoncent que l'heure du martyre est arrivée. A Valence, on voit cinq agneaux paissant dans une prairie émaillée de lys, une voix céleste les appelle : « Venez, disciples d'Irénée, venez recevoir le prix de vos peines, » etc.; à Besançon, cinq couronnes d'or, brillantes de pierres précieuses, apparaissent dans les airs et le même appel se fait entendre : « Venez disciples d'Irénée, » etc. Suit, dans chacun des deux textes, le récit de la passion, qui a eu lieu sous l'empereur Aurélien.

« Entre les passions de saint Bénigne [5] et des saints de Saulieu [6], Andoche, Thyrse et Félix, la parenté littéraire n'est pas moins évidente. Le P. van Hoof l'a signalée en rapprochant des phrases, des expressions tout à fait identiques [7].

S. Andoche.	S. Bénigne.
Ligatis post tergum manibus, ducti sunt in conspectum iniquissimi cæsaris. Quibus Aurelianus ait: Cujus regionis homines estis, aut quod nomen vestrum, aut quem Deum colere vultis ? S. Andochius ait : Orientales homines sumus, a sancto patre nostro Polycarpo episcopo missi; a Christi admoniti,cujus verbum incorruptum gentibus prædicamus.	*Vinctus in conspectu imperatoris est exhibitus. Qui ait illi : Ex qua regione es, o crucicola, et quod nomen est tibi? Ille respondit : Ab oriente venimus ego et fratres mei, quos tu jam occidisti, a sancto Polycarpo missi, ut verbum Dei gentibus prædicemus.*
Aurelianus ait: Sacrificate diis nostris, ut ex ærario publico remuneratos primos vos in meo palatio esse constituam ... Ab hac voce, hi tres clamantes dixerunt : Aurum et argentum tuum tecum sit in perditione lupus rapax.	*Aurelianus ait : Si sermonibus meis præbeas famulatum, magnum te sacerdotem deorum meorum constituam et remuneratum ex ærario publico, primum te in palatio meo esse jubebo. Sanctus Benignus respondit : Aurum et argentum tuum tecum sit in perditione, lupe rapax.*
Nam nos non mutas a Christi confessione, qui et tuam detergere habet perfidiam.	*Nam me non mutabis a Christo meo, cui ego servio... qui et tuam detegere habet insaniam.*
Nisi hodie sacrificaverint, diversis pœnis eos adfligite.	*Nisi hodie sacrificaverit, diversis cum pœnis affligite.*
Et ita tamen erant integri, quasi nec unam plagam accepissent.	*Ita pristinæ redditus est sanitati quasi nec unam plagam corporis accepisset.*

« On peut même dire que ces deux histoires ont dû être disposées d'abord exactement comme les deux précédentes : un début commun, des finales spéciales. Le début est ordinairement rattaché à la passion des saints Andoche et Thyrse. La nuit d'après son martyre, saint Irénée apparaît à saint Polycarpe encore vivant [8]. Il lui apprend que les massacres de la persécution de Sévère ont désorganisé le personnel ecclésiastique de la Gaule et le presse d'y envoyer un renfort de missionnaires. Saint Polycarpe s'empresse de désigner deux prêtres, Bénigne et Andoche, avec un diacre, Thyrse. Les trois apôtres débarquent bientôt à Marseille et arrivent à Autun, où ils sont reçus chez le sénateur Fauste. Après avoir baptisé son fils Symphorien, ils se séparent : Andoche et Thyrse demeurent sur le territoire d'Autun, Bénigne s'en va à Langres. Alors on entre dans l'histoire spéciale des deux apostolats et des deux passions.

« Ces légendes de Saulieu et de Dijon ne sont pas seulement parentes entre elles; elles sont du même auteur que deux autres compositions hagiographiques du même pays; nous voulons parler des recensions locales de la passion de saint Symphorien, d'Autun et de celle des Trois Jumeaux honorés à Langres.

« La passion primitive de saint Symphorien est

[1] Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 422; *Acta S. Tatiani Dulæ*, n. 7, dans *Acta sanct.*, 15 juin. — [2] *Acta S. Calliopi*, dans *Acta sanct.*, 7 avril. — [3] *Acta S. Longini*, 2, dans *Acta sanct.*, 15 mars. — [4] La légende de Longin ira en s'enrichissant. — [5] *Acta sanct.*, 1^er^ novembre. — [6] *Acta sanct.*, 24 septembre. — [7] *Acta sanct.*, 1^er^ novembre, t. I, p. 138. — [8] L'anachronisme est de taille, saint Polycarpe, qui subit le martyre en 155, est représenté comme ayant survécu à saint Irénée, lequel vécut jusqu'aux environs de l'an 200.

une pièce du v[e] siècle, notablement antérieure à tout le cycle que nous considérons. Dans son meilleur texte, celui que Ruinart a inséré parmi ses *Acta sincera*, elle n'offre pas la moindre allusion aux saints Bénigne, Andoche, etc. Mais, dans certains manuscrits, on la trouve pourvue de compléments, manifestement rapportés, qui ont pour effet de la raccorder aux légendes postérieures. Saint Bénigne y intervient pour célébrer le baptême du jeune Symphorien.

« La légende actuelle [1] des Trois Jumeaux de Langres est le produit d'une adaptation analogue, mais bien autrement hardie. Dans le récit primitif, attesté par toute la tradition du texte grec et même par une version latine [2], tous les événements se passent en Cappadoce. Nous avons évidemment affaire à un groupe de martyrs cappadociens dont le culte, par une voie ou par une autre, s'introduisit à Langres au IV[e] ou au V[e] siècle. Le légendaire a imaginé de déplacer le théâtre de l'histoire et de le transporter à Langres même. Dans son adaptation qui n'est pas toujours très adroitement exécutée, il a conservé l'ensemble de la rédaction cappadocienne; mais il a donné un rôle à saint Bénigne. C'est le même qu'il joue à Autun à l'égard de saint Symphorien, celui de baptiseur [3]. A ce propos reparaît le récit de la mission envoyée par saint Polycarpe dans les circonstances rapportées plus haut. Il n'est donc pas possible de méconnaître la parenté des quatre légendes (ou remaniement des légendes) des saints de Saulieu, de Dijon, Autun et Langres et celle des deux légendes de Besançon et de Valence.

« Maintenant, que les deux groupes soient apparentés entre eux de la manière la plus étroite, c'est ce qui résulte de la comparaison des textes [4].

Passion de S. Bénigne	Passion des SS. Ferréol et Ferjeux.
Si eum dimiserimus magnum malum patriæ nostræ accrescet et deorum nostrorum despectio sublevatur... *Noveritis quod diis nostris non placet ista conversio,* nec miscetur ex illa christianorum legibus deorum nostrorum.	*O invictissimi dei, ut quid virtutes vestræ ad nihilum rediguntur, ut jam nullus locus sit in quo* despectio vestra *per hujus christianitatis titulum* non sublevetur?... Nec lex illa christianorum aliquando commisceri potest legibus deorum nostrorum.

« Il est du reste à noter que, dans les deux groupes de légendes, c'est toujours par l'empereur Aurélien que l'on date. L'ancienne passion de saint Symphorien aura fourni ce détail. Ainsi, nous sommes en présence d'un ensemble de légendes sorties de la même plume, et ces légendes ont une même prétention : celle de raconter les origines d'églises importantes, situées à diverses distances autour de Lyon.

« L'auteur de cette collection de faux était sûrement bien intrépide dans le mensonge. On conçoit qu'il ait osé « retrouver », c'est-à-dire fabriquer de toutes pièces les histoires des saints de Saulieu, Dijon, Besançon, Valence; il ne se heurtait ici à aucune tradition et surtout à aucun texte. Mais transporter dans la cité gallo-romaine de Langres toute une histoire arrivée en Cappadoce, et, cela, alors que cette histoire n'était nullement à l'état de tradition orale plus ou moins vague, alors que depuis longtemps elle avait été fixée par l'écriture, traduite en latin et répandue dans le pays, c'était là une entreprise tout à fait audacieuse. Pour l'aborder, il fallait être doué d'une rare confiance dans son propre talent de persuasion et dans la crédulité de ses semblables. Cette confiance ne fut pas trahie; le légendaire du temps des rois burgondes créa une tradition qui dure encore [5]. »

II. Fausses lettres. — Le *Spicilège* de dom Luc d'Achéry a inséré parmi les trouvailles dont il devait communication au P. Jérôme Vignier, un document attribué à la fin du III[e] siècle et mis sous le couvert d'un évêque Théonas écrivant à Lucien, préfet des *cubicularii* [6]. Voir *Dictionn.*, au mot Chambellans, t. III, col. 140-150. On y trouve des conseils sur la manière dont un chrétien doit s'acquitter de la charge de chambellan. « Qu'en toutes choses ils soient désintéressés et craignant Dieu; que le trésorier du prince tienne ses comptes avec une irréprochable et éclatante probité; que le conservateur du vestiaire et du garde-meuble fasse de fréquentes inspections; que le bibliothécaire ait un soin éclairé de ses livres; que les officiers de la chambre impériale soient réguliers et empressés. Lucien, enfin, devra faire de pieuses récollections, de pieuses lectures, car cet exercice sert beaucoup et on doit le pratiquer souvent, etc. [7] ». Ce document était universellement attribué à Théonas, évêque d'Alexandrie de 288 à 300. Voir *Dictionn.*, au mot Alexandrie, t. I, col. 1908. D'Achéry, après une courte hésitation sur l'attribution, admettait l'authenticité de la lettre; les bénédictins, ses confrères, qui préparèrent l'édition in-folio du *Spicilège*, Tillemont l'admettent à leur tour; les bollandistes, enflammés d'un beau zèle, réfutent les hésitations de d'Achéry; Galland, Routh, Migne se la transmettent de main en main [8].

M. P. Batiffol a fait observer que dom d'Achery tenait la copie du P. Quesnel [9]. Avant lui personne n'a fait mention de cette pièce que ne contient aucun manuscrit, dont ne parle pas Eusèbe dans ce qu'il dit de Théonas, ni saint Jérôme, qui n'est pas seulement tributaire d'Eusèbe, en sorte qu'à supposer qu'elle existât quelque part, le P. Quesnel est le premier et le dernier à l'avoir vue. Au reste l'identification de Théonas reste arbitraire et Lucien reste inconnu.

Quant au texte même de la lettre, il offre matière à d'autres observations : « Le prince n'est nulle part appelé Auguste, toujours *princeps*, et, ce qui est une grave inexactitude, il est une fois appelé César. Ce César Dioclétien nous est donné pour « un prince qui n'est pas encore chrétien. » A-t-on jamais pensé qu'il dût le devenir? — L'impératrice a une suite composée de *comites* et de *pedisequæ :* le terme de *comites* est inacceptable étant donné le sens officiel et exact de ce mot, à l'époque où l'on veut placer la rédaction de notre texte. — Lucien est *præpositus cubiculariorum*, titre dont on ne trouve aucune trace ni dans les auteurs, ni dans les inscriptions. — Les fonctions sont

[1] C'est celle qui fut envoyée à l'évêque de Paris, Céraune, vers le commencement du VII[e] siècle par un clerc de Langres, appelé Warnachaire, *Acta sanct.*, 17 janvier. — [2] Texte grec, publié par H. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, 1905, p. 10 sq.; texte latin, *ibid.*, et *Acta sanct.*, 17 janvier; cf. *Anal. boll.*, t. II, p. 379. — [3] La légende originale suppose que les trois saints sont morts catéchumènes. — [4] *Acta sanct.*, p. V, t. I, p. 156; jun. t. III, p. 8; comparez encore les chapitres VI et VIII de la passion du saint Bénigne avec les chap. VI et VII de celle des saints Ferréol et Ferjeux. — [5] L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 1907, t. I, p. 51-57. — [6] L. D'Achéry, *Spicilegium*, in-4°, Parisiis, 1675, t. XII, p. 545 sq. — [7] P. Batiffol, *L'épître de Théonas à Lucien. Note sur un document chrétien attribué au III[e] siècle*, dans *Bulletin critique*, t. VII, 15 avril 1886, p. 155-160; réimprimé dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 336-340, et dans *Œuvres de Julien Havet*, 1896, t. I, p. 83-88. — [8] *Spicilegium*, 1723, t. III, p. 297; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccles.*, 1698, t. V, p. 7; *Acta sanct.*, 23 août; M. Routh, *Reliquiæ sacræ antenicænæ*, t. III, p. 439-445; Galland, *Veterum Patrum bibliotheca*, t. IV; *P. G.*, t. X, col. 1567; V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-4°, t. VI, p. 592; F. X. Kraus, *Real Encyklopädie*, t. I, p. 337; Smith and Wace, *Dictionary of christian biography*, t. I, p. 834; t. III, p. 749. — [9] *Spicilegium*, 1675, t. XII, p. XXIX : *communicavit R. P. Paschasius Quesnel, oratorii D. I. Presbyter.*

donc confusément indiquées; Lucien a pour toute mission de diriger et de former les autres *cubicularii (Potenses omnes regulare et instruere)*, et c'est tout [1]. A ce titre, Lucien, semble-t-il, eût dû avoir quelque autorité sur le *pædagogium* où s'élevaient tous les βασιλικοὶ παῖδες. Mais il n'y est fait aucune allusion. — Pour les autres *cubicularii* (1° *qui privatas pecunias principis detinet;* 2° *qui vestes et imperialia ornamenta detinet;* 3° *cui credita sunt vasa argentea, aurea, chrystallina vel murrhina, escaria vel poloria;* 4° *qui corpus principis curare habet*) rien ni dans les inscriptions du haut Empire, ni dans les *Notitia dignitatum*, ne correspond exactement aux charges mal définies qu'on leur attribue ici. Leur hiérarchie, en outre, et leur nombre n'impliquent rien que de très simple et de très restreint [2], conception factice et contraire à ce que nous savons de la pompe et de la complication des services palatins, surtout à dater de Dioclétien. — On nous parle enfin d'une bibliothèque et d'un bibliothécaire du prince : or, il n'a jamais dû exister au palais autre chose que des archives sous la direction d'un *magister scriniorum;* si des empereurs, en effet, comme Tibère, Trajan ou Vespasien ont fondé des bibliothèques, ç'a été pour le public. Voir *Dictionn.*, t. II, au mot Bibliothèques [3]. »

A ces observations, on ajoutera encore que cette pièce latine traduite sur le grec n'offre pas trace d'un hellénisme, que la version latine est correcte et facile pour une époque où ces qualités deviennent rares. Bien plus, les citations scripturaires sont empruntées à la Vulgate hiéronymienne et un passage semble inspiré par saint Jérôme. Celui-ci dans son *Commentaire sur Job* s'élève contre les éditions de luxe; sur ce point, il est le premier parmi les Pères de l'Église à parler des manuscrits pourpres. *Habeant qui volunt veteres libros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos vel uncialibus ut vulgo aiunt litteris, onera magis exarata quam codices* [4]. Théonas dit de son côté : *Veteres codices ressarciri procurel ornetque non tantum ad superstitiosos sumptus quantum ad utile ornamentum : itaque scribi in purpureis membranis et litteris aureis tolos codices... non affectet.* Comme dernière considération, on signalera la parenté qui semble exister entre le latin du début de la lettre de Théonas, et celui de l'auteur d'une lettre prétendue de saint Loup à Sidoine Apollinaire, Jérôme Vignier :

Théonas.	Vignier.
Gratias ago omnipotenti Deo et Domino Jesu Christo qui *fidem suam per universam orbem... manifestare ac etiam in tyrannorum persecutionibus ampliare non destitit, immo... ejus veritas magis ac magis splenduit,* ut *jam pace per bonum principem ecclesiis concessa, Christianorum opera etiam coram infidelibus luceant,* et *glorificetur...*	Gratias ago Domino Deo nostro Jesu Christo per Spiritum Sanctum qui *te in hac generali titubatione et pressura dilectissimæ sponsæ ecclesiæ suæ ad ejus sustentationem et consolationem in sacerdotem vocavit,* ut *sis lucerna in Israël, et sicut ambitiosos honores mundanæ militiæ cum summa laude exequutus es, ita militiæ cœlestis operosa munia et humilia ministeria alacriter percurras* nec *retro...*

« Dans les deux pièces, nous retrouvons, avec le même début, la même contexture de périodes. Ce style nombreux et cicéronien qui attache le lecteur et surprend agréablement l'érudit, peu habitué à rencontrer ce mérite littéraire dans des documents d'une pareille date [5], » comme aussi « ces exhortations banales, introduites toujours de la même façon, » en un mot ces tours, cette manière que l'on a signalés dans la rhétorique du P. Vignier, tout cela se retrouve dans Théonas [6].

Voici l'exemple d'un autre faux introduit par Aug. Boullier dans *le dialecte et les chants populaires de la Sardaigne* [7] d'après une découverte du cavaliere Pietro Martini. « Nous avons, disait-il, une lettre écrite par l'un des évêques de l'île aux fidèles de son diocèse pour les exhorter à rester fermes dans leur foi et à suivre l'exemple de leurs pères et de leurs pasteurs, qui, dans les guerres contre les Sarrasins n'ont jamais reculé devant le martyre. Cette lettre nous fait assister aux premiers bégaiements de la langue et aux premiers efforts de la nationalité. Éditée pour la première fois en 1846, dans un petit recueil « introuvable », réimprimé en 1864 par son inventeur dans les *Pergamene codici e fogli cartacei di Arborea, raccolti ed illustrati* du même Martini, elle est typographiquement disposée de manière à faire croire à l'existence de lacunes dans le manuscrit original, la fin surtout paraît avoir beaucoup souffert; les lignes de points y occupent plus de place qu'ailleurs : par bonheur, il s'est conservé quelques lettres de la dernière ligne et ces lettres contiennent précisément la date :

.....domini DCCXXXX...

Les diplomatistes trouveront sans doute fort extraordinaire un document de 740 daté par l'année de l'incarnation, mais les philologues seront encore plus surpris de rencontrer dans un texte qu'on prétend du VIII[e] siècle, des formes telles que celles-ci : *pasquiri (pascere)*, des locutions aussi modernes que : « triompher de » *(hat semper triumphadu de issos Maumetanos)* [8].

III. Fausses vies de saints. — Suspecter la véracité d'auteurs « dont la vérité éclate à chaque ligne » est, paraît-il, un acte irrespectueux : cependant cette véracité cache souvent le mensonge et s'il est mortifiant d'en convenir, il est plus coupable de s'y exposer que de le faire voir. Quel but ont donc poursuivi ceux qui assaisonnent d'épisodes merveilleux et de miracles des événements dont ils ont tout au plus appris l'existence, des personnages dont ils ont su, au plus juste, le nom et quelquefois le pays et l'époque? On qualifie les écrits rédigés dans ce but, de littérature édifiante, d'où il est permis de conclure que tout le monde ne s'édifie pas de la même façon. Ces auteurs ont un premier but, triompher; ils sont des hagiographes, mais par dessus tout ils sont des faussaires, ils veulent falsifier la vérité et ils y parviennent, ce qui ne mérite certes pas les circonstances atténuantes.

Voici du moins un hagiographe anonyme qui a eu la pudeur de ses mensonges; il a écrit la vie des saints Romain, Lupicin et Oyant [9]. Les deux premiers ont fondé, dans le Jura, les monastères célèbres de Condat (Saint-Claude), de Saint-Lupicin et de Romainmotier. Le cloître principal prit un nouvel essor au début du VI[e] siècle sous l'abbé Oyant (*Eugendus*) dont l'école est célèbre. L'auteur anonyme des Vies des trois abbés « y a été poussé, dit-il, par deux de ses confrères du monastère d'Agaune (voir ce mot), ses amis Jean et Armentarius. » Il se vante d'avoir connu Eugendus, se réfère assez souvent à ses propres expressions et prétend s'être trouvé à son lit de mort. On l'a donc pris pour un contemporain et on l'a mis

[1] Cf. Wilmanns, *Exempla inscript. latin.*, n. 2098, au sujet de Narsès, et n. 1285 épitaphe de Prosénès. — [2] Comparez le train de la maison d'un simple agent du fisc. Willmanns, n. 386. — [3] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 338. — [4] S. Jérôme, *Praefat. in Job*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1083. — [5] Expressions de M. Julien Havet. — [6] P. Batiffol *op. cit.*, p. 340. — [7] In-8°, Paris, 1864. — [8] P. Meyer, *Une supercherie littéraire*, dans *La correspondance littéraire*, 25 juillet 1864, t. VIII, p. 264-268. — [9] *Acta sanct.*, jan., *Vita Eugendi*, t. I, p. 50; febr., *Vita Romani*, t. III, p. 740; mart, *Vita Lupicini*, t. III, p. 263. —

au début du VI^e siècle [1]. Mais déjà le P. Quesnel avait soupçonné en lui un faussaire [2], et bien que toutes ses raisons ne soient pas décisives, l'une au moins est écrasante pour le biographe. Il appelle le célèbre évêque de Besançon *supradictæ metropolis patriarcha;* et pourtant cette ville n'était point métropole à l'époque mérovingienne [3]; le titre patriarcal était alors donné tout au plus à l'évêque de Lyon [4]. Quesnel, qui tenait ce passage pour interpolé, accordait d'ailleurs peu de confiance au reste de l'ouvrage. Le biographe raconte sur les deux fondateurs à peu près les mêmes histoires que Grégoire de Tours dans son ouvrage des *Vitæ Patrum*, mais dans les détails il s'en éloigne avec une sorte de souci scrupuleux. Chez qui, Romain est l'aîné des deux frères, il est le premier à se rendre dans la montagne et Lupicin est célibataire, tandis que chez Grégoire celui-ci est l'aîné et marié; chez lui, Romain guérit deux lépreux; chez Grégoire, il en guérit neuf; tandis que Grégoire donne comme motif d'une audience obtenue par Lupicin du roi de Bourgogne Chilpéric, la misère des moines, chez le biographe il s'agit de libérer de pauvres gens du joug de la servitude. S'il en vient à parler de l'époque de la transmission du pouvoir des Romains aux Burgondes, et s'il fait la description de la division entre les partisans de l'ancien et du nouvel ordre de choses, il traite de questions du plus haut intérêt politique, que les écrivains ne se sont pas posées alors seulement pour la première fois. Il est d'autant plus à regretter que le chapitre suivant laisse paraître sous un jour faux sa véridicité. L'histoire du comte Agrippinus — le soupçon que conçut Egidius sur son projet de livrer par envie le domaine romain aux barbares et la découverte de son innocence — est à peu près en contradiction flagrante avec le renseignement donné par Idace [5] sur la remise, par trahison, de Narbonne aux Goths faite par le comte. En parlant d'envie : *Romanis fascibus livens*, le biographe semble avoir utilisé non ce chroniqueur, mais plutôt son copiste, Frédegaire.

« Grégoire n'a point écrit la vie d'Eugendus; d'après le biographe, le saint, depuis sa septième année jusqu'à sa mort, n'aurait point franchi le seuil du monastère de Condat, sans doute pour faciliter à son prétendu disciple le récit de sa vie. Celui-ci y cite une lettre de Grégoire de Néocésarée qu'il connaissait par Rufin [6], mais il l'a pris pour l'auteur de la lettre Grégoire le Grand : *Gregorius quondam Magnus*, et un véritable écrivain du début du VI^e siècle ne l'aurait pas mieux connu [7] ? Il aurait cependant pu savoir le nom du précédent abbé de Condat, et justement, sur ce point, il ne satisfait pas notre curiosité, s'en tenant à des expressions générales, *pater ille*, *decessor*, et tourne la difficulté. Nous aurions appris volontiers quelque chose de plus précis sur la règle de Romain et de Lupicin. A la fin de son premier livre, il se réfère au troisième; et dans celui-ci, il énumère les règles que les frères ne suivaient pas : celle de saint Basile, celle de Lérins, celles de Pakhôme et de Cassien, et pense qu'en considération du climat gaulois, ils se seraient dirigés d'après celle-ci, *ista*, plutôt que d'après celles d'Orient. Il semble donc prendre les habitants de Lérins et Cassien pour des orientaux, et il ne donne aucune description de la règle jurassienne, et il se réjouit d'avoir si habilement évité l'écueil : *igitur quia oratiuncula hæc nostra, instar gubernatoris trepiditante, institutionis pelagus contemplata circumspiciens undique, portum silentii gaudet adtingere;* le lecteur miséricordieux comprendra sa joie. Il loue fort l'éducation des moines au temps de son héros et déplore les erreurs de son temps à lui. Les moines vont à cheval, l'abbé tient table à part, tout l'effort des religieux vise à obtenir les places d'honneur du clergé séculier. Qu'une jeune moine distingué arrive heureusement au *sacerdotium*, il ne s'élève pas seulement au-dessus de ses contemporains par l'âge, mais au-dessus des moines plus âgés et plus dignes, sans avoir rien appris, sans connaître ses premiers éléments; c'est par la férule, dit-il, qu'il faudrait châtier l'arrogance de la jeunesse. Cela n'est pas convenable, mais l'indignation morale du biographe n'est certes pas injustifiée. Combien les anciens étaient différents! Lupicin déclina la prêtrise et Eugendus, dont le père était *in presbyterii dignitate sacerdos*, avait tant de respect pour cette dignité qu'il préféra rester libre du *sacerdotium* et gouverner les moines *absque sacerdotali eminentia*; il ne permit même pas que les prêtres administrassent le sacrement, ne mettant pas, à son avis, assez de prudence dans l'examen des hommes. A l'époque du biographe, les points de vue s'étaient donc considérablement altérés : ce qui était autrefois redouté était aujourd'hui désiré, et c'est ainsi que le contemporain semble se rejeter lui-même à une époque postérieure. A l'époque ancienne, le prêtre ne s'appelle *sacerdos* qu'avec l'addition des mots *secundi ordinis*. En l'appelant simplement *sacerdos*, et la prêtrise *sacerdotium*, le biographe se conforme à l'usage du IX^e siècle. A cette époque, d'ailleurs, la plupart des moines avaient reçu le sacerdoce ou le diaconat [8] et il nomme aussi un *diaconus ejusdem monasterii*.

« C'est aussi à cette époque que se rapporte son éducation. Il a un style affecté et, sans être tout à fait maître de la grammaire, il laisse voir dans sa langue des traces d'une éducation classique et il étale des expressions grecques. Il n'avait, au contraire, aucun sens du celtique; il dérive *condatisco* de *condere* et quand il explique *Isarnodorus* comme un mot de la *lingua gallia*, par *ferreum hostium*, les anciens Gaulois auraient dû parler allemand pour arriver à la porte de fer (*eisernes thor*) [9]. Le biographe comprenait donc l'allemand et aussi le français, car il écrivait *sermonem aut mutlum* (mot) et *venire ad mansum* (venir à la maison), ce que n'aurait pu faire un contemporain d'Eugendus, car ces mots n'ont pénétré dans le latin qu'au IX^e siècle comme le montrent les exemples de Du Cange. Les trois *Vitæ Romani*, *Lupicini Eugendi*, que Adon paraît avoir eu déjà à sa disposition sont une pure falsification et doivent être rayés de la liste des documents historiques [10]. »

IV. Fausses décrétales. — A lui seul, le nom de *Fausses décrétales* éveille le souvenir de contestations acrimonieuses et d'interminables polémiques. Il n'y sera pas fait allusion ici. Dans l'histoire des falsifications célèbres, les *fausses décrétales* tiennent un rang mémorable parce qu'elles ont été exploitées en vue d'intérêts positifs; mises sous le nom de pontifes romains, elles ont longtemps influencé le jugement des historiens soucieux avant tout de se ménager les

[1] Rettberg, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 96; Binding, *Geschichte des burgundisch. röm. Königreichs*, p. 65; Stober, *Zur Kritik der Vita S. Johannis Reomensis*, p. 14; Br. Krusch, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 663. — [2] *Dissertatio V seu apologia pro S. Hilario Arelatensi*, dans *Opera S. Leonis*, édit. Ballerini, t. II, p. 754. Les Ballerini n'admettent pas le doute de Quesnel, mais Henschenius l'admet. *Acta sanct.*, maii t. VII, p. 596. — [3] *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 546. — [4] Hinschius, *Kirchenrecht*, t. I, p. 573, note 1. — [5] *Monum. Germ. historcia. Auctores antiquissimi*, t. XIa, p. 35. — [6] *Hist. eccles.*, l. III, c. XI. — [7] *Anal. boll.*, 1896, t. XV, p. 91. — [8] Par exemple, en 838, il y avait à Saint-Denis trente-trois *sacerdotes* et dix-sept *diaconi;* et à Saint-Gall, sous l'abbé Salomon, quarante-deux *sacerdotes* et vingt-quatre *diaconi*. Cf. Mabillon, *Annales*, t. II, p. 608. — [9] Cf. D'Arbois de Jubainville, *Recherches sur l'origine de la propriété foncière*, p. 184. — [10] Br. Krusch, *La falsification des vies de saints burgondes*, dans *Mélanges Julien Havet*, in-8°, Paris, 1896, p. 42-44.

applaudissements et les récompenses. Cependant il n'existe pas de documents auxquels les papes de Rome soient plus complètement étrangers. Leur origine s'explique par un calcul qui ne fut peut-être que naïf à une époque où la probité littéraire semble ne pas exister. Un certain Isidore faisait métier de fournir de pièces fausses les corporations ou les individus dans l'embarras. Était-il fort estimé de ses contemporains? On voudrait pouvoir en douter. En tout cas, les produits de son officine gagnaient à ne pas laisser deviner la main du fabricant. C'est ainsi que, pour donner le change sur la source d'un de ses produits les plus travaillés, Isidore n'hésita pas à recourir aux grands moyens, il changea de nom et adopta le sobriquet, que d'ailleurs il rendit fameux, de *Mercator* [1]. Ainsi grimé, Isidore donna corps à son idée. Il avait observé dans les notices du *Liber pontificalis* romain, le soin apporté à rappeler et à résumer les décisions canoniques des papes, décisions importantes mais perdues ou considérées comme telles. Cette perte était assurément regrettable, aussi quel accueil ne réserverait-on pas à celui qui les retrouverait et les donnerait au public? Il suffisait de s'y appliquer, c'est ce que fit Isidore-Mercator.

Un premier point, et capital, consistait à ne rien omettre de ce qui pouvait donner crédit à l'ouvrage et, pour cela, il fallait rechercher quelques épaves d'une authenticité certaine qui serviraient de pierre de touche pour tout le reste. Isidore retira du *Liber pontificalis* quelques sentences indubitablement anciennes et leur fit un sort dans sa collection. La notice du pape Évariste contenait cette phrase : *septem diaconos ordinavit qui custodirent episcopum prædicantem, propter stilum veritatis* [2]. Isidore s'empara de ces paroles et composa sous le nom d'Évariste une décision dans laquelle il intercala l'obligation d'instituer dans chaque cité un corps de sept diacres *qui custodiant episcopum* [3]. Même procédé à l'égard du pape Alexandre dans la notice duquel Isidore prélève deux lambeaux . *Hic passionem Domini miscuit in prædicatione sacerdotum quando missæ celebrantur. — Hic constituit aquam sparsionis cum sale benedici in habitaculis hominum* [4]; autour de ces phrases, Isidore composera sa décrétale [5]. Une fois en possession de cette facile méthode, l'auteur s'y complaît. Sixte Ier lui fournira aussi matière à une décrétale [6] et aussi le pape Télesphore. Ici, le faussaire procède avec prudence; il commence par emprunter à la notice trois décisions relatives au jeûne qui précède la fête de Pâques, à la messe de minuit, à l'heure de la célébration des messes, à la récitation solennelle du *Gloria in excelsis;* cela fait, il produit sa contrebande à laquelle nul ne refusera crédit [7]. Lorsqu'il arrive au pape Jules, Isidore introduit dans sa trame des passages que les érudits reconnaîtront sans peine et retrouveront facilement parmi les renseignements contenus dans l'*Historia tripartita* de Cassiodore [8].

On a vu la méthode, maintenant voici le but auquel tend l'auteur.

Ce but est strictement celui que peut se proposer un faussaire qui se préoccupe beaucoup moins du passé que du présent. Au temps d'Isidore, c'est-à-dire au IXe siècle, la puissance de l'Église était assez redoutable et ses richesses assez considérables pour provoquer maintes entreprises de la part des pouvoirs laïques. Les évêques occupent dans la société du temps une situation morale et matérielle avec laquelle il faut compter; dès lors, le procédé le plus efficace pour lutter contre eux est de les mettre en accusation, de les priver de leur siège et, à la faveur du trouble qui en résulte, s'emparer d'une partie de leurs biens, sinon de la totalité; en sorte que « les règles destinées à combattre l'abus des accusations se retrouvent, on peut le dire sans aucune exagération, à toutes les pages de la collection [9]. « La défense des droits des évêques dépossédés, tel est le but principal vers lequel convergent toutes les théories de l'auteur et la plupart des textes qu'il assemble ou fabrique [10]. » C'est par là que la situation à laquelle il s'agit de remédier nous instruit sur l'état de l'Église franque au début de l'époque carolingienne.

Isidore se soucie peu des redites parce qu'il sait que c'est à ce prix qu'il inculquera la conviction qu'il veut faire pénétrer. Il ne nie pas absolument la culpabilité possible des évêques, ce qui pourrait jeter en d'autres embarras; mais il soutient que l'inférieur ne doit pas accuser son supérieur, et que le laïque ne doit ni peut s'attaquer au clergé et à l'épiscopat. De tribunaux laïques il ne saurait être question [11], pas plus que de tribunaux ecclésiastiques improvisés et incompétents : *Peregrina judicia generali sanctione prohibemus, quia indignum est ut ab externis judicetur, qui comprovinciales et a se electos debet habere judices* [12]. Le clerc relève de son évêque, l'évêque relève du concile provincial, présidé par le métropolitain, à moins qu'on ne s'adresse directement au pape à qui appartient l'appréciation sur la sentence rendue par le concile provincial. Une fois la juridiction établie, il s'agit d'exposer la jurisprudence. Aucun procès ne peut être poursuivi en l'absence de l'accusé [13] à qui l'on doit, jusqu'au jugement, épargner toute vexation, exil ou incarcération. C'est en inculpé libre qu'on doit s'offrir à ses juges, et s'il arrive que l'inculpé est reconnu coupable, une fois sa pénitence faite et sa faute expiée, il reprendra sa situation précédente [14], et, si de graves difficultés y font obstacle, l'évêque sera transféré sur un autre siège [15] : ce qui est alors une grave innovation [16].

Pénétré des principes du droit romain, Isidore soutient que c'est à l'accusateur à fournir la preuve objective de ce qu'il avance, que les témoins qu'il produit offrent toutes les garanties, enfin il avance, d'après un apocryphe ancien, que la condamnation d'un évêque réclame la déposition de soixante-douze témoins [17]. L'aveu même de l'accusé ne suffit pas, il peut avoir été extorqué, surtout s'il est fait par écrit.

Afin de défendre efficacement le patrimoine ecclésiastique, Isidore s'efforce de mettre ses protecteurs naturels, les évêques, à l'abri des convoitises déguisées sous forme d'accusations juridiques. Pour garder les biens, il faut mettre les évêques et les clercs au-dessus des manœuvres extérieures et des tentations de la cupidité, et c'est pourquoi Isidore recommande la vie commune; à cinq reprises différentes, il rappelle

[1] Ce qui put lui donner l'idée de ce sobriquet ce fut, d'après Hinschius, l'utilisation qu'avait faite Isidore de deux passages de Marius Mercator, Hinschius, dans *Zeitschrift fur Kirchenrecht*, 1866, t. VI, p. 148 sq. — [2] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 126. — [3] Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ*, in-8°, Berlin, 1863, p. 87. — [4] *Liber pontificalis*, t. I, p. 127. — [5] *Decretales pseudo-Isidorianæ*, p. 99. — [6] *Liber pontificalis*, t. I, p. 128. — [7] *Liber pontificalis*, t. I, p. 129; *Decretales pseudo-Isidorianæ*, p. 109 sq. — [8] Hinschius, *op. cit.*, p. CXXIII. — [9] P. Fournier, *Étude sur les fausses décrétales*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. VII, p. 38. — [10] Ad. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, in-8°, Paris, 1887, p. 156. — [11] *Décrétales pseudo-Isidorianæ*, p. 95. — [12] *Décrétales pseudo-Isidorianæ*, p. 202, cf. p. 73, 114, 167, etc. — [13] *Décrétales*, p. 131, 174. — [14] *Décrétales*, p. 141, 142. — [15] *Décrétales*, p. 152. — [16] P. Fournier, *op. cit.*, p. 40, note 4, fait observer que l'idée était nouvelle au IXe siècle. A la fin de ce siècle, on sait les difficultés que provoqua l'élection du pape Formose transféré du siège de Porto à celui de Rome et la rancune qu'on lui en garda. — [17] *Constitutum Silvestri*, p. 449.

l'exemple de la primitive Église de Jérusalem, c'est l'unique remède qu'il préconise, nulle part il ne paraît se douter que les maux produits par la richesse seraient guéris peut-être si l'Église renonçait à acquérir sans cesse de nouveaux domaines, si elle partageait ses biens immenses pour ne garder que l'indispensable aux frais du culte, à l'entretien du personnel et des édifices, au soulagement des misères urgentes. Ce point de vue ne l'a pas effleuré. Isidore compte peu sur la résistance de l'Église franque, c'est dans l'Église romaine qu'il place sa confiance, ce qui l'entraîne à rappeler complaisamment les privilèges, les grandeurs de celui qui succède à saint Pierre et possède la juridiction universelle, sur ses collègues isolés ou réunis en conciles. « Il est absolument vrai de dire qu'Isidore, désireux de dégager l'Église franque de l'étreinte du bras séculier, a bien plus besoin du pouvoir du Saint-Siège pour y appuyer les évêques, que les papes n'ont besoin d'Isidore pour étayer leur propre pouvoir. Jamais les fausses décrétales n'eussent été rédigées dans les termes où nous les possédons, si le Saint-Siège n'eût été, au temps de leur rédaction, en possession d'un pouvoir dont il était indispensable d'obtenir le concours afin d'assurer l'indépendance nécessaire à l'Église dans l'Empire franc [1]. »

Désireux d'affirmer le pouvoir des évêques, Isidore n'hésite pas à mettre les curés sous leur entière dépendance; ce n'est pas à lui qu'il faudrait parler de l'institution divine des curés, dans lesquels cependant il découvre les successeurs des soixante-douze disciples désignés pour seconder les apôtres [2]. Il n'a eu en vue, en posant cette affirmation, que d'ébranler les chorévêques qui réclamaient pour eux-mêmes cette filiation et de rehausser le prestige des curés. A l'égard de ceux-ci, il a ses exigences. Il ne consent pas à ce que le culte soit exercé, tantôt dans un lieu tantôt dans un autre, ni dans la demeure des particuliers [3]. Isidore veut des églises consacrées où on célébrera le service divin.

Les évêques seront élus par le clergé et par les fidèles: *boni sacerdotes et spirituales populi* [4], en présence du métropolitain et des comprovinciaux de l'élu, ou tout au moins; avec leur agrément. Chaque Église n'aura qu'un seul évêque et se rattachera à une cité, *civitas;* il sera élu, sacré, publiquement proclamé et reconnu; c'est-à-dire que les chorévêques, ces nomades au titre vague, à l'ordination contestée, font tous les frais de cette organisation. Ce sont des paresseux, des gêneurs et des inutiles auxquels Isidore est impitoyable. Ces chorévêques ont été consacrés non par trois prélats mais par un seul, celui qui comptait utiliser leurs services [5]; leur autorité est usurpée, leur pouvoir épiscopal nul. S'ils ont été consacrés par trois évêques et non par un seul, leur cas n'est pas meilleur, puisqu'ils ont été ordonnés sans titre ou sur un titre partiel qui ne suffit pas (Voir Chorévêques). Ainsi déblayé de ces intrus, le terrain n'en sera que plus convenable et plus ferme pour établir le pouvoir épiscopal qui a droit à la vénération, à l'obéissance incontestée.

La réunion de plusieurs diocèses constitue la province ecclésiastique modelée sur les divisions administratives de Rome ancienne [6]. Elle comprend dix ou douze Églises. Le texte célèbre de pseudo-Pelage II sur la province ecclésiastique : *scitote certam provinciam esse quæ habet decem vel undecim civitates et unum regem et totidem minores potestates sub se et unum episcopum aliosque suffragatores decem vel undecim episcopos judices*, procède d'une lettre de saint Grégoire Ier à saint Augustin de Cantorbéry sur la composition des provinces anglaises [7] et d'un texte de la collection irlandaise [8]. La province ecclésiastique est gouvernée par le concile provincial, car, à lui seul, le métropolitain ne serait pas compétent. Selon Isidore, le pouvoir du métropolitain doit être contenu et cette opinion lui est commune avec son époque où il ne manquait pas de gens pour blâmer et pour redouter les empiétements des métropolitains [9].

Au-dessus des métropolitains prendront place les primats et patriarches [10], entre lesquels Isidore ne fait pas de distinction. Toujours préoccupé de calquer l'administration ecclésiastique sur l'ancienne administration civile, il place des primats dans les *primæ civitates* qui possédaient jadis des *primi flamines*. « Quant à la désignation plus précise du siège des primaties, elle ne se déduit pas facilement des fausses décrétales. Un texte du pseudo-Anaclet cite parmi les sièges primatiaux de Rome, Alexandrie et Antioche; pour les autres cités, qui ont reçu des primats soit des apôtres, soit de saint Clément, soit d'Anaclet lui-même, le pape dit qu'il en joint la liste à sa lettre [11]. Malheureusement, Isidore n'a point fabriqué cette liste, qui n'eût pas peu contribué à fixer ses idées. D'autre part un canon apocryphe placé dans une lettre de pseudo-Jules est ainsi conçu : *Quod non aliæ metropolitanæ ecclesiæ vel primates sint, nisi illæ quae prius primates erant et post Christi adventum auctoritate apostolica et synodali primatem habere meruerunt* [12]. Un canon apocryphe cité par pseudo-Jules est ainsi conçu : *Primates non alii sunt* (nisi) *qui in prædicta Nicena synodo sunt constituti* [13]. La même idée est exprimée par pseudo-Isidore dans une lettre attribuée à Félix II [14]. Est-ce à dire que, pour Isidore, il n'y ait d'autres primaties que celles mentionnées dans le VIe canon de Nicée, c'est-à-dire les primaties de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche? Je ne le crois pas; il admet sûrement d'autres *primæ civitates*, sur lesquelles il ne s'explique pas. D'ailleurs, il ne semble pas favorable à cette institution. Pour lui, la primatie est de droit étroit. Pseudo-Anicet déclare qu'il ne faut plus créer de primats, à moins qu'une nation tout entière ne se convertisse à la foi chrétienne, car, en ce cas, il pourrait être utile, de donner un supérieur unique à de très nombreux évêques [15]. Sur les attributions des primats, qu'Isidore envisage surtout au point de vue judiciaire, il y a longtemps qu'on a remarqué l'incohérence de ses décisions [16]; visiblement c'est une institution qui n'a qu'une importance secondaire dans sa conception pratique de l'organisation de l'Église [17]. »

V. Fausses liturgies. — La plus célèbre est celle qui fut mise sous le nom de saint Clément le Romain et qui compose les chapitres V-XV du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques*. Composée au seuil du Ve siècle, mais devant faire figure dans un recueil où rien n'est admis s'il ne peut se réclamer du nom d'un apôtre, c'est déjà presque une concession d'avoir choisi Clément alors qu'on avait autant de motifs de prendre Pierre, Paul, Jacques ou Jean, ou tout autre; mais Clément jouissait d'une large réputation d'écrivain, d'organisateur, son nom estampillait déjà beaucoup de productions douteuses, la raison fut sans doute jugée suffisante pour mettre sous son patronage une liturgie qui d'ailleurs se réclamait des apôtres

[1] P. Fournier, *op. cit.*, p. 43. — [2] *Décrétales*, p. 79, 82, 512. — [3] *Décrétales*, p. 698. — [4] *Décrétales*, p. 178. — [5] *Décrétales*, p. 511. — [6] *Décrétales*, p. 79, 121. — [7] S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, n. 39, édit. Ewald, t. II, p. 312. — [8] Wasserschleben, *Ueber das Faterland der falschen Dekretalen*, dans *Historische Zeitschrift*, 1890, t. LXIV, p. 238, 239. — [9] Lesne, *La hiérarchie en Gaule et en Germanie (742-882)*, in-8°, Lille, 1905, p. 193. — [10] *Décrétales*, p. 38, 79, 82, 83, 121, 185, 468, 480, 487. — [11] *Ibid.*, p. 82-83. — [12] *Ibid.*, p. 468. — [13] *Ibid.*, p. 487. — [14] *Ibid.*, p. 480. — [15] *Ibid.*, p. 121. — [16] Hinschius, *op. cit.*, p. CCXIX; Lurz, *Ueber die Heimat Pseudo-Isidor*, p. 16 sq., Seckel, *Pseudo-Isidor*, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., t. XVI, p. 281. — [17] P. Fournier, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, p. 49.

André (chap. VI) et Jacques le Majeur (chap. XII). L'auteur nous est connu; c'est le même qui a manipulé les épîtres de saint Ignace d'Antioche, la *Didascalie*, la *Didaché*. Gonflant ces deux derniers ouvrages jusqu'à en faire les sept premiers livres des *Constitutions apostoliques*. S'étant ainsi fait la main, l'auteur a pensé avec raison qu'il pouvait risquer une liturgie et il s'est mis à l'œuvre. Il a abouti à une « liturgie de fantaisie; » simple distraction, une gageure peut-être, destinée au délassement de son auteur, correspondant à quelqu'une et même à plusieurs des liturgies en vigueur vers la fin du IVe ou le début du Ve siécle. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2748-2792.

Il suffit de parcourir les deux volumes de Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* pour s'administrer la preuve que les liturgies n'ont pas été moins suggestives aux faussaires que les autres branches de la littérature ancienne.

VI. Faux canons disciplinaires. — On en peut dire autant de la littérature considérable mise sous le nom de « canons apostoliques » et dont nous avons déjà parlé. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1910-1950.

VII. Fausse assemblée conciliaire. — Le document en question est, au jugement de Julien Havet, « un chef-d'œuvre de falsification » et « on ne doit pas s'étonner beaucoup qu'il ait fait illusion à tous les savants qui l'ont étudié. C'est la relation d'un colloque, ou d'une discussion solennelle sur les dogmes chrétiens, qui aurait eu lieu à Lyon, en 499, en présence du roi bourguignon et arien Gondebaud, entre les prélats catholiques et ariens du royaume de Bourgogne. » Le texte publié par d'Achéry, *Spicilegium*, in-4°, t. V, p. 110 [1], a été reproduit par J. Havet, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI, et *Œuvres*, 1896, t. I, p. 46-51 [2]. Ce long morceau peut se résumer ainsi : Au temps où saint Remi travaillait avec succès à détruire partout le culte des idoles et à propager le christianisme, le clergé bourguignon songeait de son côté aux moyens de combattre l'hérésie arienne et de rétablir l'unité de foi parmi les chrétiens. Dans cette pensée, Étienne, évêque de Lyon, invite un jour les antres évêques du royaume à se réunir en cette ville, à l'occasion de la fête de saint Juste (2 septembre), qui y attirait chaque année un grand nombre de fidèles. Plusieurs prélats se rendent à cette invitation, et parmi eux le célèbre saint Avit, évêque de Vienne. Ils arrivent à Lyon, l'avant-veille de la fête, le 31 août par conséquent, et vont aussitôt saluer le roi dans un domaine des environs de Lyon, où il résidait alors. Dès les premiers mots, Avit, au nom de tous, demande au roi une discussion publique avec les principaux prélats ariens et promet de démontrer contre eux la vérité du dogme catholique : le roi diffère d'abord sa réponse; mais, dès le lendemain de retour à Lyon, il accorde aux évêques leur demande et fixe au jour suivant, c'est-à-dire à la fête même de saint Juste, le débat entre les prélats des deux Églises. Les évêques catholiques passent la nuit en prières auprès du tombeau du saint; ils écoutent la lecture de quelques paragraphes de l'Écriture sainte, pris successivement dans les divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et chaque fois le lecteur tombe sur des passages où paraît prédit l'insuccès des tentatives qui vont être faites pour convertir le roi. Attristés, mais non abattus par ce présage, les évêques catholiques se rendent à la conférence et Avit porte la parole en leur nom, en présence du roi, des prélats ariens et de plusieurs grands de la cour. Il parle avec éloquence pour le dogme catholique : le chef du parti arien, Boniface, ne trouve rien de probant à lui répliquer, et le roi remet la discussion au lendemain. Le 3 septembre, Avit parle de nouveau, et Boniface lui répond, non par de arguments, mais par des injures, qui excitent la colère du roi. Avit se croit alors sûr du succès, il presse Gondebaud de se déclarer catholique; il propose aux Ariens de se rendre avec lui au tombeau de saint Juste et assure que, là, le Seigneur ne manquera pas de se prononcer, par quelque miracle évident, pour sa foi contre la leur. Mais le roi, fatigué ou indécis, prend le parti de renvoyer l'assemblée sans rien conclure. L'entreprise avorte ainsi, comme l'avait fait prévoir le présage de la nuit d'avant la fête. Toutefois, plusieurs particuliers ariens se convertissent et, au bout de quelques jours, reçoivent le baptême catholique.

Il est facile de déterminer l'année où ces faits sont supposés se passer. A deux reprises, Gondebaud, dans ses conversations avec saint Avit, parle du roi des Francs, qui, dit-il, le menace d'une guerre et cherche à soulever contre lui son propre frère. Or, c'est en 500, que Clovis, roi des Francs et Godegisèle, frère de Gondebaud, s'unirent pour attaquer celui-ci; la même année, Gondebaud réussit à vaincre son frère et le fit périr. Le colloque, qui eut lieu, dit-on, le jour et le lendemain de la saint Juste, 2 et 3 septembre, ne peut guère être rapporté qu'à l'année qui précéda cette guerre, c'est-à-dire à l'an 499 de notre ère. C'est, en effet, la date à laquelle l'ont fixé tous les historiens.

La relation du colloque est écrite en un style simple et clair qui attache le lecteur et surprend agréablement l'érudit, peu habitué à rencontrer ce mérite littéraire dans les documents du Ve et du VIe siècles. De plus, on y remarque des traits de caractère qui donnent au récit une assez grande apparence de vérité. Saint Avit, théologien convaincu et controversiste passionné, croit ses arguments irrésistibles et ne cherche que l'occasion de les produire. A peine a-t-il salué le roi dans sa maison de campagne, qu'il l'interpelle et le somme en quelque sorte d'ordonner une discussion entre les représentants des deux sectes chrétiennes; et il n'attend pas l'ordre royal pour entamer cette discussion contre Gondebaud lui-même. Plus tard, quand il voit les docteurs ariens embarrassés de répondre à ses raisonnements, il s'écrie, avec une confiance naïve : Si vous n'avez rien à répondre, pourquoi ne vous convertissez-vous pas à mon opinion? Gondebaud, au contraire, se montre uniquement occupé des soucis de son gouvernement. Aux prélats qui lui parlent de théologie, il parle politique : Si votre religion est vraie, dit-il, pourquoi le roi des Francs, qui la professe, m'attaque-t-il injustement? Il consent à la discussion demandée, mais il ne veut pas quelle soit publique de peur d'agiter le peuple. En séparant l'assemblée, il renvoie les évêques avec de belles paroles, leur dit de prier pour lui et se montre touché de leurs arguments, mais il n'a garde de choquer son peuple en embrassant leur foi. Un autre type de politique est le courtisan Arédius, qui professe le catholicisme, mais favorise l'arianisme pour plaire au roi, et qui essaie d'arrêter la conférence en représentant aux évêques que ces disputes aigrissent les esprits sans utilité. Rien n'est plus ordinaire et plus vraisemblable aussi que le procédé de discussion imputé au docteur arien Boniface qui, au lieu de répondre aux raisons de son adversaire, se borne à lui poser des questions subtiles et difficiles, dont il semblait, dit le narrateur qu'il voulait fatiguer l'esprit du roi. Tous ces traits sont d'un naturel parfait et composent un tableau plein d'agrément et de vie.

[1] Réimprimé : *Spicilegium*, in-fol., 1723, t. III, p. 304; Bouquet, *Recueil des historiens*, t. IV, p. 99; *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi Opera*, édit. Peiper, dans *Auctores antiquissimi*, t. VI, part. 2, p. 161. — [2] Nous donnons ici le commentaire de J. Havet, *Œuvres*, in-8, Paris, 1896, t. I, p. 51-61.

Mais ces qualités n'empêchent pas que cette relation, si on la soumet à un examen critique, n'offre des difficultés sérieuses.

D'abord le document est trop précis, trop complet, tout y semble trop prévu pour satisfaire la curiosité historique. Un contemporain n'avait guère d'intérêt personnel à rapporter avec ce détail une conférence sans résultats. Vignier qui avait laissé sans un mot d'explication les neuf pièces rencontrées parmi ses papiers et publiées après sa mort, déroge à son silence pour celle-ci qu'il a trouvée, dit-il, dans un ouvrage inédit sur les miracles de saint Juste. Mais ce livre a péri, personne ne l'avait vu auparavant, personne ne l'a vu depuis.

L'évêque *Stephanus* qui convoqua la conférence succéda à *Rusticus* ou *Rusticius* dont l'épitaphe nous apprend qu'il mourut le 25 avril 501 ou 502. Son successeur n'a pas dû faire acte d'épiscopat avant cette date et par conséquent en 499. Il est vrai que l'épitaphe de Rusticus était encore inconnue en 1656 et Vignier est mort en 1661, il a dû se croire en règle avec la chronologie, n'eût été la malencontreuse trouvaille [1] :

OBIIT VII KAL MAIAS ABIENO CONSVLE

Trois autres évêques sont nommés, ceux d'Arles, de Valence et de Marseille, sous cette forme : *De Arelate Ænius, de Valentia.... de Massilia...ius*; cette double lacune s'explique par le fait que la succession des évêques de ces deux derniers sièges n'est pas connue à cette date [2]. De plus, il est douteux qu'un évêque d'Arles ait consenti à se rencontrer avec son collègue de Vienne, car on sait le conflit aigu entre ces deux sièges; plus aigu que jamais en 499. Depuis un demi-siècle, saint Léon Ier s'était flatté d'apaiser ce différend en divisant la province romaine de Viennoise en deux provinces ayant chacune leur métropole, l'une à Vienne, l'autre à Arles, mais Anastase II (496-498) avait cassé cette décision et mis le siège d'Arles sur le pied de suffragant de Vienne : c'était saint Avit qui avait obtenu ce succès dont saint Eone payait les frais, et ce dernier s'empressa de circonvenir le pape Symmaque, successeur d'Anastase, de qui il obtint, en l'an 500, la restitution de ses droits de métropolitain. Ainsi, au moment du prétendu colloque, les deux évêques de Vienne et d'Arles avaient toutes les raisons pour ne pas se rencontrer et même pour s'éviter. Mais, il y a plus encore. Pourquoi l'évêque d'Arles, Eone, serait-il allé à Lyon, chez le roi des Burgondes, alors que son siège appartenait au royaume des Wisigoths.

Le colloque prétendu aurait été projeté lors de la visite faite par les évêques à Gondebaud, dans sa maison de campagne appelée *Sarbiniacus*, d'où le roi revint à Lyon par la Saône (*rex per Sagonam rediens urbem*).

Il ne peut s'agir de Savigny, près de l'Arbresle, car la Saône n'y coule pas; mais d'Albigny, autrefois Arbigny. La suppression de l'*S* initiale est une irrégularité que rien n'autorise et que tous les exemples contredisent. Pareille erreur se rencontre dans un autre document faux, probablement du même faussaire, le testament de Perpetuus.

Enfin, s'il est vrai que beaucoup de détails du récit se distinguent par un air de vérité assez séduisant, la règle n'est pas sans exception, et il faut signaler vers la fin un trait d'une invraisemblance choquante. Saint Avit, pour avoir raison de la résistance des Ariens, s'engage publiquement à obtenir du ciel un miracle qui les confonde : Si nos raisons, dit-il à Gondebaud, ne peuvent convaincre ces gens-là, je ne doute pas que Dieu ne fasse un miracle pour confirmer notre foi; ordonnez-leur d'aller avec nous au tombeau de saint Juste; nous interrogerons le saint sur notre foi, Boniface l'interrogera sur la sienne et le Seigneur prononcera par la bouche de son serviteur. Un procédé aussi simple, pour trancher les difficultés théologiques aurait sans doute été souvent mis en usage s'il était admis par l'Église; mais l'Église ne peut admettre qu'un homme, fut-ce un évêque, promette de son chef une intervention miraculeuse du ciel, et semble ainsi vouloir contraindre en quelque sorte la Divinité d'obéir à ses commandements. Les Ariens sont à leur aise pour répondre, comme ils le font dans le récit qui nous occupe : Nous ne voulons pas recourir aux incantations et aux maléfices, comme Saül, qui a été maudit; nous nous en tenons au témoignage de l'Écriture, qui est plus forte que tous les prodiges! Les paroles prêtées à saint Avit sont, de plus, imprudentes : si, après une pareille promesse, le miracle annoncé venait à manquer, quel effet désastreux sur ceux que l'on prétendait convertir! Il n'est pas possible de croire qu'un prélat éminent et éclairé, comme l'était saint Avit, se soit laissé entraîner à parler aussi légèrement et il suffirait de ce trait pour faire suspecter la pièce entière.

Voilà les raisons de douter de l'authenticité du récit en question. Mais, dira-t-on, si c'est une fabrication, où le faussaire en a-t-il trouvé les éléments? A-t-il eu assez d'imagination pour inventer les faits qu'il rapporte? Non; il a pris l'idée de ces faits dans divers passages des œuvres de saint Avit et de quelques autres textes anciens. Il n'a eu qu'à recueillir ces traits épars et à les coordonner.

L'idée d'une conférence théologique entre l'évêque de Vienne et le roi Gondebaud était fournie par une lettre qui fait partie des ouvrages de saint Avit. L'évêque, écrivant au prince catholique, Sigismond, fils de Gondebaud, lui rend compte des efforts qu'il a faits, dans une discussion suivie, pour détacher le roi de l'hérésie arienne. Il résulte des premières lignes de la même lettre que cette conférence avait eu lieu au moment d'une fête [3]. L'idée que les prêtres ariens avaient pris part au débat pouvait encore être tirée du même texte [4]. Celle de placer la conférence dans la ville de Lyon et d'y faire figurer plusieurs évêques catholiques, assemblés en une sorte de concile, a dû être suggérée par une autre lettre du même recueil [5]. Une fois le lieu de l'assemblée fixé, il était assez naturel de choisir, pour l'occasion de cette réunion, la fête de saint Juste : plusieurs passages, tant dans la correspondance de saint Avit que dans celle de Sidoine Apollinaire, font allusion au concours de fidèles que cette fête amenait chaque année à Lyon [6]. Quant au choix de la date, il convenait qu'elle fût rapprochée de l'époque de la guerre entre Gondebaud et Clovis, pour permettre des allusions historiques qui donneraient plus d'intérêt au récit; mais il fallait aussi que le royaume bourguignon ne fût pas envahi, pour que le roi eût encore le loisir de s'occuper de discussions théologiques : on satisfait à ces deux conditions en admettant que la conférence avait eu lieu à la veille des hostilités, au moment où Clovis menaçait la Bourgogne, mais ne l'attaquait pas encore.

Dans le détail même, on retrouve aisément les passages qui ont inspiré telle ou telle phrase du récit apocryphe. Quand Gondebaud dit aux évêques : Mes prêtres, *sacerdotes mei*, sont prêts à vous prouver que, etc., cette expression rappelle celle de saint Avit écrivant à Sigismond que le roi lui a demandé par

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 2395. — [2] *Gallia christiana*, de 1656, t. III, p. 644, 1109, ne fournit aucune indication précise sur les évêques de Marseille et de Valence en 499. — [3] *Aviti archiepiscopi Viennensis Opera*, édit. J. Sirmond, in-8°, Parisiis, 1643, (seule édition qu'ait pu connaître le faussaire) epist. XXI, p. 64. — [4] *Ibid.*, p. 66. — [5] *Ibid.*, epist. XXVIII, p. 73. — [6] *Ibid.*, epist. LIX, p. 117; cf. epist. LVII, p. 116; LII, p. 114.

écrit plusieurs passages de l'Écriture pour les soumettre à ses prêtres, *sacerdotibus suis* [1]. L'ordre que Gondebaud donne ensuite de ne pas tenir la conférence en public, mais seulement devant un petit nombre de personnes, fait penser à un autre passage de cette lettre, où saint Avit semble louer le roi d'avoir ordonné que la discussion qui a eu lieu entre eux restât secrète [2]. Toujours dans la même lettre, Avit se plaint des questions embrouillées que les docteurs ariens ont imaginées pour l'embarrasser : dans le colloque on représentait l'arien Boniface appliqué à entraver la discussion en proposant des questions faciles dont il semblait vouloir fatiguer le roi [3]. Grégoire de Tours aussi a été mis à profit. Il a fourni l'histoire de l'union de Godegisèle avec Clovis contre Gondebaud, qui motive les plaintes de celui-ci [4], l'épisode des présages tirés de la lecture des livres saints [5]; l'éloge de l'éloquence de saint Avit, reproduit en termes plus vifs dans le récit du colloque [6]; le personnage épisodique du courtisan Arédius, qui, dans ce récit, comme dans une occasion racontée par Grégoire, met au service des intérêts de son roi les ressources de son esprit délié et de son caractère peu loyal [7]. Enfin, un passage d'Ennodius, dans la vie de saint Épiphane de Pavie, aura suggéré l'idée de la visite que les évêques catholiques font au roi Gondebaud dès leur arrivée à Lyon [8]. L'époque de la fabrication peut être déterminée à quelques années près. Les lettres de saint Avit auxquelles le faussaire a fait des emprunts, ont été publiées pour la première fois en 1643; la fausse relation elle-même a été imprimée en 1661; le faussaire l'a donc composée après 1643 et avant 1661.

VIII. Faux actes juridiques. — Le cas le plus ordinaire que nous rencontrons est celui d'un acte faux inspiré par l'intérêt. Tantôt l'intérêt consiste à se soustraire à une obligation onéreuse, tantôt à imaginer un droit fictif, tantôt à exploiter l'ignorance ou la passion des intéressés en les fournissant d'actes favorables à leurs prétentions; il est rare qu'on se livre à la fabrication des faux par dilettantisme et sans en attendre une rémunération. Les supercheries les plus grossières, celles d'un Vrain-Lucas par exemple, peuvent trouver créance, acquéreurs et défenseurs [9]; néanmoins, il nous paraît superflu d'accorder un instant d'attention à de semblables productions. La falsification des actes peut être envisagée à un point de vue moins épisodique.

Tout acte onéreux peut faire l'objet d'une action de la part de celui qu'il atteint; action juridique, s'il est honnête, action violente s'il est malhonnête, c'est-à-dire qu'il peut tenter de supprimer l'acte, de le falsifier ou enfin de le renier. Dans ce dernier cas, on allègue la falsification et c'est pour prévenir celle-ci dans la mesure du possible que, dès l'antiquité, on multiplia les précautions. Celles-ci n'étaient pas superflues à une époque où les dominations étrangères en se succédant prenaient peu de souci de la transmission du droit; par contre, les bureaux veillaient et pour avoir un motif de durer et de retenir leur personnel, ils multiplièrent les copies, les expéditions, les transcriptions auxquelles chacun trouvait son compte puisqu'on y voyait une garantie, une sécurité qu'on ne pouvait se plaindre de payer un peu cher.

Voici, pour l'antiquité, principalement en Égypte et en pays helléniques, les principales mesures de précaution adoptées : 1° le signalement des personnes coopérant à l'acte donné par le tiers rédacteur ou — plus rarement — par la personne signalée elle-même; — 2° l'apposition de leurs cachets; — 3° leurs autographes (sous forme d'une phrase plus ou moins développée); — 4° la confection de l'acte par devant témoins; — 5° sa confection par une personne ayant (plus ou moins) foi publique : banquier, notaire ou fonctionnaire; — 6° la déposition de l'acte en lieu sûr : auprès d'un simple particulier (συγγραφοφύλαξ) ou d'un personnage public; — 7° l'enregistrement public des actes; 8° la conservation officielle de leurs copies [10]. Tout ceci se rencontre à peu près communément, et sans distinguer les époques, sur les papyrus et on n'en trouve presque aucun dans le système romain qui se fait remarquer par l'absence d'intervention officielle sur les actes et affaires privés pendant la République et le Haut Empire. L'intervention officielle n'apparaît que pour l'ouverture du testament et pour l'affranchissement par un maître mineur de 20 ans ou d'un esclave de moins de 30 ans. Tout le reste se fait devant les *testes signatores* et non devant l'autorité; même le notoriat proprement dit s'est développé tardivement et lentement chez les Romains. Sous l'Empire la bureaucratie gagne sans cesse du terrain mais ne parvient pas à égaler l'absolutisme bureaucratique de l'administration royale d'Égypte.

Chez les Grecs, nous le voyons par plusieurs testaments des philosophes, on mettait l'acte en dépôt chez un tiers; cet usage semble rare et tout à fait exceptionnel chez les Romains, où la forme la plus fréquente d'authentication est la *testatio* rédigée en deux doubles au nom des *testes signatores*, qui ferment ensuite de leurs cachets la *scriptura interior*.

Chez les Babyloniens, on avait trouvé mieux encore. Les deux doubles de l'acte étaient écrits sur des plaques d'argile dont l'un s'emboîtait dans l'autre formant étui. Le notaire qui les a rédigés se nomme et appose son cachet, le contrat est introduit dans l'étui qui porte la copie et que l'on ferme en repliant ses bords, puis le tout est cuit au four. Désormais, pour lire l'acte, il faudra briser l'enveloppe extérieure qu'on ne peut réparer sans laisser des traces visibles. Impossible de falsifier l'écriture après la cuisson, impossible aussi d'opérer des grattages. L'unique ressource consistait à forger un acte entièrement apocryphe, mais la falsification d'un acte existant était impossible.

Pour les actes grecs et romains, toute la garantie de la *fermeture* consiste en un fil noué autour du papyrus ou des tablettes de cire et sur ce fil et son nœud les parties ou les témoins ont posé leurs cachets d'argile ou de cire. Pour éviter la violation de fermeture, on recourait à trois systèmes : le fil simplement noué autour de l'acte, ou bien passant par deux entailles assez profondes, ou bien traversant l'acte. Pour les papyrus on le coud au travers, pour les tablettes on le passe par deux trous *ad hoc*, percés au milieu des bords. Pour les tablettes de cire, le sénatus-consulte néronien prescrit (avec triple fil) ce procédé sous peine d'invalidité; *aliter tabulæ prolatæ nihil momenti habent* [11].

[1] *Aviti archiepiscopi Viennensis Opera*, édit. J. Sirmond, in-8°, Parisiis, 1653, (seule édition qu'ait pu connaître le faussaire) epist. XXI, p. 66. — [2] *Ibid.*, epist., XXI, p. 65. — [3] *Ibid.*, epist. XXI, p. 67. — [4] *Histor. Francor.*, l. II, t. XXXII. — [5] *Histor. Francor.*, l. IV, c. XXXI. — [6] *Histor. Francor.*, l. II, c. XXXIV. — [7] *Histor. Francor.*, l. II, c. XXXII; cf. *Historia epitomata*, 18-19, dans A. Duchesne, *Histor. Francor. scriptores*, t. I, p. 728-729. — [8] *Magni Felicis Ennodii episcopi Ticinensis Opera*, édit. J. Sirmond, in-8°, Paris, 1611, p. 402. — [9] H. Bordier et E. Mabille, *Une fabrique de faux autographes ou récit de l'affaire Vrain-Lucas, accompagné de quatorze fac-similés des principaux documents mis en cause dans le procès*, in-4°, Paris, 1870; cf. J. Bertrand, *Éloge historique de Michel Chasles*, in-4°, Paris, 1892. — [10] Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, p. 95 sq., 173 sq.; le même, dans *Hermès*, t. XXX, p. 601 sq., t. XXXIV, p. 91; Gradenwitz, *Festgabe für R. Koch*, p. 268 sq.; Gerhard, dans *Philologus*, t. LXIII, p. 498 sq. — [11] H. Erman, *La falsification des actes dans l'antiquité*, dans *Mélanges Nicole*, in-8°, Genève, 1905, p. 111-134.

Le passage du fil de fermeture à travers l'acte était destiné à empêcher l'enlèvement des cachets, cependant les faussaires se servaient d'une épingle chauffée pour détacher et recoller les cachets de cire, ainsi ce mode de fermeture ne donnait pas une sécurité absolue. Alexandre d'Abonotique faisait adresser à son dieu des demandes d'oracles dans des lettres cachetées sur le fil cousu à travers, et pourtant, au dire de Lucien, il savait les ouvrir et refermer à peu près toutes. Cependant, Lucien ajoute qu'Alexandre n'osait pas s'attaquer à des fermetures trop compliquées. Si un faussaire émérite comme Alexandre reculait devant un cachet unique pour les lettres traversées par un fil, on hésitait sans doute bien plus devant les sept cachets (plus encore parfois) d'une *testatio* romaine conforme au senatus-consulte Néronien.

Pour les actes gravés sur bronze, l'altération était impossible sans laisser un vestige toujours reconnaissable. L'emploi du parchemin est rare dans le haut Empire et un texte écrit sur parchemin avec de l'encre *non* métallique s'enlève avec une facilité absolue, mais précisément, en vue du parchemin, les anciens paraissent avoir inventé et ordinairement employé une encre métallique à base d'oxyde de cuivre [1]. Pour les papyrus, l'enlèvement sans laisser aucune trace du texte était donc difficile, mais non impossible. Avec l'encre non métallique, il suffisait de laver à l'éponge, au pinceau ou simplement au doigt mouillé [2]. Ce lavage, qui ne laisse pas de traces sur notre papyrus bruni, se trahissait-il peut-être sur le papyrus neuf, blanc et brillant? Ce n'est pas impossible, mais à l'appui de cette remarque, on ne peut citer qu'une phrase d'Ausone qui accompagne sa poésie d'une éponge pour l'effacer [3] :

aut cunctis pariter versibus oblimat
fulvam lacticolor spongia sepiam.

La *carta* est nettoyée, sans doute, mais ne laisse pas que d'offrir des vestiges, des nuages dont on se préoccupe peu, mais qu'un faussaire ne doit pas tolérer. Ammien Marcellin raconte l'histoire d'un faux qui favorise l'opinion sur la facilité des faux sur papyrus : Pour ruiner un grand personnage, on lui demande de nombreuses lettres de recommandation (*litteræ ad amicos, epistolas; hunc fascem; epistolæ*) et après avoir lavé leur texte : *peniculo serie litterarum absterso, sola incolumi relicta subscriptione*, on y écrit des sollicitations révolutionnaires adressées à de nombreux amis de la victime. L'accusation de haute trahison trouve des contradicteurs et est discutée avec passion au consistoire impérial, sans que le faux soit remarqué et ce n'est que longtemps après qu'un juge le découvre : *contemplans diligentius scripta apicumque pristinorum reliquias quasdam reperiens* [4].

Pour les tablettes de cire le faussaire pouvait remplacer en entier la couche de cire d'une tablette à la condition de donner à la cire la composition ou la couleur de l'original. Mais ce remplacement intégral était impossible, dans certains cas, par exemple, dans les pages d'un registre [5] ou dans le cas d'une tablette qui, outre le texte en question, portait des autographes ou des cachets, que le faussaire n'entreprenait pas de contrefaire. Il est à peu près impossible d'effacer l'ancienne écriture sans laisser de traces. Déjà l'enlèvement total des lettres est difficile si elles sont tracées avec un style mince et pointu; en tout cas, à force de frotter on fera disparaître le mat qui caractérise la cire fondue. Pour rétablir l'aspect primitif de la cire, il faut fondre à nouveau la partie à retoucher et ceci entraîne une dépression et des inégalités.

Pour empêcher la falsification, on recourait au cachet et à l'autographe. Le cachet dans les actes était accompagné de l'indication (plus tard autographe) du nom : *adscriptio*. Le cachet ferme l'acte, il en garantit soit le secret, soit la sincérité. L'usage et la possession des cachets diminuant sous l'Empire, les juristes classiques déclarent valable l'apposition faite en son propre nom, d'un cachet d'autrui, mais ils ne disent rien du cas inverse où le cachet est imposé au nom du possesseur mais par un tiers. Si c'est en présence du possesseur du cachet, on n'a pu mettre en question l'authenticité; mais si c'est en son absence, le cas devient douteux. C'est le cas du « garde du sceau » byzantin ou mérovingien.

En droit romain, l'apposition du cachet faite au nom du consentant, mais absent, peut toujours être arguée de faux, peu importe que ce soit un mandataire infidèle qui abuse du cachet ou un tiers qui l'a volé et trouvé ou en fait un usage abusif. Dans les deux cas c'est un faux.

La contrefaçon des cachets bien gravés était difficile, mais n'était pas impossible à un faussaire; c'était au possesseur du cachet à faire la preuve et à obtenir la vérification du faux. Les cachets romains ne portaient pas le nom du possesseur, ni son image, mais un symbole, d'où une extrême incertitude. Au contraire, nous voyons sur le cachet de Childéric le portrait et le nom du roi. Afin de parer à cette sorte d'anonymat, on plaçait le cachet tout contre la signature autographe; ou bien on indiquait dans le corps de l'écrit, la gravure du cachet. On lit dans Flavius Josèphe, la lettre d'un roi de Sparte aux Juifs où il indique l'image de son cachet et le nom du porteur de la lettre, et surtout dans deux testaments gréco-égyptiens du IIe siècle après J.-C. où chaque témoin, dans sa *subscriptio autographe*, indique la gravure de son cachet en même temps que son propre signalement. Au moment où le cachet devait sortir ses effets, on le faisait reconnaître comme authentique et intact : soit par le possesseur, s'il était présent, soit par des tiers ayant intérêt et qualité pour faire une telle reconnaissance : tels les *cosignatores* d'un témoin absent (par exemple dans les ouvertures de testaments des papyrus de Ravenne), ou encore le destinataire d'une lettre (par exemple dans les comédies de Plaute). On ne rencontre aucun témoignage certain qu'il fut procédé à une confrontation du cachet contesté avec d'autres authentiques.

Le cachet était appelé sinon à disparaître du moins à devenir de moins en moins fréquent, à mesure que se vulgarisait l'usage de l'écriture; aussi, l'autographe va se substituer assez généralement au cachet. On en a la preuve dans les papyrus ptoléméens, puis dans le droit romain. L'autographe et le contenu détaillé sont exigés, tandis que le cachet devient presque dérisoire par l'autorisation de prendre un cachet quelconque, fût-ce celui du testateur.

La loi Cornelia *de falsis* de Sylla réprime le faux commis dans une *signatio*, mais sous l'Empire on va plus loin et la loi atteint même le *falsum sine consignatione*, en particulier au cas *si quis alienum chirographum imitetur*.

IX. Faux diplomes. — On s'est livré activement au moyen âge à la fabrication des faux; églises et monastères n'hésitaient pas à s'attribuer des droits imaginaires et des privilèges profitables, en invoquant les noms des plus célèbres souverains. Clovis, Dagobert, Charlemagne furent principalement exploités. Nous avons déjà donné la liste plus ou moins complète des diplômes attribués à Dagobert I (voir ce mot). Quoi-

[1] Ch. Graux, dans *Revue de philosophie*, 1880, p. 82-85. — [2] Wattenbach, *Schriftwesen*, 3e édit., p. 234 sq., p. 300; Gardthausen, *Griechische Palæographie*, p. 43 sq. — [3] Ausone, *Epist.*, VII. — [4] Ammien Marcellin, *Histor.*, l. XV, c. v. — [5] Cicéron, *In Verrem*, I, n. 92; II, n. 104, 187-191; *Pro Archia*, n. 9; Suétone, *Claudius*, n. 16.

qu'il en soit de la probité et de la loyauté que font entrevoir la confection de pareils documents, ceux-ci restent intéressants, quoique faux, parce que la plupart remontent à une période très ancienne.

Les faux ne sont pas seulement fabriqués dans un intérêt de cette nature; on fabrique également, et dès une époque ancienne, des fausses généalogies susceptibles pour les uns d'accroître leur situation dans l'État, ou même de leur faire entrevoir l'éventualité d'une couronne, pour les autres de leur procurer des prérogatives, des privilèges et des franchises fort enviables. Enfin, l'intérêt politique a provoqué la fabrication de nombreux documents.

« Lorsque les adversaires des Bénédictins tentaient, aux deux derniers siècles, de jeter le discrédit sur les archives monastiques, en donnant à croire qu'elles ne contenaient guère, en fait de chartes du haut moyen âge, que des pièces fausses, ils exagéraient sans doute, mais les Bénédictins n'exagéraient pas moins en cherchant à défendre la plupart de leurs anciens titres. En réalité, il semble bien qu'il n'y ait pas d'abbayes d'ancienne fondation qui n'ait, à un moment donné, de manière ou d'autre fabriqué de fausses chartes. Saint-Germain-des-Prés se targuait de posséder un prétendu diplôme de Childebert Ier, de 558, qui a longtemps passé pour l'acte original de la fondation de l'abbaye [1]. Deux fois saccagée par les Normands au IXe siècle, l'abbaye avait perdu son titre fondamental et ne possédait plus sur les circonstances de sa fondation que des traditions douteuses que recueillit à la fin du même siècle un religieux du nom de Gislemar pour écrire une vie de saint Doctrovée, le premier abbé. Ce fut cette vie qui servit de modèle au moine qui entreprit de reconstituer le diplôme du roi Childebert.

« Saint-Denis qui devait au roi Dagobert sa fondation et de nombreuses libéralités, voulait lui en attribuer davantage encore et ne fabriqua pas moins de quatorze ou quinze diplômes de ce prince, refaits pour la plupart sur la foi des *Gesta Dagoberti*. L'un d'eux, dont le prétendu original s'est conservé [2], peut donner une idée de la manière dont on s'y prenait. La plus ancienne confirmation d'immunité, que l'abbaye possédât encore au Xe siècle, était un diplôme de Chilpéric II, de 716 [3], qui mentionnait, il est vrai, des concessions antérieures, mais dont la plus ancienne ne remontait qu'à Thierry III. Cette antiquité ne sembla pas suffisante aux moines du Xe siècle qui jugèrent qu'un tel privilège devait remonter au fondateur de l'abbaye, et entreprirent de le fabriquer. Pour cela, comme leurs archives mêmes témoignaient que les anciens préceptes royaux étaient écrits sur papyrus, matière qui, à cette époque, ne devait point abonder sur les bords de la Seine, on sacrifia deux documents, jugés sans doute de peu de conséquence, un jugement de Clotaire III de 658 ou environ, sur une affaire de succession [4], et une donation de Clotaire II de 625 [5]; on les cousit bout à bout et l'on transcrivit au verso, en une grosse et lourde écriture qui trahit le Xe siècle, le diplôme d'immunité de Chilpéric II. On se contenta d'y changer le nom du roi, de substituer une formule de concession à la formule confirmative, d'en modifier la date et d'y ajouter un grand nombre de souscriptions pour en faire un diplôme de Dagobert du 4 des kal. d'août de la 10e année de ce règne, soit du 29 juillet 632. Un tel acte renferme bon nombre d'énonciations inexactes, et il est même improbable qu'il ait pu exister à cette époque, puisque ce fut seulement en 654 que, en vertu d'un privilège de Clovis II, l'abbaye posséda des biens distincts de ceux de l'Église de Paris et fut soustraite, quant à leur gestion, à l'administration épiscopale [6]. Et cependant, le prétendu diplôme de 632 ne manque guère d'être couramment invoqué, même par des savants informés, comme type d'une immunité concédée par Dagobert Ier. Ajoutons que la même abbaye ne se contentait pas de forger ainsi des diplômes royaux; elle se constituait tout un chartrier composé des titres les plus variés; c'est ainsi, par exemple, qu'elle refaisait, vers le même temps et par le même procédé, un privilège d'exemption perdu de l'évêque Landry [7] attribué au 1er juillet 652 et se hasardait même à fabriquer des documents anglo-saxons [8]. »

X. Fausse charte. — Un des faux les plus célèbres en histoire est la charte d'Alaon qui se rapporte aux prétentions de la maison d'Espagne-Autriche à la couronne de France. Publiée pour la première fois par le cardinal d'Aguirre, en 1698, reproduite et mise en œuvre moins de quarante ans plus tard par les auteurs de l'*Histoire générale du Languedoc*, la charte dite d'Alaon n'a cessé d'avoir pendant tout le XVIIIe siècle la plus étonnante fortune et d'être considérée par l'érudition française comme un document d'une grande valeur. Le système qu'elle révélait sur les mérovingiens d'Aquitaine devint, après l'adhésion que lui donnèrent les bénédictins, comme un fait certain, une vérité historique qui passait pour incontestée. Il fut accepté par l'*Art de vérifier les dates*, et à sa suite par tous les ouvrages d'histoire classique. M. Fauriel s'emparant à son tour des données qu'elle fournit, en fit le fondement et la base essentielle de son *Histoire de la Gaule méridionale*. La publication de cet ouvrage et le succès qu'il obtint tout d'abord attirèrent l'attention des érudits sur la charte d'Alaon. Défendue par M. Fauriel, trop intéressé dans la question pour être impartial, elle fut vivement attaquée par le savant Benjamin Guérard, qui, se plaçant au point de vue diplomatique, dut conclure à sa fausseté. Depuis lors, un érudit, M. Rabanis, a de nouveau soumis ce trop célèbre document à l'examen de la critique [9].

[1] Quicherat, *Critique des deux plus anciennes chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1864-1865, sér. VI, t. I, p. 513-555; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, in-8°, Paris, 1894, p. 869-870. — [2] Arch. nat., *K. 1*, n. 7; Tardif, *Monum. histor.*, n. 8; A. Giry, *op. cit.*, p. 874-875 — [3] Tardif, *op. cit.*, n. 46. — [4] Tardif, *op. cit.*, n. 16. — [5] Tardif, *op. cit.*, n. 4. — [6] J. Havet, *Questions mérovingiennes*, V. *Les origines de Saint-Denis*, append. II, n. 5. — [7] Orig. Arch. nat., *K. 3*, n. 1. J. Tardif, n. 10, l'écriture de ce document ressemble singulièrement à celle de la prétendue immunité de Dagobert et paraît bien trahir le même scribe. — [8] W.-H. Stevenson, *The old English chartes to Saint-Denis*, dans *English historical review*, 1891, t. VI, p. 736-742. — [9] La collection des conciles d'Espagne du cardinal d'Aguirre est remplie de pièces fausses, de chartes et d'inscriptions supposées. Aussi ne doit-on consulter ce recueil qu'avec la plus grande réserve. M. Rabanis, après avoir rappelé le déplorable penchant des Espagnols, aux XVIe et XVIIe siècles, pour la falsification des textes historiques et en avoir cité un ou deux exemples tirés de la collection des conciles, ajoute : « Et qu'on ne croie pas que ce fut la défiance qui manqua au cardinal d'Aguirre; au contraire, personne n'a pris plus de peine pour se tenir en garde contre les surprises. C'est même ce qui donne un côté piquant à son rôle d'éditeur si souvent trompé. Dans son indignation contre les faussaires dont les productions le débordaient de toutes parts, il invoquait le secours du bras séculier et s'écriait : « Quand donc ceux qui sont les plus « intéressés dans ces questions, principalement nos seigneurs « les évêques et les membres des conseils royaux de justice et « de foi, extermineront-ils ces honteuses fictions avec tous « les pseudo chroniqueurs? Quand imposeront-ils un frein « aux fabricateurs de semblables impostures? » (*Concil.*, t. II, dissert. III, excurs. 7). Mais il avait beau faire, au moment même où il écrivait ces lignes désespérées, le premier venu lui glissait dans la main une pièce apocryphe et dans sa candeur, il se hâtait de l'imprimer. »

Laissant de côté la question de diplomatique, déjà traitée par Guérard, et pour laquelle il se sentait moins d'aptitude, M. Rabanis s'est surtout attaché à mettre en contradiction les allégations de la charte et les données de l'histoire, telles qu'elles sont fournies par les chroniqueurs les plus dignes de foi. Il a également fait ressortir les impossibilités chronologiques auxquelles le système généalogique qu'elle renferme conduit forcément. Il en a conclu que la pièce était fausse, et il a été amené à en rechercher l'auteur. A la suite de cette dissertation, la cause était entendue et la charte déconsidérée.

L'objet apparent de la charte d'Alaon, c'est la sanction donnée par Charles le Chauve aux libéralités faites par un certain comte Wandregisile à l'église d'Alaon, un des plus obscurs monastères du diocèse d'Urgel. Rien de plus ordinaire que cette sorte d'actes : il y a pour le règne de Charles le Chauve des centaines de confirmations de cette espèce, toutes conçues dans les mêmes termes, calquées sur le même formulaire; mais celle-là n'y ressemble en rien. Au lieu de tenir comme les autres dans une page ou deux, elle renferme une longue et lourde narration où sont racontés, dans une langue qui n'est d'aucune époque, les événements de deux siècles et plus. Ce que veut le roi, c'est empêcher le comte Wandregisile de disposer d'une quantité de domaines, qu'il pouvait être tenté de regarder comme siens, tandis qu'ils ne lui appartenaient pas réellement. Et, pour mieux spécifier ce qui appartient légitimement à Wandregisile, le roi se met à détailler longuement et pesamment ce qui ne lui appartient pas. Dans cette intention, il remonte à l'origine de la famille du donateur; il la suit de génération en génération, faisant au fur et à mesure l'histoire de chacun de ses membres, et exposant par quels motifs, chacun d'eux sans exception, avait par félonie mérité de perdre ses biens, ce qui ne permettait à Wandregisile d'y prétendre aucun droit. Il passe donc en revue les propriétaires à propos des propriétés et ne parle des propriétés que pour dire qu'il les excepte de la donation. A chaque article, il rappelle une confiscation, d'où un refus formel de reconnaître le droit de Wandregisile, refus fondé, selon l'expression même du prince, sur l'intérêt des tiers détenteurs. Quant aux domaines qu'il permet de donner, ils ne valent pas beaucoup la peine qu'on s'en occupe : ce sont de pauvres métairies situées dans les gorges les plus âpres du diocèse d'Urgel, au bord de la Ribagorçana; elles ne sont désignées là absolument que pour la forme. Ce qui reste en réalité, après cette interminable fin de non-recevoir, donnée pour une confirmation, c'est une généalogie; mais une généalogie comme jamais chroniqueur du IXe siècle ne s'est avisé d'en écrire aucune, parce qu'il eût été hors d'état d'en recueillir les éléments.

Ce point établi, il n'est pas difficile de démêler le but véritable que s'est proposé l'auteur de la charte : c'est d'éclaircir une des questions les plus compliquées, les plus insolubles des annales espagnoles, l'origine des premiers rois d'Aragon; accréditer un nouveau système relativement à la fondation des plus anciens royaumes chrétiens de la péninsule, et représenter les souverains qui s'y sont succédé comme les héritiers en ligne directe de Clovis, comme les ayants droit des mérovingiens, tel est l'unique sens de la charte. Imaginée dans un intérêt espagnol, elle n'a pu être écrite que par une plume espagnole. C'est donc en Espagne qu'il faut chercher le nom de son auteur.

Mais, ce ne sont pas seulement le plan général de la charte d'Alaon et ses dimensions insolites qui la rendent suspecte; ce sont surtout les formes inusitées de sa rédaction, la constante impropriété des termes et les nombreuses disparités qu'elle présente pour le style et les idées. L'auteur, oubliant qu'il est censé écrire en 845, insiste à chaque instant sur les conditions de *légitimité*, d'*hérédité des fiefs*, de *primogéniture*, de *succession en ligne directe* ou *en ligne collatérale*, idées ou institutions qui, loin d'appartenir à cette époque, ne sont nées que beaucoup plus tard. Il sait ce que c'est qu'un *fief* (en 845!) et pour lui les comtes ou ducs de Vasconie sont *propriétaires de leurs fiefs à titre héréditaire;* le roi qualifie Asinarius, fils de Wandregisile, de *notre cousin et homme lige*, « *consanguineus noster ac homo ligius*, » expressions qui n'appartiennent pas plus à la langue du IXe siècle que les suivantes : *patentes litteræ*, — *hæreditaria, emptitia, seu dotalitia ratione.* — *regnum Franciæ immediate*, — *Vasconiæ ducamen*, — *regnum Gothicum*, — *secunda Eudonis linea*, — *advocatiam*, — *Gageriæ titulo.* Ces anachronismes de langage, et bien d'autres que l'on pourrait signaler, trahissent l'époque où la charte a été écrite et suffisent à eux seuls pour en dévoiler la supposition.

Convaincue de fausseté par la diplomatique, la charte d'Alaon ne paraît pas moins suspecte aux yeux de l'histoire; il suffit, pour s'en assurer, de comparer ses allégations aux données des chroniqueurs. Parmi les personnages qu'elle mentionne, il y en a qu'elle a inventés de toutes pièces, d'autres dont elle a puisé les noms à des sources historiques, il est vrai, mais d'une autorité fort contestable. Les personnages qu'elle a inventés, qui n'ont jamais été cités que par elle, sont: la reine Gisèle, femme du Charibert; Waldtrude, femme du duc Eudes; Adèle, femme de Waïfre; Lupus II; Walchigise; Wandregisile; Wandrade, femme d'Hatton; Artalgarius; Ermiladius; Imitarius; Marie, femme de Wandregisile; Antonius, vicomte de Béziers; Bernharthus, comte des Marches de Gascogne et sa femme Theude; Atton, comte de Paillas, et sa femme Eysseline; Barchard ou Bouchard de Montmorency (en 845!) et sa sœur Gerberge, etc. Les noms qu'elle a empruntés à divers documents et appartenant à des personnages réels, mêlés de près ou de loin aux affaires de la Gaule Aquitanique, mais dont elle a baptisé le plus souvent des personnages de son invention, sont : Sérénus, Amantia, Sadrégisile, Amandus, Charibert, Childéric, Boggis, Bertrand, Eudes, Hatton, Hunald, Waïfre, Lupus, Adalgarius, Adalaric, Garsimire, Centullus, Asinarius, Totilus, Sighuinus, etc.

C'est ainsi qu'elle fait de Sérénus, qualifié par elle duc d'Aquitaine, le père du duc Amand ou Amandus, et qu'elle donne Amantia pour femme à ce dernier. Ces noms ont été puisés dans la légende de S. Amand, mais la légende ne dit point que Sérénus ait jamais été duc de Gascogne; il habitait le pays d'Herbauges, et était simplement de condition noble. Il était mari d'Amantia et non son beau-père. Il était père de saint Amand, qui n'eut jamais rien à démêler avec les comtes ou ducs d'Aquitaine, et non du duc Amandus qui n'a jamais existé. C'est ce qui nous prouve que la reine Gisèle est aussi un personnage fictif. L'histoire, en effet, ne nous a pas révélé le nom de la femme de Charibert; elle nous apprend seulement que Childéric, son fils, mourut tout jeune, peu de temps après lui, et qu'alors Dagobert rentra en possession des domaines qu'il avait abandonnés à son frère.

Les ducs Boggis et Bertrand ne sont pas moins imaginaires que le duc Amandus. Ce sont les légendes de saint Hubert et de saint Ode, légendes du XIIe siècle qui ont fourni à l'auteur de la charte les noms de plusieurs de ces personnages. Bertrand est le père de saint Hubert : la légende le donne comme un noble aquitain; la charte, d'après les commentateurs, mais sans aucune raison, en fait un duc. Il y a bien eu un duc nommé Boggis, c'est le père de saint Arnoult; mais il est démontré que ce duc a vécu entre les années 540

et 610, et non en 681, comme le veut la charte, et d'après elle, les auteurs de l'*Histoire de Languedoc*. Les chroniqueurs ne nous ont point révélé le nom de la femme du duc Eudes, c'est un oubli que tient à réparer la charte. D'après elle, Eudes aurait épousé Waldtrude, fille de Walachise. C'est en combinant la légende de saint Amand avec celle de saint Wandrille, fondateur de l'abbaye de Fontenelle, que le faussaire a fabriqué ce mariage et la filiation de la femme d'Eudes. Il est impossible de ne pas reconnaître dans ce Walachise, allié à la dynastie carolingienne et père de Waldtrude, un des fils que certaines légendes donnaient à saint Arnoult, celui qui fut père de saint Wandrille, fondateur de l'abbaye de Fontenelle; du moins les auteurs de l'*Histoire de Languedoc*, loin de mettre en doute cette identité, l'ont alléguée comme une preuve de la vérité de la charte. Il n'y a à cela qu'une petite difficulté, c'est que les temps sont loin de s'accorder. D'après tous ses hagiographes, saint Wandrille naquit au plus tard en 601 et fut, dans sa jeunesse, attaché au roi Dagobert (628-638), dont son père, saint Arnoult, devint le tuteur. Comment alors Waldtrude, sœur de saint Wandrille, aurait-elle pu devenir la femme d'Eudes, qui, d'après les bénédictins, ne commença à régner qu'en 681 au plus tôt, c'est-à-dire quatre-vingts ans après la naissance de celui qu'il aurait eu pour beau-frère : même en supposant Waldtrude plus jeune que son frère de vingt ans, ce qui est beaucoup; elle n'en aurait pas moins eu soixante-un ans quand son mari aurait été âgé de vingt-cinq ans environ.

Ce n'est pas là, malheureusement, le seul point sur lequel la charte est en désaccord avec la chronologie. Par moment, elle fait vivre ses personnages au delà des limites qui peuvent être raisonnablement assignées à la nature humaine; d'autres fois, elle multiplie tellement les générations, qu'elle n'accorde à chacune que dix ans d'existence en moyenne. Ainsi, en donnant pour héritier à Lupus II Adalaric, ce Vascon qui, au dire des chroniques, s'était révolté contre Louis, roi d'Aquitaine, en 787, et en le faisant périr cette année-là dans un combat avec un de ses fils, nommé Centulle, fils qui, treize ans seulement après la mort de son prétendu trisaïeul, aurait été en état de combattre et de se faire tuer aux côtés de son père, la charte compte cinq générations pleines et entières entre Eudes mort en 735 et Centulle tué en 787. Cinq générations dans un espace de cinquante-deux ans, savoir : Hunald, Waïfre, Lupus II, Adalaric et Centulle, tous se succédant immédiatement les uns aux autres et laissant postérité! Il est vrai que les bénédictins et Fauriel, frappés de l'invraisemblance que ce calcul donne aux assertions de la charte, ont prétendu que ce n'était pas en 787 qu'Adalaric et Centulle sont morts, mais dans un combat livré en 812 seulement; ce qui n'ajoute en somme qu'une moyenne de quatre ans à celle de dix précédemment accordée aux cinq générations comprises entre Hunald et Centulle. On ne sort par ce moyen d'une difficulté (qui n'est pas résolue) que pour tomber dans une autre encore plus laborieuse à expliquer. Entre le dernier combat livré par le rebelle Adalaric en 812, et l'époque du diplôme de Louis le Débonnaire qui a confirmé à Garsimire, au dire de la charte, la cession ou dévolution du Bigorre et du Béarn, il n'a pu s'écouler au plus que vingt-huit ans. Louis le Débonnaire qui donna la ratification, étant mort en 840, on ne peut comprendre alors comment à la date de 840, les descendants de cet Adalaric, tué en 812, pouvaient en être à la quatrième génération, et comment ses arrières-petits-fils se trouvaient déjà d'âge à conquérir non pas de simples châteaux, mais de véritables royaumes en Espagne. Ces quatre générations d'hommes, tous arrivés à maturité, tous laissant à leur mort des fils dans la force de l'âge, auraient tenu en vingt-huit ans, ce qui donnerait sept ans pour chacun. Il suffit de citer de tels faits pour juger de la valeur de l'acte qui nous les a transmis.

Nous n'insisterons pas davantage sur les erreurs de fait que présente la charte d'Alaon, qui semble être l'ouvrage d'un faussaire célèbre, Tamayo de Salazar, émule et compère de Roman de la Higuerra [1].

On pourrait citer un nombre considérable d'autres faux, principalement parmi les chartes. En plus de ceux que signale A. Giry, dans son *Manuel de diplomatique*, nommons encore, pour ainsi dire au hasard : J. Finot, *Dissertation sur l'authenticité de la charte attribuée à Charlemagne et accordant les terres du haut Jura à l'abbaye de Saint-Claude* (datée de 790, forgée au xᵉ siècle), dans *Mémoires de la Société d'émulation du Jura*, 1869-1870, t. xxxv, p. 130; L. Delisle, *Fausseté de la charte de Louis le Gros pour Amédée Laiguesin, bourgeois de Paris* [1115], dans *Bulletin de la Société d'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 1874, t. i, p. 23-24; le même, *Procédé employé par un faussaire contemporain*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes* 1888, t. xlix, p. 304-306; *Une fabrique de manuscrits*, dans même revue, 1889, t. l, p. 505; *Faux manuscrits*, *ibid.*, 1889, t. l, p. 693-678; W. Wattembach, *La genealogia karolorum*, dans *Neues archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. xi, p. 631; *Bibl. de l'École des chartes*, 1886, t. xlvii, p. 341; *Les faux de J.-B. de Goué*, dans même revue, 1896, t. lvii, p. 268.

Il y a aussi une question des faux cartulaires, par exemple : J. Ollivier, *Notice sur les cartulaires de saint Hugues de Grenoble aux xiᵉ et xiiᵉ siècles*, dans *Bulletin de la Société d'histoire de France*, 1835, t. ii, p. 294; Trépier, *Notes et observations sur l'origine de la domination des comtes Guigues à Grenoble et dans le Graisivaudan, et sur la valeur historique des Cartulaires de saint Hugues*, dans *Bulletin de l'Académie delphinale*, 1863, 2ᵉ série, t. ii, p. 535, 656, 688; in-8°, Grenoble, 1863; *Observations*, dans même recueil, 1865-1866, 3ᵉ série, t. i, p. 54-57; Gariel, *Réponse*, dans même recueil, p. 94-116; Trépier, *La vérité sur saint Hugues et ses cartulaires. Saint Hugues était-il, oui ou non, un faussaire? Les cartulaires sont-ils, oui ou non, de simples dossiers de procureurs*, dans même recueil, 1866-1867, 3ᵉ série, t. ii, p. 204-276; A. de Barthélemy, dans *Revue des questions historiques*, 1867, t. iii, p. 563-566; Valentin-Smith, dans *Revue des sociétés savantes*, 1868, 4ᵉ série, t. viii, p. 249-253.

XI. Fausses chroniques. — Elles sont en nombre infini; cf. R. Reuss, *Un faussaire du xviᵉ siècle* dans *Revue critique* 1868, t. iii*b*, p. 111-112, à propos de Matteo di Giovenazzo; et il suffit de rappeler les faussaires espagnols des xviᵉ et xviiᵉ siècles groupés autour du grand chorège, le R. P. Jérôme Roman de

[1] J. Bladé, *La charte d'Alaon et ses neuf confirmations*, dans *Revue de l'Agenais*, 1891, t. xviii, p. 286-295; H. Florez, *España sagrada*, 1836, t. xlvi, p. 206-216; de La Fontenelle, *Lettre à Fauriel sur la charte d'Alaon*, dans *Bulletin de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1838, t. ii, p. 119-123; *Fragmentum historicum ex cartulario Alaonis*, dans Florez, *op. cit.*, p. 323-329; E. Mabille, *La charte d'Alaon*, dans De Vic et Vaissete, *Histoire générale du Languedoc*, in-4°, Toulouse, 1875, t. ii, p. 196-204; de Pons et La Chataigneraye, *Dissertation critique sur la charte d'Alaon, fragment*, in-8°, Paris, 1841; J. Rabanis, *Essai historique et critique sur les mérovingiens d'Aquitaine et la charte d'Alaon*, dans *Actes de l'Académie des sciences de Bordeaux*, 1891, t. iii, p. 209, 365; *Les mérovingiens d'Aquitaine, essai historique et critique sur la charte d'Alaon*, in-8°, Paris, 1856; J. Tardif, *Compte rendu*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1856, p. 281-283; Villanueva, *Viage liter. España*, 1851, t. xvii, p. 121-127.

la Higuerra S. J. auteur d'une *Chronique* fameuse attribuée à Flavius Dexter; avec lui ou après lui, viennent Lorenço Ramires de Prado, le bénédictin Argaiz et toute une légion que dénonçait vigoureusement et pourchassait mollement, en 1721, l'Académie de Lisbonne. Parmi ses confrères, Dom Argaïz n'a pas trouvé de défenseur; plus heureux le P. Roman de la Higuerra a trouvé des apologistes, entre autres ses confrères M. Luchofer, *Epistolæ B. Mariæ virginis ad Messanenses veritas vindicata*, Messanæ, 1629, p. 262-267; Aymerich, *Nomina et acta episcoporum Barcinonensium*, p. 122-144.

XII. Faux testaments. — Il existe toute une littérature de testaments falsifiés, un des plus intéressants est celui de Perpetuus évêque de Tours [1]. Nous aurons occasion d'y revenir ainsi que sur quelques autres parmi ceux qu'a publiés Pardessus et qui appartiennent également à la littérature falsifiée.

XIII. Faux trésor. — Il a existé quelque temps un trésor qui prit le nom de son propriétaire : *il tesoro sacro di Giancarlo Rossi*. On lui fit l'honneur d'une description copieuse et de reproductions soignées, mais non d'après les originaux, simplement d'après des dessins. La description comptait cinq cents pages in-folio [2], et les trois auteurs de ce fatras promenaient leur encombrant trésor à travers les siècles : l'un l'attribuait à l'époque apostolique (p. 359); l'autre au IVe siècle (p. 123); le troisième au règne de Constantin (p. 83), sans parvenir d'ailleurs à démontrer le bien fondé de telle ou telle de ces prétentions. Le bruit mené autour de cette découverte laissait supposer des merveilles aux archéologues de bonne foi [3], qui cependant, proposaient d'abaisser l'époque jusqu'au VIIIe ou au IXe siècle. Vite on découvrit que tout cela avait appartenu à l'archevêque Serge, de Ravenne, qui l'avait reçu en guise de « dragées » d'une princesse baptisée par lui; cette personne avait poussé la prévenance jusqu'à se faire représenter deux fois : une fois recevant le baptême, une autre fois offrant son petit présent [4], aussi on ne manqua pas de découvrir que cet inestimable trésor devait rester à Rome où il proclamait l'intégrité dogmatique de la chaire de S. Pierre[5]. La suggestion était si claire, qu'on ne pouvait s'y tromper; le *tesoro sacro* se laisserait acheter pour le Musée chrétien du Vatican! Mais Jean-Baptiste de Rossi veillait et découragea ce pieux espoir. En Italie, en Allemagne, en France, tous les naïfs s'attendrissaient à la pensée de cette merveilleuse découverte qui équivalait à une apologie du catholicisme. Cette petite fête édifiante fut troublée par les démentis formels du P. Hartmann Grisar S. J. qui déclara tout net en allemand, en italien et en français [6] que « le trésor tant au point de vue de la découverte qu'à celui de ses caractères intrinsèques, présente des indices certains de falsification; sa fabrication n'est guère postérieure à l'année 1880. » Ce jugement était d'autant moins inattendu qu'il n'est pas d'archéologue qui ignore que l'Italie est la terre classique et le paradis d'élection de toutes les duperies et de toutes les friponneries qui emplissent les « cabinets » privés et les musées d'Europe.

En 1880, un paysan inconnu, propriétaire d'un terrain inconnu, dans une localité inconnue, découvrit une tombe épiscopale contenant tout ce mobilier; mais, au premier contact de l'air, tout s'évanouit, sauf les métaux et les manuscrits que l'inconnu vendit à un franciscain inconnu et, peu à peu, les pièces furent proposées aux amateurs, à des intervalles plus ou moins rapprochés. Ces circonstances suffiraient, à elles seules, à provoquer les plus graves soupçons, mais l'inventaire de la trouvaille montre que c'est tout le mobilier d'une cathédrale qu'on aurait enfoui : des livres liturgiques, des croix, fibules, mitre, burette, vases, etc.

Tout ceci est plus ou moins conforme aux hideux produits de l'art barbare en Italie pendant la période longobarde. Voir *Dictionn.*, au mot Cividale. La technique est à peu près celle de cette époque et le faussaire, qui n'a pas ménagé l'or ni l'argent, avait certainement étudié celle des bijoux longobards des VIIIe-IXe siècles. Mais il s'est avisé de transporter à cette date tout le symbolisme des quatre premiers siècles de l'Église, produisant ainsi la chose du monde la plus choquante et la plus impossible, des symboles du IIe siècle, tels que l'ancre ou le poisson, rhabillés à la mode du IXe siècle. Cette impossibilité est évidente pour quiconque connaît les produits du IXe siècle : fresques, ivoires, mosaïques, bas-reliefs. Quelques symboles, tels que le poisson, sont devenus simplement des motifs ornementaux, tandis que, dans le trésor Rossi, ils prennent une valeur symbolique encore plus démonstrative qu'à l'origine : le poisson est couché sur la croix, posé sur la vigne, porte un navire contenant une orante ou bien décore un calice; dressé sur sa queue, il offre le pain eucharistique aux douze apôtres et ses nageoires lui servent de mains pour présenter une coupe et une hostie! Le poisson sert à tout. On lui met une ancre sous le ventre, et deux naufragés qui s'accrochent à l'ancre, et deux agneaux qui s'offrent les plaisirs de l'escarpolette sur chaque branche de l'ancre et un loup, qui fait hou! la gueule ouverte mais n'attrape pas les agneaux. Un autre agneau sert de pichet pour verser à boire à douze invités (pas un de moins). Bref, tout ceci est à tel point ridicule et grotesque, qu'il semble superflu de s'y attarder. Nimbe, monogramme, crucifix, tout se vaut, et de cette mésaventure archéologique il ne reste pas même un monument à citer pour une interprétation originale, ingénieuse, pour un effort subtil; c'est l'ouvrage d'un faussaire qui s'est approprié la technique des orfèvres barbares du IXe siècle et qui s'y est diverti à tort et à travers.

XIV. Fausses inscriptions. — Léon Renier signalant, en 1855, une inscription du musée de Beauvais disait qu'elle « présente un mélange de lettres grecques et latines de toutes les époques; immédiatement après la formule chrétienne CREDO QVIA REDEMPTOR MEVS VIVIT, on y lit la dédicace païenne MPAKΛEI APXHTETEI; l'authenticité de ce monument n'est pas

[1] Julien Havet, *Œuvres*, t. I, p. 21, 35. — [2] *Alcuni cenni sopra ignote suppellettili sacre di argento e d'oro appartenute ai primi tempi della Chiesa, pubblicati*, etc., *e dedicati ai cultori di archeologia cristiana da Giancarlo Rossi*, in-fol., Roma, 1888 (non mis en vente); *Commenti sopra suppellettili sacre di argento ed oro appartenenti ai primissimi secoli della Chiesa*, etc., 2e ediz., *con dilucidazioni di Giancarlo Rossi, di Carlo e De Vecchi Pieralice*, Roma, 1890, avec *tavole XXV riproducenti il sacro tesoro Rossi*. — [3] E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1886, p. 255; A. de Waal, *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 272. — [4] *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 272 sq.; 1888, t. II, p. 86, 148 sq., 277 sq..; 1889, t. III, p. 66 sq. Cf. O. Marucchi, dans *Osservatore romano*, 1893, 17 marzo; F. Gori, *Sul tesoro... del Cav. Giancarlo Rossi*, in-8°, Spoleto, 1892; *** dans *Revue de l'art chrétien*, 1893, t. XXXVI, p. 157, 520. — [5] *Le trésor d'ornements et d'instruments liturgiques de la coll. du chev. G. Rossi à Rome*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1893, p. 89-97. — [6] H. Grisar, *Di un preteso tesoro cristiano de' primi secoli (il « tesoro sacro » del cav. Giancarlo Rossi in Roma). Studio archeologico*, in-4°, Roma, 1895; le même, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1895, t. XIX, p. 306-331; trad. française, par J. Wetter. Cf. *Una rarita del secolo XIX ossia un opuscolo in-8° grande di 27 pagine e 17 righe scritto contro il Sacro Tesoro del Cav. G. Rossi contenente 150 contradizzioni, 144 bugie e certe altre inezie a carico d'Italiani e di Stranieri, di vivi edi morti, di sacre e di profane cose, ecc, ecc, conciata per le feste e per i giorni di lavoro da* Giacinto de Vecchi Pieralice..., in-8°, Roma, 1896.

même douteuse; on peut hardiment en affirmer la fausseté [1]. »

Cette inscription faisait partie de la collection de l'abbé de Tersan, qui a été vendue en 1819; la voici :

ЄΤ · ΩΝ · ΠЄΝΤЄ
· Ɔ ЄΤΙΑ · Α
ΤΗϹ
ΤΗϹΠΟΛЄΩЄΝΙ
ΛΩΟΥ · ϹΡЄΔΟ
ϘΥΙΑRŁΔŁΜΤ ·
RMSSVI ·
ΗΡΑΚΛЄΙΑΡΧΗΤЄΤЄΙ

Tout a été copié, même la forme des lettres, dans le *Novus thesaurus veterum inscriptionum* de Muratori; le faussaire se défiant de son habileté à tracer des lettres qui eussent une apparence d'antiquité a pris ses modèles dans trois monuments reproduits dans ce recueil, au moyen de gravures sur bois. Le premier est une inscription chrétienne qui provient d'Aquilée [2]:

CISI
ΤΗϹ ΑΡΑΒΙΑϹ



ЄΤΩΝΠЄΝΤЄ Ɔ ЄΤΙΑΛ
ϹЄΥΗΡΑ ΘΥΓΑΤЄΡΖΗΝΟΒ
ΟΥΜΗΝΟ ΝΖ ΑΠΟΑΥ
ΤΗϹ ΤΗϹ ΠΟΛЄΩЄΝΙΛΩΟΥ

..τῆς Ἀραβίας, ἐτῶν πέντε· ἔτι... Σευῆρα θυγάτερ Ζηνοβ(ί)ου μηνὸν ζ' ἀπὸ αὐτῆς τῆς πόλεω(ς)ἐνὶ Λώου.

Au-dessous des symboles fréquents dans les inscriptions chrétiennes : colombe, palmes, orantes. Ces figures montrent que l'inscription a été gravée pour perpétuer la mémoire de deux jeunes filles ou plutôt d'une femme et d'une fillette, car leur taille et leur vêtement diffèrent.

Le faussaire a pris les lignes 3 à 6 de cette inscription pour en faire les quatre premières de la sienne et le commencement de la cinquième, et comme il ne savait probablement pas lire le grec, il a pris pour un A le Λ qui termine la première des deux lignes qu'il a copiées. La fin de la cinquième ligne et les deux suivantes ont été formées de la première ligne d'une autre inscription chrétienne, gravée dans le recueil de Muratori [3] :

CREΔOQYIA REΔEMTOR M·SVI
VIT ET INNOVISSIMOΔIE SVSSITA
VIT ME · · ·

Credo quia redemtor m(eu)s vivit, et in novissimo die suscita[b]it me.....

Les O de cette inscription étant très petits, relativement aux autres lettres, le faussaire, qui ne savait pas beaucoup plus de latin que de grec, les a pris pour des points; c'est ce qui explique pourquoi après avoir imité celui du mot CREΔ·, il a cru pouvoir supprimer celui du mot *redemtor* et le remplacer par un point. Enfin, il a trouvé sa dernière ligne toute faite dans la dernière ligne d'une inscription bilingue, phénicienne et grecque, gravée également dans le recueil de Muratori et dont la partie grecque est ainsi conçue [4]

ΔΙΟΝVΣΙΟΣ ΚΑΙ ΣΑΡ
ΑΠΙΟΝΟΙΣΑΡΑΠΙΟΝΟΣΤΥΡΙΟΙ
ΗΡΑΚΛΕΙΑΡΧΗΓΕΤΕΙ

Dans la gravure de Muratori, la barre transversale du Γ de ΑΡΧΕΓΕΤΕΙ dépasse un peu, vers la gauche, la barre verticale; aussi cette lettre a-t-elle été prise, par le faussaire, pour un Τ. Le texte donné par Muratori est d'ailleurs inexact, ou sur le monument, qui est, au plus tard du Ier siècle de notre ère [5] :

Διονύσιος καὶ Σαραπίων, οἱ Σαραπίωνος, Τύριοι, Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτῃ.

On voit que le faussaire s'est donné peu de travail; il a feuilleté quelques pages de Muratori, (p. 1941, 1955, 1982) et dès lors il tenait son affaire, aussi on se fait facilement une idée de l'absurdité du résultat produit par un tel assemblage, nous ne dirons pas de phrases, ni même de mots, mais de lignes empruntées au hasard à des inscriptions différentes. Ce qu'on ne comprend pas, c'est que ce résultat ait pu figurer dans une collection comme celle de l'abbé de Tersan, et qu'un antiquaire comme Grivaud de la Vincelle ait pu le publier, sans paraître en suspecter l'authenticité dans le catalogue de cette collection [6].

Il ne serait pas difficile de glaner dans les recueils scientifiques de nombreux exemples d'inscriptions fausses [7]; les officines italiennes et orientales toujours dénoncées, toujours découvertes, travaillent infatigablement [8]. Mommsen dénonçait Luigi Biraghi, docteur de la bibliothèque Ambrosienne dont toutes les productions devaient être accueillies avec soupçon. *A Biraghio quæ proficiscuntur quam caute accipienda sint,... demonstravi*; il faut y ajouter ses commentaires sous forme d'interpolation *quæ modo indignationem moveat, modo risum*, par exemple cette inscription d'Agliate sur le chapiteau de la première colonne de l'église à droite, en entrant [9] :

SVIS OMNIBVS
V · S · L · M

Biraghi ne s'est pas aperçu que l'inscription était renversée et il a lu bravement :

D I SA
SALINIVS MAS ·

et dans la même localité, le même Biraghi trouvant ces mots [10] :

D ET MEMORIAE M

en fait une inscription chrétienne ainsi conçue :

B IL ANIM IN ☧ ωY M

Omnino Biraghius, conclut Mommsen, *est ex eo genere hominum qui si quam lineam in antiquo monu-*

[1] *Rapport fait à la section d'archéologie, le 30 avril 1855, par M. Léon Renier, sur des inscriptions*, dans *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1855-1856, t. III, p. 96. — [2] Muratori, *Nov. thes.*, p. 1941, n. 5; et déjà p. 1064, n. 4, d'après Montfaucon, *Antiq. expliq., Suppl.*, t. V, pl. XXXI; Bertoli, *Antichità d'Aquileja*, p. 333; Corsini, *Notæ græcorum*, p. 21; G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, n. 2360. — [3] Muratori, *op. cit.*, p. 1955, n. 1; Gervasonius, *Miscellanea venet.*, t. V, p. 357; Jacuzio, *De titulo Bonosæ et Mennæ*, p. 57. — [4] Muratori, *op. cit.*, p. 1982, n. 3. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5753. — [6] Grivaud de La Vincelle, *Catalogue des objets d'antiquité et de curiosité composant le cabinet de M. de Tersan*, in-8°, Paris, 1819, n. 76 p. 16; voir Tersan et Grivaud de la Vincelle, *Arts et métiers des anciens représentés par les monuments*, Paris, 1819-1832, p. 34, pl. 132; Mathon, *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, 1862-1864, t. V, p. 115; Seymour de Ricci, *Répertoire épigraphique des départements de l'Aisne et de l'Oise*, dans *Revue archéologique*, 1899, p. 122-123, n. 35. — [7] Jung, dans *Revue archéologique*, 15 mars 1853; *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1853, t. XIV, p. 200, p. 528; A. Héron de Villefosse, *Monuments faux avec inscriptions grecques provenant de Beyrouth*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1895, p. 169. — [8] Ch. Clermont-Ganneau, dans *Le XIXe siècle*, 22 janvier 1874; *Revue archéologique*, 1874, t. XXVII, p. 130; O. Hirschfeld, *Gallische Studien*, in-8°, Wien, 1883, 2e fascicule; peu de chose à tirer de A. Lecocq, *Épigraphistes et faussaires*, dans *Procès-verbaux de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, 1876, t. V, p. 198-207. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5708; Biraghi, dans *Il conciliatore*, 1860, p. 94. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5709; Biraghi, dans *Il conciliatore*, 1860, p. 94.

mento deprehenderint, eam pro quavis littera venditare sustineant et ita integra epigrammata ibi conspiciant, ubi hominibus oculis sanis præditis menteque sana nihilomnino litterarum datum est videre [1].

Dans l'art d'accommoder les restes, afin d'en tirer ce qu'ils ne disent pas et ce qu'on veut leur faire dire à tout prix, voici un autre exemple épigraphique pour la restitution duquel l'auteur prévient qu'il s'est aidé de tous les renseignements et des moindres indices; grâce à quoi il est parvenu à tirer de ceci [2] :

\ V I Λ
OSITV
OBRES
VC

cela :

b x m
viam mandatorum tuorum cucurrit
hic requiescit in pace
famulus X VIA*tor qui vix. ann. lx*
*dep*OSITV*s sub die*
*vii. kal. oct*OBRES *ind. ii. a. xii. p. c. basilii*
VC

L'Espagne garde la palme des inscriptions fausses; nous en avons déjà signalé plusieurs relatives au *Christianorum nomine deleto* et à la femme de chambre de Jésus-Christ (voir ESPAGNE) [3], en voici un autre exemple provenant de Grenade [4] :

Anno secundo Neronis imperii marci calendis pasus est martirium in hoc loco illipulitano ‖ electus ad hunc effectum Hiscius apostoli Jacobi discipulus cum suis discipulis ‖ turilo panuncio maronio centulio permedium ignem in quo vivi ambusti fuerunt eternam ‖ vitam petentibus transivere ut lapides in calcem conversi fuerint quorum pulves in hujus ‖ sacri montis cavernis jacent qui est racio postulat in eorum memoriam veneretur.

Em. Hübner avait fait une première récolte de 488 inscriptions fausses en Espagne; quelques années plus tard il atteignait au chiffre de 525. On voit par ces chiffres quelle vigilance il est nécessaire d'apporter en ces études. Toutefois, les grands recueils épigraphiques ont fait le départ entre les textes authentiques et les textes faux qui, de nos jours, ne trouvent plus guère pour les invoquer que de rares « apologistes. »

XV. FAUX GRAFFITES. — Aux monuments de l'art des faussaires qui viennent d'être énumérés ou étudiés, ajoutons encore un objet curieux, fibule d'argent, dorée sur la face, trouvée à Kerlich (près Andernach), en bon état de conservation et acquise, en 1886, par J. Naue, de Munich. En la nettoyant, au musée de Mayence, on découvrit sous la rouille une inscription runique formant une seule ligne placée sur le renflement qui portait l'ardillon, comme c'est le cas pour la petite fibule de Nordendorf, si ce n'est que la tête des runes est tournée en sens inverse. Cette inscription est une grossière falsification de date récente [5]; elle a été exécutée non à l'aide d'un poinçon aigu, mais d'un instrument émoussé, en sorte que les traits ont changé de caractère et présentent des lignes beaucoup plus grossières que les runes finement gravées sur les fibules authentiques. Toutefois l'inscription n'a pas été exécutée sans habileté; le soin apporté à rendre certains traits plus déliés, d'autres traits plus forts, a pu produire, à première vue de l'illusion; mais le moyen employé pour y atteindre dénote à lui seul la contrefaçon. La partie gravée de la fibule a, en effet, été polie à la lime ou autrement; aussi quelques traits sont-ils si fins qu'il est malaisé de les découvrir à l'œil nu, ce qui précisément, par suite de l'usure, est souvent le cas pour les runes authentiques.

La supercherie est trop peu intéressante pour valoir un dessin, voici le texte donné par Henning :

ᚹᛟᛞᚨᚾᛁᚼᚨᛁᛚᚨᚷ

Dans la quatrième rune notamment (ᚨ) les traits obliques sont si peu accentués qu'il est difficile de les distinguer à l'œil nu. La sixième rune a été mal lue par Henning; elle ne peut être que I. Entre I et ᚼ qui suit; il y a lieu d'introduire de petits traits allongés, gravés comme les runes et qui, certainement, veulent figurer une ponctuation, comme sur la fibule de Freilauberstein. L'inscription porte donc :

ᚹᛟᛞᚨᚾᛁ:ᚼᚨᛁᛚᚨᚷ

ce qui doit se lire : *Wodani : hailag* et s'entendre : « Consacré à Odin. » Tout linguiste verra de suite que les formes grammaticales sont complètement incorrectes (ce que l'on doit également dire de la signification dans laquelle *hailag* est pris). Il est également facile de déterminer quel monument authentique a servi de modèle au faussaire. Le premier mot correspond naturellement à ᚹᛟᛞᚨᚾ de la grande fibule de Nordendorf; le signe de ponctuation est emprunté à la fibule du Freilaubersheim et ᚼᚨᛁᛚᚨᚷ à l'anneau de Bukarest. Mais le faussaire soucieux de montrer ses connaissances spéciales a changé ᚾ de cet anneau, lettre qui dans une inscription germanique de l'Ouest devrait avoir la forme ᚾ en une rune spécialement scandinave ᚼ *(h)* qui, dans le Nord, n'est substitué qu'après l'an 200 aux caractères ᚺ ᚾ plus anciens [6]. Cette erreur, à elle seule, serait suffisante pour dévoiler l'imposture; à cela il faut ajouter les formes *wodani* et *hailag*, qui ne peuvent être telles dans ce contexte; *i* dans *wodani* est certainement dû à l'*i* final du mot *gutaniowi* qui précède *hailag* dans l'inscription de Bukarest.

Tout porte à croire que cette supercherie a été élaborée au musée de Mayence [7] et les dénégations tranchantes n'y changent rien du tout [8].

Nous ne reviendrons pas ici sur une autre falsification de graffites dont nous avons parlé déjà (voir CHAPELLE-SAINT-ELOI). Les runes y étaient également représentés.

H. LECLERCQ.

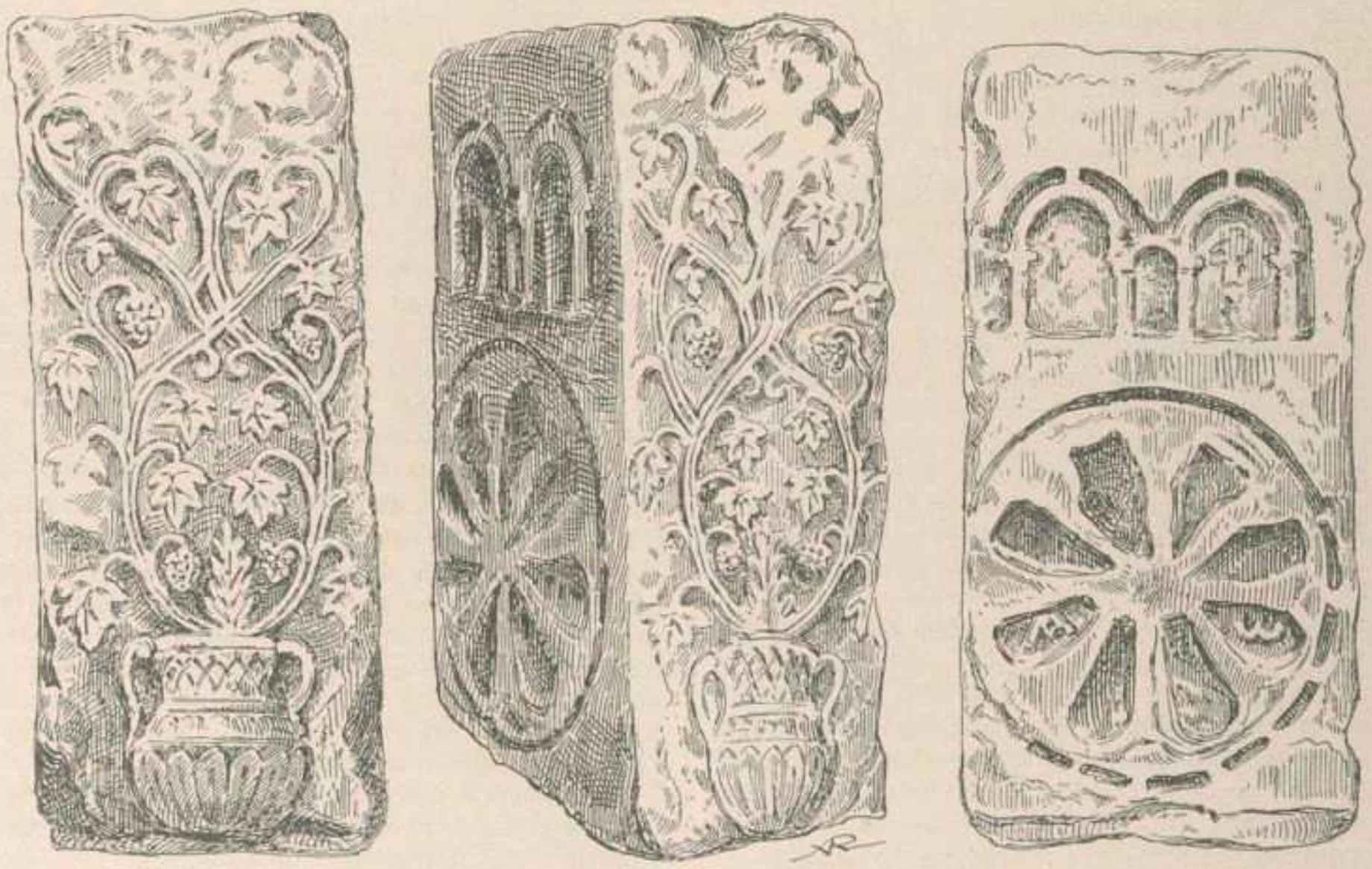
FAUX-BOURDONS, voir HARMONIE.

FAVARIC. Favaric est le nom d'un domaine incorporé actuellement à la commune de Rousset, dans l'arrondissement d'Aix (Bouches-du-Rhône). Ce lieu a été vraisemblablement habité dès une haute antiquité. Il n'est guère séparé que par la rivière d'Arc, limite de son tènement au nord, de l'ancienne voie aurélienne qui conduisait d'Italie en Espagne. Des substructions fortuitement mises à jour par des travaux agricoles y laissent supposer une ancienne agglomération. Au XI[e] siècle, le domaine appartenait au chapitre de Saint-Victor de Marseille; de nos jours, il n'existe qu'une maison de plaisance et des bâtiments d'exploitation de construction moderne. On a voulu

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. v, p. 633. — [2] Pagani, *I martiri Bergamesi sepolti in S. Andrea e nel centro della primitiva basilica Alessandrina, ossia Domno, Domnione, Eusebia, Asteria, Projettizio, Giacomo, Giovanni, con appendice sul catalogo dei primi vescovi di Bergami e sul pozzo di martiri nel centro della basilica di S. Faustino ad sanguinem in Brescia*, in-12, Bergamo, 1894. — [3] H. Leclercq, *Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 40. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. II, p. 21*, n. 184*. — [5] R. Henning, *Die deutschen Runendenkmäler*, in-fol., Strasbourg, 1889, p. 156, (reproduction peu exacte). — [6] L. F. A. Wimmer, *Die Runenschrift*, Berlin, 1887, p. 203. — [7] Undset, dans *Verhandlungen der Berliner anthropol. Gesellschaft*, séance du 18 janv. 1890. — [8] L. F. A. Wimmer, *Les monuments runiques de l'Allemagne*, trad. E. Beauvois, dans *Mémoires de la Société royale des antiquaires du Nord*, Copenhague, 1893, p. 233-235.

voir une ancienne chapelle dans une grande cave voûtée avec un soupirail en forme de baie allongée, mais elle se présente, paraît-il, avec des caractères trop indécis pour qu'on puisse établir un lien rationnel entre elle et l'autel chrétien exhumé dans le voisinage. Cet autel, néanmoins, ne permettra pas de mettre en doute l'existence, en ce lieu, à une époque reculée, d'un édifice affecté au culte. Il est, au surplus, mentionné explicitement sous le nom d'*ecclesia Sancti Petri et Sanctæ Mariæ*, dans le CXIVe titre du cartulaire de Saint-Victor de Marseille, intitulé : *Carta de Favarico*, et relatant, à la date du 27 avril 1050, la donation au monastère, par un groupe important de cohéritiers préoccupés du salut de leurs âmes, de la dite Église et du territoire en dépendant.

L'autel (fig. 4317) en pierre dure de la localité se présente sous la forme d'un parallélipipède monolithe



4317. — Autel de Favaric.
D'après *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1882, p. 187.

ayant, dans son état actuel, 0 m. 76 de hauteur et 0 m. 40 de côté. Les quatre faces verticales, indubitablement ornées de sculptures à l'origine, le désignent comme un de ces autels placés isolément vers le milieu du sanctuaire, sur lesquels l'officiant célébrait en faisant face aux fidèles. Deux des faces de l'autel, se touchant à angle droit, ont été, au cours des siècles, l'objet d'un travail de ravalement qui en a fait disparaître l'ornementation. Ce travail est attesté par un rejet très sensible vers l'arête marginale de gauche de l'axe de la décoration principale, qui devrait normalement partager ce bloc en deux parties égales.

La base reposait sur un stylobate. La feuillure entamant son bord antérieur pourrait même faire croire qu'elle s'y engageait, mais il est plus naturel de la rattacher aux remaniements postérieurs. L'intervention d'un socle ne peut pas d'ailleurs être révoquée en doute, puisqu'il eût été impossible sans se baisser outre mesure, de dire la messe sur la table ou face supérieure. Celle-ci porte à sa partie centrale un évidement carré de 0 m. 12 de côté sur 0 m. 05 de profondeur, formant « tombeau » pour les reliques. Un épanelage ménagé sur les bords, à son orifice, fournit un plan oblique où s'appuyait le biseau de la petite dalle de recouvrement.

L'ornementation de la face, qui paraît avoir été tournée vers l'assistance et être ainsi devenue la principale, se compose de deux éléments distincts. Elle a été obtenue par ce procédé d'affouillement de la pierre, particulier à l'époque mérovingienne, qui, sans modifier le plan de parement, ni procurer un bas-relief dans le vrai sens du mot, projette néanmoins en saillie le motif ornemental. L'affouillement a été interrompu de distance en distance pour ménager des languettes de soutènement aux parties que leur peu de largeur exposait davantage aux détériorations.

A la partie supérieure, deux petites arcades de 0 m. 16 de hauteur sur 0 m. 12 de largeur enfermaient chacune, sous leur voussure, un sujet trop altéré aujourd'hui pour qu'il soit possible d'en déterminer la nature. Elles sont à plein cintre, de bonnes proportions et reposent sur des pilastres à chapiteau évasé. Au-dessous se montre une rose ou grande roue dont les huit rais produisent huit compartiments pentagonaux en creux dans deux desquels sont inscrits, en ligne horizontale et en relief, un alpha du côté gauche et un oméga du côté droit. On peut, dès lors, voir dans cette apparence de roue une dégénérescence du monogramme du Christ, et, par le grand écart existant entre elle et le type primordial, elle ne permet guère de faire remonter l'autel au delà du VIIe siècle. L'artiste qui a sculpté ce chrisme abâtardi semble n'avoir pas eu une notion bien nette de sa valeur réelle et s'être plus préoccupé de tracer une figure géométrique régulière que de traiter un symbole religieux avec le scrupule voulu. Il s'est trouvé beaucoup plus à son aise et mieux inspiré en procédant à la décoration de la face voisine.

Un vase à large orifice, à anses évidées, légères et assez élégamment contournées, à panse rebondie et parée de longues feuilles saillantes groupées en corolle y sert de récipient au tronc d'un vigoureux cep de vigne, dont les rameaux, les pampres et les grappes, très fermement accusés s'élancent jusqu'au sommet du dé et le recouvrent partout de gracieux festons.

Le dessin symétriquement harmonieux de ce cep symbolique et sa belle exécution attestent chez leur auteur un savoir réel et des connaissances techniques. Ils n'en font que soulever plus de regret pour les deux faces qui ont été ravalées; néanmoins, tel qu'il existe, l'autel de Favaric mérite d'être compté parmi les plus intéressants vestiges de l'époque mérovingienne [1].

H. LECLERCQ.

FÉCONDITÉ. Sur un marbre trouvé dans le domaine de Masassy, près de Béziers, on lit, au revers d'une inscription païenne, l'épitaphe suivante [2] :

D VIVEAITI ⊢ M
TITVLVM QVI VIXSIT
ANNOS XLV MESIS
V · DIES XXVIII · LIBER
RELIQVII PITTATVM
COIVS PIENTISSIMA FECIT
MEMORIA QVATOVR FILIORVM
MATER

Cette pierre portait déjà le D M avec l'*ascia* (voir ce mot), mais on n'y a pas pris garde et on a logé dans l'espace libre le nom du défunt Viventius qui, par testament laissa la liberté à l'esclave Pittatus. Tel est le sens certain du mot *reliquit* suivi d'un ou plusieurs noms propres. On lit, en effet, dans le Code Justinien : *Si quis condito testamento vel sine testamento moriens, libertates reliquerit* [3]. Le *Digeste* contient un titre relatif à l'affranchissement par testament [4] (Voir AFFRANCHISSEMENT).

Viventi titulum qui vixsit annos XLV, me(n)s(e)s V, dies XXVIII; liber reliquit Pittatum. Co(n)iu(x) pientissima fecit memoria; quatuor filiorum mater. Cette mention finale, ainsi que le fait observer E. Le Blant, témoigne de la haute estime que les anciens professaient pour la fécondité [5]. En racontant les miracles de saint Hilarion, saint Jérôme parle d'une femme que son mari tenait en mépris parce qu'elle ne lui avait pas donné d'enfants : *Mulier quædam Eleutheropolitana cernens despectui se haberi a viro ob sterilitatem* [6]; dans les éloges qu'il adresse ailleurs à sainte Paule, figurent les paroles : *fœcundidate ac pudicitia probata* [7]. L'hommage rendu sur une tombe aux vertus d'une femme africaine se complète par le mot FECVNDAE [8]. Nombreuses sont, dans les épitaphes, les mentions de cette sorte : païens et chrétiens y inscrivent les formules: TRIVM LIBEROR [9]; — FILIOS PROCREAVIT VII [10]; — SEPTEM CIRCVM DATA NATIS [11]; — SVPERSTITIBVS TRIBVS LIBERIS TOTIDEMQ · NEPOTIB [12]; — GENVIT FILIOS III ET FILIAS II [13]; — DVODECIM FILIORVM MATER [14]; — EX QVA HABEO NATOS [15]; — ΜΗΤΗΡ ΠΑΙΔΙΩΝ Δ [16].

H. LECLERCQ.

FÉLICISSIME ET AGAPIT. Les fouilles exécutées en 1857 à l'est de la voie Appienne firent découvrir la *spelunca magna* et la crypte devenue célèbre de saint Janvier. En 1872, de nouvelles recherches mirent au jour des monuments insignes de ce même cimetière de Prétextat, entre autres une grande sépulture décorée d'un arc en briques sur lequel se voyaient encore les traces d'une riche décoration en marbre. Sur le sol gisaient deux colonnes de porphyre brisées, mais dont on pouvait voir l'empreinte sur la chaux de chaque côté de l'arc, d'ailleurs leurs base étaient encore en place encastrées en avant du plan formé de dalles de marbre blanc. Sur les tombes du pavement se trouvaient deux grosses colonnes d'albâtre et en arrière avait été creusée une sorte de niche dont les dimensions étaient presque celles d'une abside afin de recevoir la foule des pèlerins. C'était, en effet, une crypte historique. Les dévastateurs de cette tombe n'avaient pu tout enlever ni tout détruire et c'est ainsi qu'on retrouva de nombreux fragments de la décoration primitive et j'espère, écrivait J.-B. De Rossi, en 1870, qu'un examen attentif permettra de rétablir au moins en partie cette crypte. Une des colonnes, quoique brisée se trouvait encore complète et pouvait être reconstituée. On rencontre fréquemment dans les récits des martyrs romains la mention de colonnes de porphyre servant à orner leurs tombes [17] ; cependant ni Bosio ni ses successeurs n'avaient jamais pu vérifier l'exactitude de ce détail au cours de leurs explorations. Ce fait indiquait l'importance de la



4318. — Inscription de la crypte de Félicissime.
D'après Wilpert, *La cripta dei papi*, 1910, pl. II, n. 9.

tombe et cette importance était confirmée par toutes les trouvailles subséquentes. Il n'était pas jusqu'à cette niche à proportions d'abside, unique dans la topographie souterraine, qui ne justifiât ces conjectures. Au fond de cette abside pouvait être placée une chaire épiscopale et s'ouvrir l'accès à une longue galerie donnant accès au tombeau. Sur l'enduit assez fruste de cette abside, se trouvaient des graffites tracés par les pèlerins. Le plus important de ces graffites est tracé sur deux lignes et interrompu par une aspérité du mur, les lettres sont de grande taille et cependant la lecture en est malaisée. La première ligne est certaine, la deuxième l'est moins, on peut croire que le graffite était celui-ci :

SVCVRIT ■ VT
VINCA ■ IN DIE IVD

Sucurite ut vincam in die judicii, ou bien *cum judicabitis*.

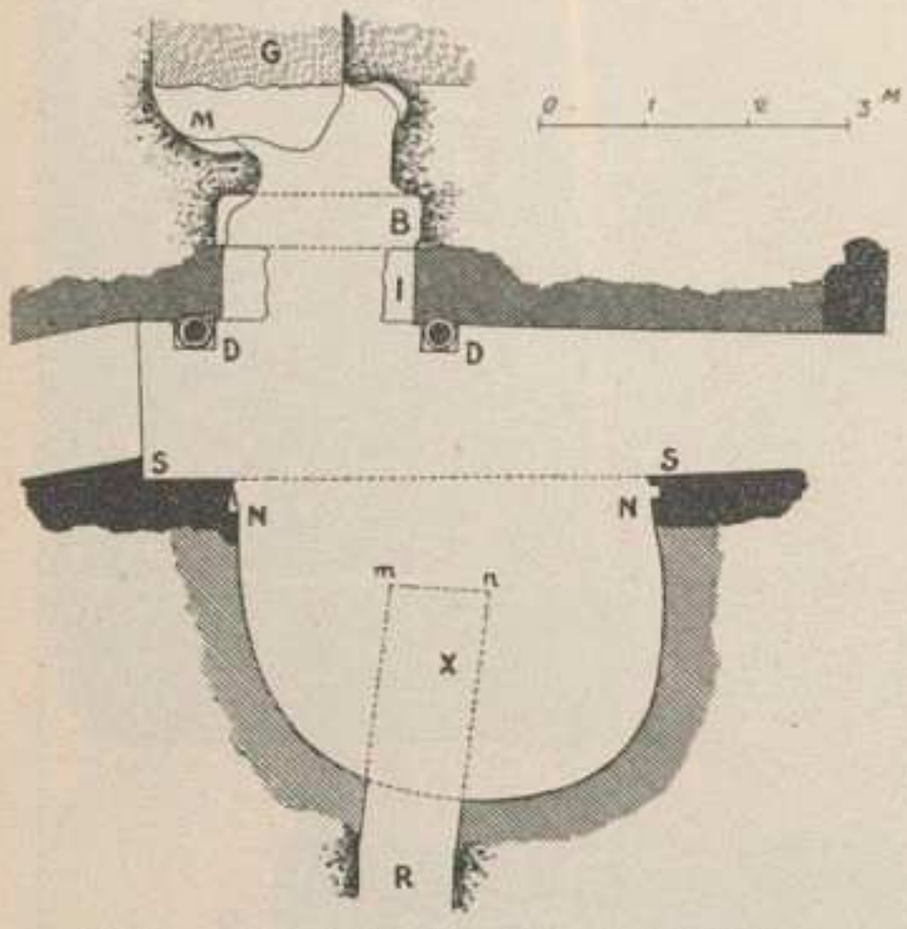
[1] A. C. N. Flouest, *Note sur des sculptures religieuses... de Favaric, près Rousset (Bouches-du-Rhône)*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1882, p. 186-189; G. Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, p. 152, pl. XXXVIII. — [2] Noguier, dans *Bulletin de la Société archéol. de Béziers*, 1878, p. 315; *La colonie romaine de Béziers*, p. 77; Allmer, dans *Revue épigraphique du Midi de la France*, 1879, n. 123; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, 1892, p. 347, n. 305. — [3] *Code Justinien*, l. VII, tit. II, lex 5. — [4] *Digeste*, l. XL, tit. IV : *De manumissis testamento*. — [5] Heineccius, *Antiq. rom.*, l. I, tit. XXII, n. 6; Gruter, *Corp. inscr.*, p. 1081, n. 1. — [6] S. Jérôme, *Vita S. Hilarionis*, c. IV, *P. L.*, t. XXIII, col. 29. — [7] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, 4 : *Epitaphium Paulæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 880. — [8] Héron de Villefosse, dans *Archives des missions scientifiques*, 3e série, t. II, p. 475. — [9] Orelli, *Inscript. latinar. selectar. ampliss. coll.*, in-8°, Turini, 1828, n. 2674. — [10] Passionei, *Iscrizioni antiche*, in-fol., Luca, 1763, cl. VIII, n. 19. — [11] Burmann, *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum*, in-4°, Amstelædami, 1759, t. II, p. 231. — [12] P. Visconti, *Cento antiche iscrizioni Ostiensi tornate in luce*, in-4°, Roma, 1860, p. 13. — [13] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 464, n. 6. — [14] Boldetti, *Osservazioni sopra i antichi cemeteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 429. — [15] Carrara, *Die Ausgrabungen von Salona im Jahr 1850*, in-8°, Leipzig, 1854, p. 244. — [16] Leemans, *Animadversiones in Musæi Lugd. Batav. inscriptiones*, p. 29; G. Marini, *Iscrizioni delle ville e de palazzi Albani*, in-4°, Roma, 1785, p. 194. — [17] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 218-219.



4319. — Crypte de la catacombe de Félicissime, croquis de Fontana.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1872, pl. IV.

L'invocation aux saints avocats ou assesseurs devant le tribunal de Dieu semble évidente.

Comme toutes les principales cryptes historiques,



4320. — Plan de la catacombe de Félicissime. D'après *Nuovo bullettino*, 1895, p. 173.

celle-ci a eu son inscription monumentale rédigée par le pape Damase. On en a la preuve dans trois fragments d'un long et étroit morceau de marbre, sur lequel se lisent quelques beaux caractères; mais pas du type damasien. Ce fragment ne nous donne pas le nom du martyr, on y lit ceci (fig. 4318) :

VS MARTYS

Martys est la forme grecque régulière du mot que l'usage latin à transformé en *martyr* et qu'on trouve toujours orthographié μαρτυς dans le Nouveau Testament. Il ne faut pas, écrit J.-B. De Rossi, supposer que c'est une abréviation pour *marty*[*re*]*s* afin de pouvoir appliquer ce mot aux diacres Agapitus et Felicissimus. Ce serait trop arbitraire et on ne peut croire qu'un lapicide ait oublié deux lettres sur une inscription d'une facture si soignée. Il renonçait donc à voir ici la tombe de ces deux martyrs et se rejetait sur celle d'*Urbanus* [1]. Mais revenant sur cette question en 1872, il admettait qu'on se trouvait probablement en présence d'une inscription dans ce genre [2] :

Felicissimus martyr
*Agapit*VS MARTYS

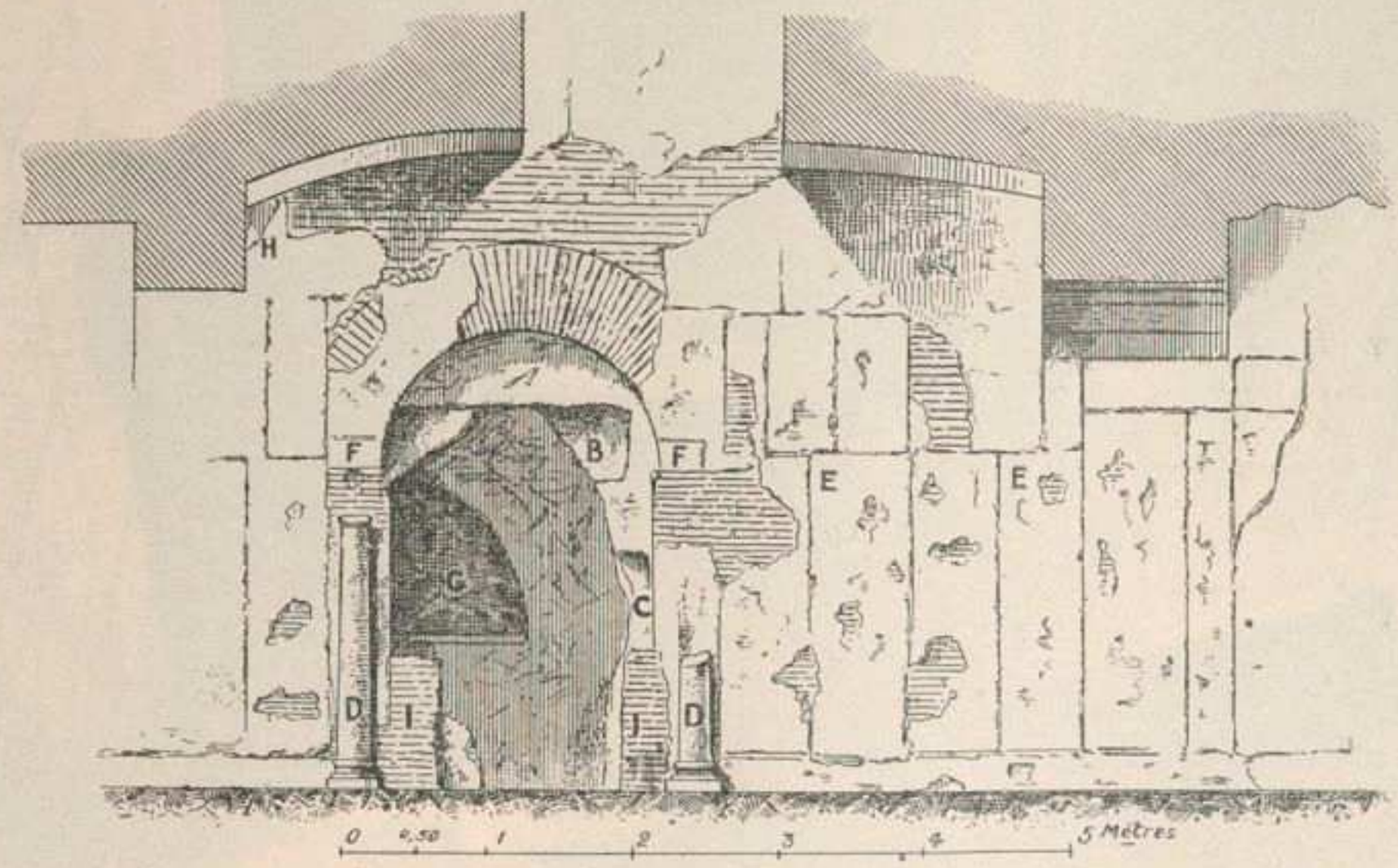
qui rappelle d'ailleurs une inscription publiée par Bosio et ainsi libellée [3] :

SIMPLICIVS MARTYR
SERVILIANVS MARTYR

Enfin, il donnait un croquis intéressant de Fontana montrant l'état des lieux avec un essai de reconstitution, les colonnes remises en place et un fragment de *transenna* en marbre trouvé au pied de l'*arcosolium* et logé, il faut le reconnaître, un peu au hasard, en se guidant d'après ce qu'avait vu ailleurs Boldetti. (fig. 4319).

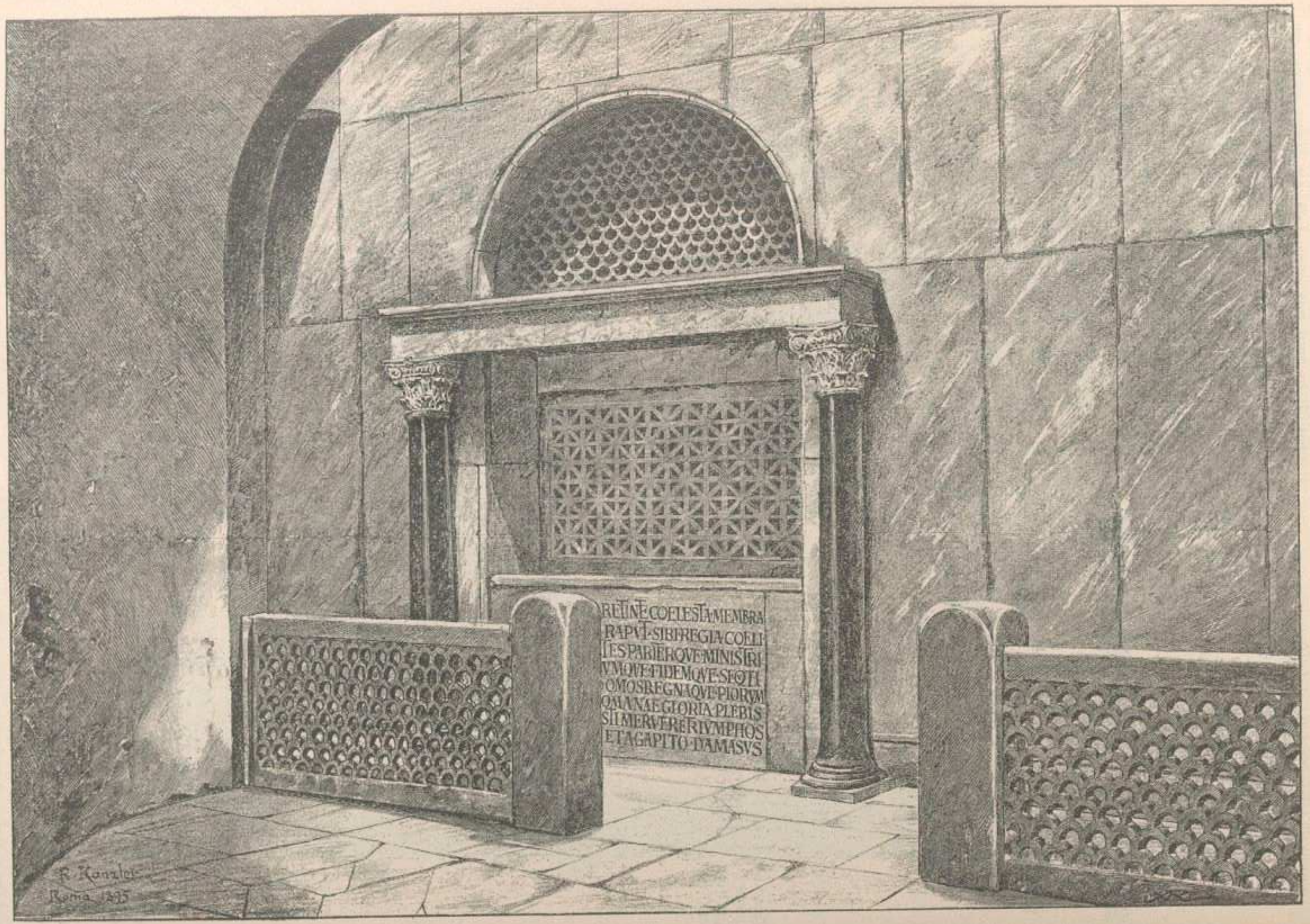
Nous savons par les Itinéraires du VII[e] siècle qu'on vénérait dans ces parages plusieurs martyrs. *Ibi intrabis in speluncam magnam*, dit l'Itinéraire de Salzbourg, *et ibi invenies S. Urbanum episcopum et confessorem et in altero loco Felicissimum et Agapitum martyres et diaconos Syxti et in tertio loco Cyrinum martyrem et in quarto Januarium martyrem. Et in tertia ecclesia sursum S: Synon* (Zenon) *martyr requiescit.*

L'hésitation aurait pu se prolonger si, en 1874, Mariano Armellini [4] n'avait découvert un graffite tracé par un prêtre visiteur de la crypte sur une plaque de marbre, trouvée près de ce lieu et en outre retrouvé l'empreinte laissée par ce graffite sur la chaux humide



4321.— Coupe en élévation de la crypte de Félicissime. D'après *Nuovo bullettino*, 1895, p. 175.

[1] De Rossi, *Bullet. di archeol. cristiana*, 1870, p. 44-47. — [2] De Rossi, *Bullet. di archeol. cristiana*, 1872, p. 77. — [3] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 299. — [4] M. Armellini, *Scoperta d'un graffito storico nel cimitero di Pretestato*, *Roma*, 1874; De Rossi, *Bullett.*, 1874, p. 35-37; Armellini, *Antichi cimiteri cristiani di Roma*, 1884, p. 370.



4322. — Reconstitution de la crypte des Saints Félicissime et Agapit. D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1895, pl. IX-X.

où cette plaque avait été posée; il lut donc ceci :

FELI
FELICISSIMVS ET AGAPITVS
STI PRESB
P
☩ EGOLEO PRESB
PETRIS VV

C'était donc en ce lieu qu'avaient été enterrés les martyrs Félicissime et Agapit, diacres de Sixte II.

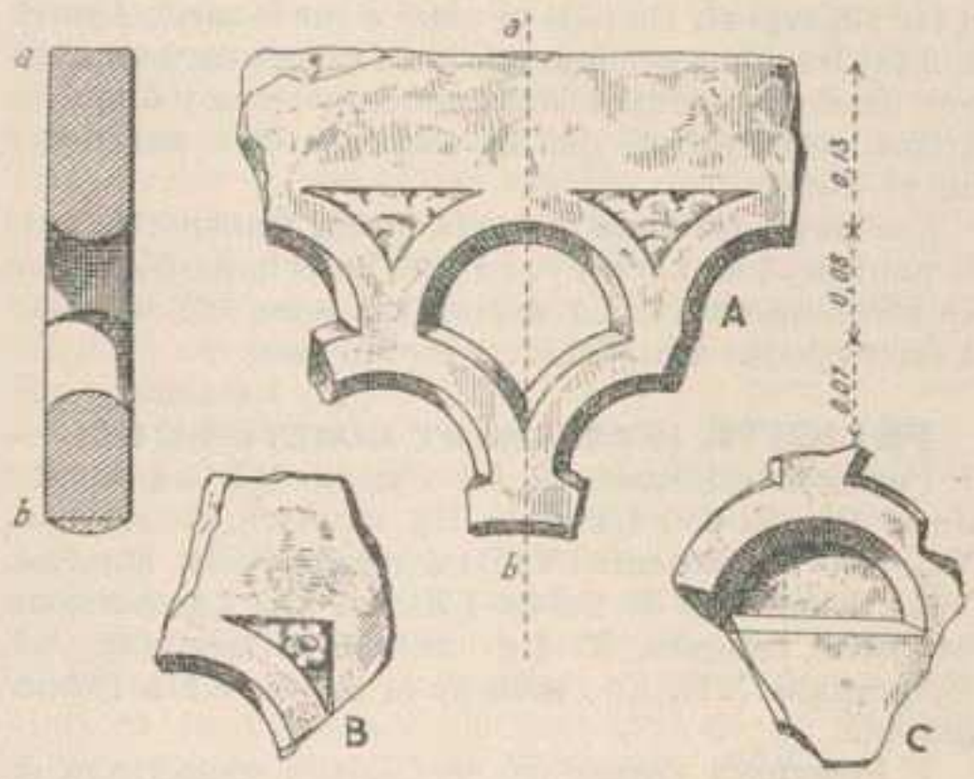
On a dit et écrit que les reliques des deux saints reposaient sous un grand arcosolium dont l'arc en briques marquait le contour, restait à déterminer la position du *locus bisomus* dont on ne retrouvait aucune trace. On peut voir par la figure 4320-4321 donnant le plan et l'élévation des lieux que dans l'arc A le tuf a été gratté, ce qui a fait croire d'abord que la sépulture des martyrs se trouvait dans l'arcosolium G. Mais cet arcosolium G formé par une murette d'éclats de pierres fait simplement partie d'une abside dont la portion inférieure est encore visible en M. Cette abside appartenait à une crypte ayant accès à une galerie parallèle à la *spelunca magna* et qui n'est pas encore déblayée. L'examen du tuf au point le plus rapproché de l'arc en briques a permis de relever les traces de deux loculi, marqués B sur le plan et distingués sur l'élévation d'après leur position, en B et C. La présence de ces deux *loculi* confirmerait, si besoin était, le fait d'une tombe élevée aux deux martyrs, mais il expliquerait aussi comment il a pu se trouver sur chaque loculus une inscription distincte dont un débris aura été retrouvé et ayant appartenu à l'une des deux tombes :

Felicissim}
Agapit }VS MARTYS

La paroi de la galerie avait reçu primitivement beaucoup de *loculi* ; plus tard et probablement à raison du peu de consistance du sol, ces parois furent revêtues d'un mur composé de briques et de moellons de tuf, c'est ce mur qui est indiqué par une teinte sombre sur le plan. Mais ce qui montre bien la disposition primitive, c'est que sous les deux *loculi* des martyrs qu'on entoura du grand arc se trouvait un troisième *loculus* qui fut obstrué par le parapet de la *mensa*, tandis que plus haut, tout au-dessus, un autre *loculus* a gardé encore sa plaque de marbre.

C'est en 258 que Félicissime et Agapit souffrirent le martyre. Le 8 août, le pape Sixte était venu offrir le saint sacrifice dans une des chapelles souterraines de la voie Appienne, au cimetière de Prétextat. Cette nécropole n'était probablement pas encore entrée dans le domaine ecclésiastique : propriété privée, elle échappait au séquestre. Néanmoins le cimetière fut envahi, l'évêque saisi et emmené devant un des préfets (du prétoire ou de la ville), condamné à être décapité sur le lieu même où il avait été arrêté. Ainsi fut fait, ses diacres furent exécutés après lui. Ces diacres étaient au nombre de sept : Janvier, Magnus, Vincent, Étienne décapités avec l'évêque. Laurent qui était encore en liberté et ne périt que deux jours plus tard, Félicissime et Agapit qui moururent le 8 août, mais séparément de leurs compagnons. Quand les chrétiens eurent recouvré l'usage de leurs cimetières, le corps de Sixte fut transporté dans le caveau des papes, au cimetière de Calliste; on enterra près de lui les quatre compagnons de son martyre, et, au fond de la chapelle papale, derrière l'autel fut déposée la chaire ensanglantée. Quant à Félicissime et Agapit, on ne les déplaça point [1].

Au IVe siècle, le pape Damase entreprit la décoration de la crypte où reposaient les deux martyrs. Les parois furent revêtues de grandes plaques de marbre violacé dont on a retrouvé beaucoup de fragments [2] (fig. 4322). Un seul petit morceau, désigné par la lettre H sur l'élévation, est resté en place sur la muraille. La chaux des parois a conservé un peu partout l'empreinte des plaques de marbre (voir E sur l'élévation). Une des colonnes de porphyre s'est conservée entière, mais en trois pièces; deux petits trous à peu de distance du sommet de la colonne gardent la trace des griffes de bronze qui retenaient les chapiteaux disparus. Par-dessus ces petits trous (en F), on voit l'encastrement de l'architrave que soutenaient les deux colonnes de porphyre hautes chacune (en ne mesurant que le fût) de 1 m. 70. Le dessous de l'arc était revêtu de douze plaques de marbre dont les empreintes sont visibles, percées dans leur milieu pour laisser passer les attaches ou oreillons de la *transenna* qui sont tous restés attachés au mur. Un seul fragment minuscule



4323. — Fragments de la *transenna* de la crypte.
D'après *Nuovo bullettino*, 1895, p. 178.

de cette *transenna* a été retrouvé, son épaisseur est de 0 m. 025 et il coïncide exactement avec le morceau resté engagé dans la chaux. Pour la *transenna* inférieure, on voit son empreinte dans la partie interne du mur ce qui a permis de la reconstituer. Ainsi chaque *loculus* avait sa *transenna* derrière laquelle les pèlerins savaient que se trouvaient les reliques de l'un des martyrs. L'architrave qui les séparait servait probablement à accrocher les lampes, les unes suspendues, les autres posées à plat.

L'arc était fermé dans le bas par un parapet revêtu de marbre (lettre I) et par-dessus devait être appliqué le *titulus* portant l'inscription damasienne, qui ne nous est connue que par la transcription dans le manuscrit de Closterneubourg et celui de Tours :

ASPICE ET HIC TVMVLVS RETINET CAELESTIA MEMBRA
SANCTORVM SVBITO RAPVIT QVOS REGIA CAELI
HIC CRVCIS INVICTAE COMITES PARITERQVE MINISTRI
RECTORIS SANCTI MERITVMQVE FIDEMQVE SECVTI
AETHERIAS PETIERE DOMOS REGNAQVE PIORVM
VNICA IN HIS GAVDET ROMANAE GLORIA PLEBIS
QVOD DVCE TVNC XYSTO CHRISTI MERVERE TRIVMPHOS
FELICISSIMO ET AGAPITO DAMASVS

La grande niche absidale dont nous avons parlé, était séparée de la tombe par une épaisse *transenna* de marbre violacé dont il subsiste quelques fragments (fig. 4323). La position exacte de cette *transenna* se

[1] Paul Allard, *Hist. des persécutions*, t. III, p. 90-92. — [2] R. Kanzler, *Restituzione architettonica della cripta dei ss. Felicissimo ed Agapito nel cimitero di Pretestato*, dans *Nuovo bullettino di archeol. cristiana*, 1895, p. 172-180, pl. IX-X; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, in-8°, Paris, 1906, t. Ib, p. 228, fig. 201.

trouve dans le plan aux points NN'. Les pilastres figurés ne sont pas autorisés par un vestige quelconque mais d'après un pilastre trouvé à la *spelunca magna*. En ce qui regarde les colonnes d'albâtre, M. R. Kanzler ne croit pas qu'elles soient jamais entrées dans la décoration de ce lieu. On aura précipité ces colonnes par un lucernaire, ce qui défonça le sol de la crypte; en tous cas il est certain qu'elles n'ont pas soutenu la voûte de la niche absidale, puisque une fouille opérée près de la *transenna* a montré l'absence sur ce point de fondations de maçonneries et la présence de tombes.

La restauration dessinée par M. Kanzler est des plus heureuses; elle offre à peu près l'aspect de la crypte damasienne : la forme de l'arc sur lequel la distance entre les deux pieds-droits est moindre que la corde, l'arc de l'imposte confirme ce qui se faisait alors. Mais la crypte eut à subir d'autres restaurations. Sous l'arc, outre le revêtement de marbre déjà décrit, on voit les empreintes d'un autre revêtement semblable qui lui a été superposé. De plus la plaque sur laquelle Armellini lut les noms des martyrs était placée sur la *mensa*, par dessus le parapet; mais elle appartenait à la deuxième restauration qui ne dut pas être antérieure au v^e^ siècle.

Les corps des deux martyrs furent transportés sous le pontificat de Léon IV, en 848, dans la basilique des Quatre-Couronnés. La décoration aura été saccagée à cette époque afin d'enlever les reliques.

H. Leclercq.

FÉLICITÉ (Passion et cimetière de). — I. Positions critiques. II. La *Passio*. III. La langue de la *Passio*. IV. La date du martyre. V. Le lieu. VI. Les monuments. VII. Le cimetière de Maxime. VIII. L'oratoire de Sainte-Félicité. IX. Comparaison des deux fresques. X. La basilique souterraine. XI. Épigraphie. XII. Le canon de la messe. XIII. Bibliographie.

I. Positions critiques. — Dans le chapitre IX de son *Essai sur les mœurs*, Voltaire a écrit ceci : « Sainte Félicité et ses sept enfants — car il en faut toujours sept — est interrogée avec eux, jugée et condamnée par le préfet de Rome dans le champ de Mars où l'on ne jugeait jamais personne. Le préfet jugeait dans le prétoire; mais on n'y regarda pas de si près. » Voltaire avait pris le *Forum Martis* pour le *campus Martis* et il ignorait que le *Forum Martis* avait été construit par Auguste pour qu'on y rendît la justice. Suétone en témoigne : *Fori exstruendi causa fuit hominum et judiciorum multitudo, quæ videbatur, non sufficientibus duobus, etiam tertio indigere. Itaque festinantius, necdum perfecta Martis æde, publicatum est cautumque ut separatim in eo publica judicia et sortitiones judicum fierent* [1]. Sous les Antonins, le *Forum Martis* reçut le *secretarium* de la préfecture urbaine [2], qui à une date postérieure alla occuper un autre édifice. La chicane de Voltaire se trouvait détruite, mais le document allait avoir à affronter d'autres critiques.

En 1875, B. Aubé [3] rejeta comme légendaire la partie narrative de la *Passio* dans laquelle il tolère un *minimum* historique qui consiste en ceci : les noms des martyrs, leur interrogatoire, la pluralité des Augustes, dont l'un est Antonin; mais il place l'épisode sous Septime-Sévère et Antonin Caracalla, entre 198-203. Renan, en 1883, se borne à une ligne, en note : Les Actes de sainte Félicité sont sans valeur historique [4]. » J. B. Lightfoot n'admet pas le renvoi sous Caracalla. Cette date, selon lui, est insoutenable; les termes employés par la *Passio* supposent qu'un seul des Augustes était présent à Rome lors du martyre; or, Septime-Sévère ayant passé en Orient presque toute la période indiquée, reste Caracalla, qui aurait eu dix ans, douze au plus, ce qui ne peut guère s'accorder avec la place qu'il tient dans l'interrogatoire. Lightfoot admet la date de 162 et place, avec le martyrologe hiéronymien, l'exécution des sept martyrs au 10 juillet, anniversaire de l'élévation d'Antonin le Pieux à l'Empire : cet anniversaire était probablement fêté sous son fils adoptif et sera devenu l'occasion d'une réjouissance signalée par un massacre de chrétiens. Mais Lightfoot, qui admet le supplice des sept martyrs en ce jour, ne croit pas qu'ils fussent frères et il n'admet pas que Félicité, dont la fête est célébrée le 23 novembre, appartienne à leur groupe. Selon lui, elle peut avoir été martyrisée, elle peut avoir eu un ou plusieurs de ses fils martyrs, mais la préoccupation de créer un groupe parallèle à celui des sept frères Macchabées et de leur mère a seule inspiré la combinaison opérée entre les martyrs du 10 juillet et du 23 novembre [5].

En 1890, J. Führer entreprend de démontrer que la *Passio* de sainte Félicité est de basse époque, du VI^e^ siècle environ, et sans grande valeur historique. On n'y trouve nul indice qui permette de dater les événements. Les sept frères martyrs honorés à Rome, le 10 juillet, dès le IV^e^ siècle, n'ont aucun lien de parenté avec Félicité, fêtée le 23 novembre; celle-ci a cependant eu sept enfants qui furent martyrisés avec elle, mais le groupe du 10 juillet est arbitraire et inspiré par l'histoire des Macchabées [6]. Ceci paraît convaincant à V. Schulze [7], mais non à L. Duchesne [8] qui estime que « l'opinion commune résiste parfaitement à ces arguments. Autant que l'on peut remonter la tradition du culte de sainte Félicité, c'est-à-dire jusqu'au temps du pape Damase pour le moins, cette sainte se présente à nous comme la mère de sept fils martyrs. Pour le culte des saints du 10 juillet, on a une attestation plus ancienne encore, celle du calendrier philocalien (336), qui remonte aux derniers temps de Constantin. Maintenant les sept saints du 10 juillet sont-ils identiques aux sept fils de sainte Félicité? Dans le calendrier philocalien, il est vrai, il n'est plus question de sainte Félicité; mais le martyrologe hiéronymien la groupe, au 9 et 10 juillet, avec les sept frères qu'il présente comme ses fils; il nomme aussi la sainte à son jour propre, au 23 novembre. Rien ne prouve que ces mentions ne soient pas primitives et que le martyrologe hiéronymien ne représente pas ici le calendrier romain dans un état de texte plus complet et plus ancien que le document philocalien de 336. La distance de deux jours de fête, 10 juillet et 23 novembre, ne va pas contre le fond de l'histoire; on a très bien pu exécuter les fils en juillet et laisser la mère en prison, ou même en liberté, pendant quatre ou cinq mois. »

En 1894, Künstle reprend le texte de la *Passio* et fait connaître un manuscrit du IX^e^ siècle, le *Codex Augiensis*, n. *XXXII*, de la bibliothèque de Karlsruhe, contenu dans un passionnaire de Reichenau qui offre des affinités avec le ms. *506* de Chartres [9]. Il y voit l'écho d'une tradition hagiographique ancienne, peut-être celle du passionnaire signalé en 598 par Grégoire le Grand [10]. Le nouvel éditeur suppose que le texte latin n'est qu'une traduction d'un texte grec [11]. Et peu de semaines après, J. Führer montre que la conjec-

[1] Suétone, *Octav.*, c. XXIX. — [2] H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom. im Alterthum*, in-8°, Berlin, 1871-1878, t. II, p. 489. — [3] B. Aubé, *Du martyre de sainte Félicité et de ses sept fils*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscript.*, 1875, p. 125-138; et *Histoire des persécutions*, t. I, p. 345, 438-465. — [4] E. Renan, *Marc Aurèle*, 1883, p. 58, note 1, — [5] J.-B. Lightfoot, *S. Ignatius and S. Polycarp*, in-8°, Oxford, 1889, t. I, p. 511-515. — [6] J. Führer, *Ein Beitrag zur Lœsung der Felicitas Frage*, Freising, 1890. — [7] V. Schulze, dans *Le moyen âge*, décembre 1890, p. 266. — [8] L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 15 novembre 1890, p. 425. — [9] *Anal. boll.*, 1889, t. VIII, p. 125. — [10] *Monum. Germ. hist., Epist.*, t. II, part. 1, p. 128. — [11] Künstle, *Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis*, 1894.

ture sur le passionnaire grégorien de Reichenau est insoutenable. Il s'en tient donc à ses conclusions admises par L. Duchesne [1] : « La passion de sainte Félicité et de ses fils est de basse époque, du VI^e siècle environ; elle est dépourvue de valeur historique; on n'en peut rien tirer pour déterminer la date des événements racontés. » A quoi il ajouta, en 1894 : « Je n'ai jamais compris pourquoi on attache tant d'importance à la Passion de sainte Félicité. Le culte de la sainte et de ses sept fils, et non seulement leur culte, mais encore les linéaments essentiels de leur histoire, s'établissent sur des données épigraphiques, liturgiques, archéologiques, d'une autorité autrement claire que celle de cette petite pièce hagiographique [2]. »

Une opinion différente contredit celle qui vient d'être exposée. En 1883, H. Doulcet consacra à la *Passio* une dissertation dans laquelle il publia le texte déjà connu par des extraits insérés dans le *Martyrologe* d'Adon [3], dans le recueil de Mombritius [4], et par les éditions de Ruinart [5] et des *Acta sanctorum* [6]. Le nouvel éditeur avait collationné trente-quatre manuscrits [7] et adopté la leçon du plus ancien, n. *5299* de la Bibl. nat. de Paris du IX^e siècle [8]; mais on sait assez qu'eût-on collationné tous les manuscrits, pesé toutes les variantes, il échappe toujours un dernier manuscrit qui fourmille de leçons nouvelles et importantes. Ce fut le cas du ms. de Karlsruhe, n. *XXXII*, dont tout le mérite consiste à n'avoir pas été employé ou cité par l'éditeur précédent, qui adopte purement et simplement la *Passio*, et la place à l'année 162. Cette même date est admise par M. A. Dufourcq, qui voit l'indice d'un lien de parenté dans la communauté d'anniversaire des sept saints enterrés sur quatre points différents : le fait que Félicité, commémorée le 23 novembre, est indiquée aussi par le martyrologe hiéronymien, comme honorée en même temps que les sept frères, le 10 juillet, rend probable que son histoire est réellement associée à la leur; mais il n'en résulte pas qu'elle soit leur mère : le texte (plus ou moins altéré) du martyrologe, au 7 des ides de juillet porte à croire que Félicité est vierge et que les sept martyrs sont prêtres [9]. Enfin, en 1911, dans la quatrième édition de son *Histoire des persécutions*, P. Allard se plaçait, écrit-il, « sur le terrain d'une authenticité au moins » relative de la *Passio* [10].

II. La Passio. — « Au temps de l'empereur Antonin, il y eut de l'agitation *(seditio)* parmi les pontifes, et Félicité, femme illustre, fut frappée, avec ses sept fils très chrétiens. Demeurée veuve, elle avait consacré à Dieu sa chasteté. Nuit et jour, livrée à la prière, elle était un grand objet d'édification pour les âmes pures. Les pontifes voyant que, grâce à elle, la bonne renommée du nom chrétien s'était accrue, parlèrent d'elle à Antonin Auguste, disant : « Dangereusement pour notre salut, cette veuve avec ses sept fils fait outrage à nos dieux. Si elle ne vénère pas les dieux, sache Votre Piété, que nos dieux s'irriteront tellement qu'on ne pourra plus les apaiser. » Alors l'empereur Antonin ordonna au préfet de la Ville de la contraindre avec ses fils d'apaiser par des sacrifices la colère des dieux. »

L'empereur de la famille Antonine, ici désigné, ne pourrait être que Marc-Aurèle, si les actes se rapportent à l'an 162, ce qui est précisément en question. Le préfet de la Ville qu'on entrevoit, et qui sera nommé dans un instant, Publius, serait alors Publius Salvius Julianus, le célèbre rédacteur de l'édit perpétuel, qui succéda, dans les derniers mois du règne d'Antonin le Pieux, au préfet Urbicus et géra la préfecture urbaine, pendant l'année 162, sous Marc-Aurèle et Lucius Verus. Marc-Aurèle séjourna à Rome pendant cette même année 162, où Lucius Verus guerroya en Orient contre les Parthes. Outre la guerre sur cette frontière, on signalait des révoltes en Bretagne et en Germanie et des fléaux plus rapprochés, notamment une inondation du Tibre qui perdit les récoltes et annonça la famine qu'il était dès lors facile de prévoir : *urgentis annonæ difficultates* [11]. C'étaient là bien des motifs de découvrir la colère des dieux, moyen toujours efficace pour déguiser l'incurie administrative. Le fléau de l'inondation avait été particulièrement grave nous apprend Jules Capitolin : *prima Tiberis inundatio... multa Urbis ædificia vexavit et plurimum animalium interemit, et famen gravissimam peperit* [12]. Dès lors une *seditio* et une requête des pontifes n'ont rien de très surprenant; ils ont choisi pour la présenter le moment où on célébrait l'avènement d'Antonin. Nul doute que du vivant de cet empereur on ne fêtât ce jour, nous le savons par sa réponse à Fronton qui s'excusait de n'avoir pu prendre part à la solennité [13]. En fut-il de même sous son successeur? On n'a aucun indice, qu'à partir de la mort d'Antonin, cette festivité soit tombée en oubli et comme Antonin n'était pas disparu depuis deux ans, les pontifes ont pu saisir cette occasion et cette date anniversaire pour se réunir et préparer leur requête à Marc-Aurèle qui, en sa qualité de *pontifex maximus*, était en droit d'intervenir dans tout ce qui touchait à l'observation et au mépris du culte officiel. C'est à « Sa Piété » qu'on fait appel pour provoquer plus sûrement son intervention.

« Publius, préfet de la Ville, se fit amener Félicité en particulier, et tantôt par de douces paroles, tantôt en la menaçant du dernier supplice, l'engageait à sacrifier. Félicité lui dit : « Tu ne pourras ni me séduire par tes caresses, ni m'ébranler par tes menaces. Car j'ai en moi l'Esprit-Saint, qui ne permet pas que je sois vaincue par le diable; c'est pourquoi je suis assurée que, vivante, je l'emporterai sur toi, et, si tu me fais mourir, morte, je triompherai de toi mieux encore. — Publius dit : « Malheureuse, s'il t'est doux de mourir, au moins laisse vivre tes fils. » — Félicité répondit : « Mes fils vivent, s'ils ne sacrifient pas aux idoles. Mais s'ils viennent à commettre un tel crime, ils iront dans la mort éternelle. » Le lendemain, Publius siégea au Forum de Mars et ordonna qu'on la lui amenât avec ses sept fils. »

Sur ce Forum Martis, ainsi nommé parce qu'il entourait le temple de Mars Vengeur, nous avons ce texte catégorique de Suétone [14] : *Fori exstruendi causa fuit hominum et judiciorum multitudo, quæ videbatur, non*

[1] *Bulletin critique*, 1890, p. 425; *Anal. boll.*, 1894, t. XIII, p. 404. — [2] *Bulletin critique*, 1894, p. 341. — [3] Adon, *Martyrologe*, édit. Giorgi, p. 590, au 23 novembre. — [4] Mombritius, *Vitæ sanctorum*, t. I, fol. 306. — [5] Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 20; édit. Ratisbonne, p. 72. — [6] *Acta sanctor.*, édit. d'Anvers, juillet, t. III, p. 12. — [7] Paris, Bibl. nat., anc. fonds, *3278, 5271, 5274, 5278, 5280, 5296b, 5296d, 5299, 5306, 5308, 5310, 5312, 5324, 5577, 5593, 5666*; fonds lat., supplem., *9739, 10862, 10872*; fonds Saint-Germain, *11753, 11758, 11759, 11884, 12611*; fonds Saint-Victor, *14363, 14365*; fonds de la Sorbonne, *15437*; fonds Saint-Martin-des-Champs, *16734, 16734*; fonds des Feuillants, *17005, 17007*; nouv. acq. (Silos), *2169*; Biblioth. Sainte-Geneviève, fonds des Génovéfains, n. *H8*; Bibl. de l'Arsenal, n. *996*. — [8] Ms. *5299*, fol. 32r° et 34 v°, dans H. Doulcet, *Essai sur les rapports de l'Église chrétienne avec l'État romain pendant les trois premiers siècles suivi d'un mémoire relatif à la date du martyre de sainte Félicité et ses sept fils et d'un appendice épigraphique*, in-8°, Paris, 1883, p. 187-217. — [9] A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 223-224. — [10] P. Allard, *Histoire des persécutions*, in-8°, Paris, 1911, p. 384, note 3. — [11] Borghesi, *Œuvres complètes*, t. V, p. 383-422; Wilmanns, *Exempla inscript. latin.*, n. 1187; C. Jullian, *Les transformations politiques de l'Italie sous les empereurs romains*, p. 123. — [12] *Vita Anton. phil.*, c. VIII. — [13] Fronton, *Epistul.*, édit. Leipzig, 1867, p. 167. — [14] Suétone, *Octav.*, c. XXIX; les deux forums sont le forum romain et le forum de Jules César.

sufficientibus duobus, etiam tertio indigere. Itaque festinantius, necdum perfecta Martis æde, publicatum est cautumque ut separatim in eo publica judicio et sortitiones judicum fierent. « Auguste le construisit après avoir reconnu que, à cause de la multitude des plaideurs et des procès, les deux forums déjà existants ne suffisaient pas et qu'il en fallait un troisième. C'est pourquoi, afin de se hâter, il fut ordonné que, même avant l'achèvement du temple de Mars, les jugements publics et le tirage au sort des juges se feraient en ce lieu. » Dans l'inscription d'Ancyre on lit à ce sujet : PRIVATO SOLO COMPARATO MARTIS VLTORIS TEMPLVM FORVMQVE AVGVSTI EXSTRVXI. Sous les Antonins, le préfet urbain y eut son tribunal, *secretarium*. Ce nouveau forum, on le voit par l'inscription d'Ancyre porta d'abord le nom d'Auguste, son fondateur ; au IVe siècle, on le nommait couramment *forum Martis*, comme nous le voyons par un collier d'esclave [1], et il est impossible de déterminer l'époque à laquelle ce nom s'était substitué au précédent.

« Publius dit : Aie pitié de tes fils, braves jeunes gens, et encore dans la fleur de la jeunesse. — Félicité répondit : Ta miséricorde est impie, et ton exhortation est cruelle. » Et, se tournant vers ses fils, elle ajouta : « Portez les yeux au ciel, mes enfants, et regardez en haut, là où le Christ vous attend avec ses saints. Combattez pour vos âmes et montrez-vous dans l'amour du Christ. » Entendant cela, Publius ordonna de lui donner des soufflets, disant : « Tu as osé conseiller, en ma présence, de mépriser les ordres de nos maîtres. »

Cette expression *dominorum nostrorum statuta* ou *instituta*, ou *monita* et en forme de variante, dans Ruinart, *jussa*, a préoccupé Aubé. « L'expression *dominorum nostrorum jussa*, les monuments épigraphiques ne nous la montrent employée, écrit-il, qu'à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle. Or, on la rencontre « placée dans la bouche du préfet de la Ville, et dans l'hypothèse où ce préfet serait Publius Salvius Julianus, dans la bouche du plus illustre jurisconsulte du temps, d'un homme qui devait savoir à fond les tours du langage officiel et qui n'était pas de caractère à innover dans l'adulation [2]. » Cette expression, on la retrouve fréquemment dans les lettres de Fronton et jusque dans la correspondance de Pline avec Trajan. En outre, il semble établi qu'on trouve le DDNN ou le DN. sur des monuments antérieurs à Domitien [3]. Marini l'atteste pour les inscriptions [4] ; Descemet pour les estampilles doliaires ; Letronne pour les papyrus [5] ; Eckhel pour les monnaies [6].

« Alors Publius appela le premier des fils, nommé Januarius, et lui promit tous les biens possibles, en même temps qu'il le menaçait des verges s'il refusait de sacrifier aux idoles. — Januarius répondit : « La sagesse du Seigneur me soutient et me fera surmonter toutes ces choses. » Aussitôt le juge le fit battre de verges et reconduire en prison.

« Il donna ordre d'amener le second fils, Félix. Comme Publius l'exhortait à sacrifier aux idoles, celui-ci répondit avec courage : « Nous adorons un seul Dieu, à qui nous offrons le sacrifice d'une pieuse dévotion. Garde-toi de croire que tu pourras m'éloigner, moi ou quelqu'un de mes frères, de l'amour du Seigneur Jésus-Christ. Même sous la menace des coups, et en présence de tes injustes desseins, notre foi ne peut être ni vaincue ni changée.

« Quand celui-ci eut été emmené, le juge ordonna de faire monter le troisième fils nommé Philippe. Comme il lui disait : Notre seigneur l'empereur Antonin a ordonné que vous sacrifiez aux dieux tout-puissants, » Philippe répondit : « Ils ne sont ni dieux, ni tout-puissants, mais des simulacres vains, misérables, insensibles et ceux qui auront consenti à leur sacrifier encourront un péril éternel. »

« Philippe ayant été éloigné, on fit comparaître le quatrième fils, Silvanus [7]. Le juge lui dit : « A ce que je vois, vous vous êtes concertés avec votre misérable mère pour mépriser les ordres des princes et courir tous ensemble à votre perte. » — Silvanus répondit : « Si nous avions craint une mort passagère, nous encourrions un supplice éternel. Mais comme nous savons quelles récompenses sont préparées pour les justes, quelle peine établie pour les pécheurs, nous méprisons avec sécurité la loi romaine pour obéir aux préceptes divins ; méprisant les idoles afin qu'en servant le Dieu tout-puissant nous obtenions la vie éternelle. Ceux qui adorent les démons iront avec eux dans la mort et le feu éternel. »

« On éloigna Silvanus ; le cinquième fils, Alexandre, fut amené. Le juge lui dit : « Aie pitié de ton âge et de ta vie encore dans l'enfance. Ne sois pas rebelle, et fais ce qui sera le plus agréable à notre roi Antonin. Aussi, sacrifie aux dieux afin de pouvoir devenir l'ami des Augustes, gagner la vie et leur faveur. » — Alexandre répondit : « Je suis le serviteur du Christ, je le confesse de bouche, je lui reste attaché de cœur, je l'adore sans cesse. Cet âge si faible, que tu vois, a la prudence de la vieillesse et adore un seul Dieu. Tes dieux et leurs adorateurs périront. »

Cette proposition de devenir l'ami des Augustes [8] n'est pas une promesse vague. On la rencontre souvent parmi les offres faites aux chrétiens [9] et ce titre conférait à celui qui le recevait une situation ambitionnée. Les Romains, nous dit Epictète, y attachaient un prix extrême, et il décrit la vie si enviée, mais si peu souhaitable à ses yeux de l'homme devenu « Ami de César [10]. » Les historiens, les archéologues leur ont consacré de longues recherches [11] et sur un marbre de Milan, nos trouvons un personnage ainsi qualifié [12] :

C SENTIO
SEVERO
QVADRATO
C · V · COS ·
AMICO · ET
COMIT · AVG · N
IVLII · FRATRES
MAXIMVS · ET · VICTOR

Dans les actes des saints Nérée et Achillée, il est fait également mention d'un personnage qualifié *Comes et amicus Cæsaris* [13]. E. Le Blant a groupé un certain nombre de textes empruntés aux actes des

[1] H. Jordan, *Topographie die Stadt Rom.*, 1878, t. II, p. 489, 490 ; Thédenat, *Le Forum romain et les forums impériaux*, 1898, p. 215 sq. ; 4e édit., 1908, p. 181 sq. ; De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, 1874, p. 41, 51-55, voir *Dictionn.*, au mot COLLIERS D'ESCLAVES, t. III, col. 2147, fig. 3097 — [2] B. Aubé, *Histoire des persécutions*, t. I, p. 455. — [3] G. Lacour-Gayet, dans *Revue critique*, 27 décembre 1880, p. 514 ; cf. Labus, *Marmi antichi Bresciani*, p. 96, n. 4. — [4] G. Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1795, p. 508. — [5] Letronne, *La statue vocale de Memnon*, in-8° ; Paris, 1836, p. 189. — [6] Eckhel, *Doctrina nummor. veter.*, t. VIII, p. 364. — [7] Silvanus de préférence à Silanus adopté par Ruinart, cf. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 168. — [8] Humbert, *Amici Augusti*, dans Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et romaines*, t. I, p. 227. — [9] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs. Supplément aux* Acta sincera de *dom Ruinart*, in-8°, Paris, 1882, p. 76. — [10] *Epicteti Dissertationes ab Arriano collectæ*, Londini, 1641, t. I, p. 539, 555. — [11] Spanheim, *De præst. et usu numi*, p. 448 ; Salmasius, *Ad Hist. Aug. de Macriano* ; Godefroy, *Ad Cod. Theol.*, t. II, p. 100 ; t. III, p. 7, 8 ; Th. Mommsen, *Die Comites Augusti der früheren Kaiserzeit*, dans *Hermès*, t. IV, p. 120 ; Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte*, p. 58, 314 ; *Inscript. grecques de l'Égypte*, t. I, p. 350 ; Brunet de Presles et E. Egger, *Les papyrus grecs du Louvre*, p. 218, 267, 276. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5811. — [13] *Acta sanct. Nerei et Achillei*, 16, dans *Acta sanct.*, 12 mai.

martyrs qui montrent que les persécuteurs ont recouru à ce moyen de séduction : *Obedias Præsidi et multo honore afficieris, erisque Amicus Imperatorum ab iisque divitias obtinebis et in eorum palatio versaberis* [1]; — Δεῦρο οὖν ἄκουσόν μου, Ἑρμεία, καὶ θῦσον τοῖς θεοῖς, καὶ ἔσῃ φίλος τοῦ Αὐτοκράτ ορος Ἀντονίνου, ἅμα δὲ καὶ τῆς τιμῆς μεγάλης ἀξιωθήσῃ [2]; — *Unum enim est tantum ut facias, et largissime nostris augeberis beneficiis : Diis videlicet nostris tantum ut sacrifices et tibi invoces propitiatores, et ego mox mittam festinato relationem ad sacratissimos Imperatores, ut opes tuas universas, quas inconsulte reliquisti, restituant et amplissimas, ut amico Deorum et Cæsarum, insuper conferant dignitates* [3]. Dans les Actes de Serge et Bacchus on lit ceci : *Beatus quidem Sergius erat Primicerius et Princeps Scholæ Gentilium, Amicus Imperatoris et multam apud eum habens fiduciam* [4]. Les empereurs conféraient officiellement ce titre à ceux qu'ils voulaient honorer [5]. Le rang dont paraît avoir joui Félicité, qualifiée de « femme illustre, » permettait de faire luire aux regards d'un de ses enfants la perspective d'une telle dignité [6].

« Alexandre renvoyé, on fit monter [7] le sixième, Vital. Le juge lui dit : « Peut-être choisiras-tu de vivre et voudras-tu ne point périr? » — Vital répondit : « Quel est celui qui choisit de vivre mieux, celui qui adore le vrai Dieu, ou celui qui recherche la faveur du démon? » — Publius dit : « Et qui est le démon? » — Vital répondit : « Tous les dieux des nations sont des démons et aussi tous ceux qui les adorent. »

« On le fit sortir, et le septième, Martial, fut introduit. Le juge lui dit : « Ennemis de vous-mêmes, vous méprisez les ordonnances des Augustes et vous persistez à périr. » — Martial répondit : « Oh! si tu pouvais savoir quelles peines sont préparées pour les adorateurs des idoles! Mais Dieu tarde encore de manifester sa colère contre vous et vos idoles. Tous ceux qui ne confessent pas que le Christ est le vrai Dieu, iront au feu éternel. » Publius fit éloigner ce septième accusé, et manda à l'empereur le procès-verbal de tout ce qui s'était passé. »

B. Aubé, dont les préventions sectaires n'obscurcissaient pas le jugement littéraire, a justement apprécié cet interrogatoire. « L'attitude et le langage du juge, dit-il, usant tour à tour de prières et de menaces pour séduire ou intimider les martyrs, conjurant la mère d'avoir pitié sinon d'elle-même, au moins de ses enfants qu'attend la faveur impériale s'ils se laissent fléchir, s'irritant de la résistance qu'il rencontre, et l'attribuant à une entente secrète; ses paroles paternelles, caressantes, puis tournant à l'ironie et à la menace; c'est la vérité même, la vérité éternelle et la vérité de situation. Ce sont là des traits qui sont dans la nature des choses et qui se rencontrent dans un si grand nombre d'Actes de martyrs qu'il serait excessif d'en révoquer en doute le caractère pleinement historique. D'autre part la tenue de ceux qu'on interroge; cette sainte femme dont l'âme est pleine en quelque sorte du Dieu qu'elle invoque, lequel est son espoir, son refuge et sa force; ses encouragements à ses fils au pied même du tribunal et à la face du juge impuissant et courroucé; ces mots touchants et fermes : « Portez les yeux au ciel, mes enfants, et regardez en haut : là le Christ vous attend avec le chœur des saints. Combattez pour vos âmes, demeurez fidèles dans l'amour du Christ; » ces mots d'une si grande hauteur esthétique et morale, les courtes réponses de ses fils invincibles et s'enhardissant mutuellement dans la confession de leur foi et de leurs espérances; tout cela est à la fois grand, vrai, pur, authentique, recueilli, on peut le dire, des lèvres mêmes des martyrs [8].

La *Passio* se termine ainsi : « L'empereur les renvoya devant divers juges pour les faire punir de supplices différents. L'un fit périr le premier sous les coups d'un fouet garni de plomb. Un autre fit tuer à coup de bâton le second et le troisième. Un autre fit précipiter le quatrième. Un autre fit trancher la tête aux trois derniers. Un autre ordonna de décapiter la mère. »

Ces juges sont des triumvirs capitaux, jeunes gens de famille sénatoriale que cette magistrature introduisait dans la carrière. Ils avaient la mission de surveiller les prisons et de présider aux supplices. Ces *triumviri capitales* étaient une ancienne institution, antérieure à l'empire. César leur avait adjoint un quatrième et ils portèrent quelque temps le nom de *quatuorviri capitales* pour revenir à l'expression primitive. On ne saurait dire si les martyrs comparurent devant les magistrats réunis ou isolés; ils périrent en cinq groupes (ou en quatre groupes d'après le ms. *5299*), en des lieux différents. La sentence fut prononcée par l'empereur après la lecture du procès-verbal d'interrogatoire; les magistrats n'ont eu qu'à présider à l'exécution. L'idée à première vue assez étrange, remarque P. Allard, de faire supplicier les martyrs en divers lieux s'explique à la réflexion : évidemment on était en présence d'une grande agitation populaire produite par une terreur superstitieuse, et l'empereur voulut rassurer la foule en faisant couler en plusieurs endroits de Rome le sang des victimes immolées pour détourner la colère des dieux. Les supplices employés contre quelques-uns des condamnés ne sont point ceux qui convenaient à leur naissance et à leur situation sociale, les fouets garnis de plomb, la bastonnade, étaient réservés aux petites gens, et non aux enfants d'une femme qui avait peut-être rang de clarissime, à des jeunes hommes auxquels on venait d'offrir le titre envié d'« amis des Augustes. » « Mais il semble que les condamnés pour crime de christianisme n'avaient point le droit de revendiquer le privilège de la naissance, et que, pour eux, tous les genres de mort étaient bons. « Nous présentons la tête aux plombs, aux lacets, aux clous, » dit Tertullien, qui parle ici des condamnés chrétiens sans distinction. D'ailleurs, il s'agissait avant tout, dans la circonstance, de frapper l'imagination des peuples et il fallait bien pour cela varier les supplices.

III. La langue de la *Passio*. — Tillemont, le premier, jugea que la *Passio* avait été composée en grec [9]. Il remarquait ces mots *regi Antonino* qui reparaissent deux fois et dont on ne pourrait autrement rendre compte, même au IVe siècle. Borghesi [10], remarque en outre que l'usage des Grecs étant souvent de ne désigner les Romains que par leur prénom, on s'explique ainsi que le préfet de la ville soit seulement nommé Publius. On retrouve dans le texte qui nous est parvenu des hellénismes traduits, et parfois mal traduits. L'expression trois fois répétée : *erunt in interitum*, que certains manuscrits corrigent en *ibunt*, paraît être le futur du verbe εἶμι, aller, confondu avec εἰμί, être. De même ces mots : *crudelitatis vestræ factores effecti* paraît être l'équivalent de ὑμῖν γιγνόμενοι ποιηταὶ τῶν δεινῶν. Les mots *et adhuc non tardat Deus* seraient une lecture fautive de καὶ ἔτι οὐ μέλλει, enfin la *seditio* du prologue traduirait mal σύστασις qui a le sens de révolte et celui

— [1] *Passio S. Theodoti*, 8, dans Ruinart, *Actasincera*, p. 339. — [2] *Acta S. Hermiæ*, 1, dans *Acta sanct.*, 31 mai. — [3] *Historia S. Quintini*, 10, dans Surius, *Vitæ sanct.*, 31 octobre. — [4] *Acta SS. Sergii et Bacchi*, 1, dans *Acta sanct.*, 7 octobre. — [5] Wilmanns, *Exempla inscr. latinar.*, n. 2832. — [6] P. Allard, *op. cit.*, t. I, p. 372. — [7] *Applicari*, voir *Dictionn.*, au mot Catasta. — [8] B. Aubé, *Histoire des persécutions*, t. I, p. 458. [9] Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, in-4°, Paris, 1694, t. II, p. 324; *Acta sanct.*, juillet, t. III, p. 12. — [10] Borghesi, *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 545 sq.; Lettre à Cel. Cavedoni,

de réunion qui s'applique bien ici [1]. Mais cette opinion est contredite et, pour le moment, n'est plus en faveur.

IV. La date du martyre. — Une date était communément admise, l'année 162, qui offrait, on l'a vu, un synchronisme de fonctionnaires et une suite d'événements rentrant dans le cadre de la *Passio*. Toutefois, celle-ci ne donne aucune date, mais cette particularité se retrouve sur des documents anciens de même nature. Il peut se faire que l'omission de la date s'explique par le fait d'une rédaction de la pièce immédiatement après le supplice [2]. Nous voyons par exemple le *martyrium Polycarpi* rédigé aussitôt après le supplice, avant que l'anniversaire soit révolu et ne donnant pas a date; on sait quelles discussions ont nécessité la fixation admise aujourd'hui en 155. Cette date omise ou supprimée dans la pièce originale et dans la version latine, est donnée par d'autres documents. Le martyrologe hiéronymien groupe Félicité et les sept frères au 9 et au 10 juillet [3]; or, les mentions des saints romains, dans ce martyrologe, semblent avoir été empruntées à un calendrier local rédigé au début du IVe siècle, au lendemain de la paix de l'Église [4]. Dans ce même martyrologe hiéronymien, Félicité est commémorée le 23 novembre. Or, il est assez remarquable que c'est elle qui est interrogée la première et dont néanmoins le supplice est marqué en dernier lieu. On peut en tous cas admettre que le supplice a eu lieu dans la même année.

Le calendrier philocalien de 336, réédité en 354, mentionne les *depositiones martyrum*, mais d'un petit nombre seulement, il n'accorde cet honneur qu'à dix-huit martyrs romains; parmi eux se trouvent les martyrs du 10 juillet, *VI idus julias*.

Cette date du 10 juillet était si connue des chrétiens de Rome qu'on la désignait couramment sous le nom de « jour des martyrs. » Une inscription trouvée en 1732 au cimetière de saints Processus et Martinien, sur la voie Aurélienne, s'exprime ainsi [5] :

PECORI DVLCIS ANIMA BENIT IN CIMITERO
VII IDVS IVL·DP POSTERA DIE MARTVRORVM

Le défunt fut donc enterré le 11 juillet, lendemain de la fête des martyrs.

Peut-être pourrait-on en induire que la fête ainsi mentionnée était suivie d'une octave dont on nombrait les jours, mais cette question pourra être discutée en son lieu.

V. Le Lieu. — Ni le lieu du martyre ni le lieu de la sépulture ne sont indiqués dans la *Passio*. Il n'y a pas de raison d'en être surpris en ce qui regarde la sépulture, il suffisait qu'elle fût connue des fidèles empressés à y apporter leurs hommages, une mention plus explicite dans une pièce édifiante qui devait être copiée et communiquée par les fidèles entre eux, risquait de signaler aux malveillants et de désigner à la violence les tombes saintes. Quant au lieu même du martyre, on prenait rarement soin de l'indiquer avec précision. C'était une place publique, un carrefour, une route ou une rue où le culte n'avait pas prise et que le souvenir ne consacrait pas. En fait, l'emplacement du supplice est presque toujours l'objet d'une indication vague quand cette indication est donnée. On parle d'*un tel* mille sur une voie désignée. Un point hors de contestation, c'est que l'interrogatoire a eu lieu au *Forum Martis* et le supplice à Rome. Des documents indépendants des actes permettent de préciser.

Les sept frères furent mis à mort en quatre endroits différents, lisons-nous dans la *Passio*. Janvier en un lieu; Félix et Philippe en un autre, Silvanus en un troisième, Alexandre, Vital et Martial en un quatrième. Il était naturel, remarque avec beaucoup de raison P. Allard, que, dans la précipitation des inhumations qui suivirent le supplice, pendant un moment d'effervescence populaire où il fallait dérober aux outrages de la foule les corps des martyrs, chacun d'eux ait été emporté par les chrétiens qui avaient assisté à son exécution, sans que l'on se préoccupât de les réunir en une seule sépulture de famille. Précisément Janvier, immolé seul, fut enterré seul; Félix et Philippe, immolés ensemble, furent portés dans le même cimetière, Silvanus, martyrisé seul, fut enterré à part; Alexandre, Vital et Martial, martyrisés en un même groupe, eurent le même lieu de sépulture. Cela résulte de l'ancien férial romain; il indique les quatre cimetières où furent déposés, seuls ou par groupes, les sept martyrs mis à mort en quatre endroits différents.

VI id. Felicis et Philippi in Priscillæ; — et in Jordanorum Martialis, Vitalis, Alexandri; — et in Maximi Silani (hunc Silanum martyrem Novati furati sunt); — et in Prætextati, Januarii. — « Le VIe des ides de juillet, commémoration de Félix et de Philippe dans la catacombe de Priscille, sur la voie Salaire Neuve, de Martial, Vital et Alexandre dans le cimetière des Jordani, sur la même voie; de Silvanus (dont les Novatiens dérobèrent les reliques) dans le cimetière de Maximus, sur la même voie; de Janvier, dans le cimetière de Prétextat, sur la voie Appienne [6]. »

Quant à Félicité, elle reposa quelques mois plus tard auprès de Silvanus, dans le cimetière de Maxime qui prit le nom de cimetière de sainte Félicité. Ces indications sont reproduites et confirmées par tous les documents topographiques contemporains des pèlerinages aux catacombes; depuis les livres liturgiques romains du temps de saint Léon le Grand [7] jusqu'aux itinéraires des voyageurs du VIIe siècle [8] et au *Liber pontificalis* [9].

VI. Les monuments. — En plus du calendrier philocalien de 354 où se lisent, au 10 juillet, les noms des sept jeunes hommes [10] nous avons d'autres mentions du groupe entier des martyrs. Un sermon de saint Pierre Chrysologue consacré à leur gloire [11], une homélie de saint Grégoire le Grand [12] et sous le pontificat de ce pape, l'abbé Jean chargé de rapporter à la reine Théodelinde des reliques des principaux sanctuaires de Rome, transcrivait sur le papyrus la mention suivante : *Sanctæ Felicitatis cum septem filios suos...: sancti Vitalis, sancti Alexandri, sancti Martialis.., sancti Felicis, sancti Philippi..., sancti Januarii.* Il manque le nom de Silvanus; mais précisément on a vu par le chronographe de 336 que les novatiens volèrent ses restes, mais ce ne fut que pour un temps. Au commencement du Ve siècle, le pape Innocent rentra en possession des sanctuaires dont les schismatiques s'étaient emparés et on lit à ce propos dans le *Liber Pontificalis*, à la notice du pape Boniface : *Hic fecit oratorium in cœmeterio sanctæ Felicitatis juxta corpus*

[1] Doulcet, *Essai*, p. 194; cf. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 19; O. Marucchi, *Un' eroina cristiana sotto il regno di M. Aurelio*, dans *Nuova antologia di scienze e lettere ed arti*, 1886, p. 413; P. Allard, *op. cit.*, t. I, p. 371; Künstle, *Hagiographische Studien*. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 19. — [3] De Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, p. 88-98. — [4] Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1882, t. II. — [5] Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1740, dissert. I, p. 12. — [6] Ruinart, *Acta sincera*, p. 693. — [7] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 345. — [8] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 176-177, 180-181. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 227, 229, 263, 509, 521. — [10] Th. Mommsen, *Ueber den Chronographen von J. 354*, dans *Abhandlungen der philologische-historischen classe der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. II, p. 632. — [11] *Serm.*, XXXIV, *P. L.*, t. LII, col. 565. — [12] *Homil.*, III, *habita in basilica S. Felicitatis, in die natalis ejus*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1086.

et ornavit sepulcrum sanctæ martyris Felicitatis et sancti Livanii (pour *Silvani*).

Le pape Damase avait composé en l'honneur de sainte Félicité cette inscription [1] (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 186, n. 41).

Discite quid meriti præstet pro rege feriri :
Femina non timuit gladium, cum natis obivit,
Confessa Christum meruit per sæcula nomen.

Le saint pape n'avait pu rien composer pour la tombe vide de Silvanus.

Au moment de son élection, qui fut troublée par un compétiteur ayant l'appui du préfet païen de Rome, Symmaque, 23 décembre 418, Boniface avait résidé au cimetière de Maxime et c'est par reconnaissance envers sainte Félicité qu'il fit construire l'*oratorium* mentionné par le *Liber pontificalis* et dont il ne subsiste absolument rien. Nous savons toutefois qu'on lisait cette inscription *in introitu ecclesiæ* [2] :

INTONVIT METVENDA DIES SVRREXIT IN HOSTEM
IMPIA TELA MALI VINCERE CVM PROPERAT
CARNIFICIS SVPERARE VIAS TVNC MILLE NOCENDI
SOLA FIDES POTVIT, QVAM REGIT OMNIPOTENS
CORPOREIS RESOLVTA MALIS DVCE PRAEDITA CHRISTO
AETHERIS ALMA PARENS ATRIA CELSA PETIT
INSONTES PVEROS SEQVITVR PER AMOENA VIRETA
TEMPORA VICTRICIS FLOREA SERTA LIGANT
PVRPVREAM RAPIVNT ANIMAM COELESTIA REGNA
SANGVINE LOTA SVO MEMBRA TENET TVMVLVS
SI TITVLVM QVAERIS MERITVM DE NOMINE SIGNAT
NE OPPRIMERER TENEBRIS LVX FVIT ISTA MIHI

C'est ici que Boniface voulut avoir son tombeau : *Romæ in cæmeterio Maximi, via Salaria, depositio Bonifatii episcopi ad S. Felicitatem*, lit-on dans le martyrologe hiéronymien.

C'est ici également que saint Grégoire fit lire au peuple l'homélie de sa composition dans laquelle, prenant pour texte saint Matthieu, XII, 47-50, il disait : « Et voici que, pour nous donner pleinement raison, se présente la bienheureuse Félicité, dont nous célébrons aujourd'hui la naissance au ciel, qui par la foi s'est montrée la servante du Christ et par l'apostolat est devenue sa mère. Car, d'après ce que nous lisons dans les actes les plus corrects, elle craignit autant de laisser ses sept fils vivants sur la terre, que les parents charnels redoutent d'ordinaire de voir mourir leurs enfants avec eux... Considérez, très chers frères, ce cœur viril dans un corps de femme; en face de la mort, elle demeure intrépide. N'ai-je donc pas le droit de dire qu'elle fut martyre et plus que martyre?... Nous n'ignorons pas qu'il était d'usage chez nos ancêtres que tout personnage consulaire occupât un rang conforme à l'ordre de date de ses honneurs. Toutefois, si quelqu'un, parvenu plus tard au consulat, l'obtenait deux ou trois fois, il passait avant ceux qui avaient été consuls avant lui, mais une fois seulement. Ainsi la bienheureuse Félicité l'emporte sur les autres martyrs, elle qui, par la mort successive de ses fils, mourut tant de fois pour le Christ. »

Saint Pierre Chrysologue disait de même : « Voyez cette femme, cette mère que la vie de ses fils remplissait d'anxiété, et à qui leur mort rendit la sécurité. Heureuse celle dont les fils lui seront dans la gloire future comme un chandelier à sept branches! Plus heureuse encore, celle qui ne s'est vu ravir par le monde aucun de ceux qui lui appartenaient. Elle passait avec plus de joie au milieu des cadavres transpercés de ses enfants, qu'elle ne le faisait auprès de leurs berceaux si chers, parce qu'avec les yeux de la foi, elle voyait une palme dans chaque blessure, une récompense à chaque supplice, une couronne sur chaque victime. Que dirai-je de plus? Ce n'est pas une vraie mère celle qui ne sait pas ainsi aimer ses enfants. »

Au VII[e] siècle, le corps de la martyre fut transporté de la basilique inférieure à la basilique supérieure, où les *Itinéraires* mentionnent aussi Saint Silvanus : *Ibi et Silanus filius ejus, unus de septem. est sepultus.* Des autres fils, il n'y avait que le souvenir; mais non les corps, c'est ce qui fait que le prêtre Jean, guidé par les peintures, a été induit en erreur, quand il a écrit : *S. Felicitatis cum septem filios suos. S. Bonifati.*

A la fin du VIII[e] siècle, Léon III transporte les reliques de sainte Félicité et de S. Silvanus à l'église de Sainte-Suzanne, où elles sont encore. Le cimetière fut ensuite abandonné, et sa position fut si complètement oubliée que Ciacconio le croyait situé sur la voie Appienne, trompé par l'indication fautive des *mirabilia urbis Romæ. Cœmeterium S. Felicitatis prope cemeterium S. Calixti.* On dira dans un instant où et quand il fut retrouvé. Mais auparavant, il est préférable de terminer ce qui reste à dire des textes relatifs à sainte Félicité.

Sur la voie Appienne, au cimetière de Prétextat nous rencontrons la sépulture de l'aîné des martyrs, Januarius. C'est en 1857 que la crypte historique fut découverte; quoique bien au-dessous du sol, la tombe n'était pas creusée dans le tuf, mais bâtie en solide maçonnerie. Les actes de l'évêque Urbain, enterré à Protextat, avaient décrit exactement les lieux : *ingens antrum quadratum et firmissimæ fabricæ.* Le tombeau était relié à d'autres cryptes et s'ouvrait comme celles-ci sur une vaste corridor qu'on dénommait au VII[e] siècle *intrabis in speluncam magnam.* Leurs façades monumentales sont tout à fait remarquables, celle-ci était construite en briques jaunes, décorée de pilastres en briques rouges et d'une corniche en terre cuite; ce qui se rencontre dans beaucoup d'édifices profanes des premiers siècles de l'Empire. Cette entrée de la crypte de saint Janvier doit être rapprochée du fronton du *lararium* qui a été trouvé intact, en 1866, formant le fond de l'*excubitorium* de la septième cohorte des Vigiles dans la région du Transtévère et datant du commencement du III[e] siècle. M. de Rossi estimait cette porte « de la meilleure époque des Antonins [3] » et B. Aubé, pour les besoins de sa thèse, la reculait jusqu'en 220 ou 230. C'est bien ici le genre de construction qui domine à l'époque des Antonins, ou dans les temps qui suivent immédiatement; on peut comparer « cette belle maçonnerie de briques, aux joints serrés, » à celle de l'édifice connu sous le nom de temple de Bacchus, devenu l'église de Saint-Urbain-alla-Cafarella, sur la voie Appienne, et peut-être bâti par Hérode Atticus sous Marc-Aurèle.

L'intérieur de la crypte respire le pur style classique. « Les stucs, composés de poudre de marbre blanc, révèlent un temps reculé, et toute l'architecture reporte l'esprit vers le second siècle [4]. » Quatre guirlandes de

[1] *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 43; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 88, 116, 136. — [2] De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, 1863, p. 43; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, part. 1, p. 136; la ligne 12 est incomplète : *Ne opprimeris... fuit ista mihi*; Doulcet restitue : *ne opprimerer tenebris*; Rossi: *Ne opprimerer (bello dux?)*. Le manuscrit épigraphique de Verdun donne à la suite un *Item epitaphium filiorum ejus*, qui ne se rapporte pas aux fils de sainte Félicité; cf. De Rossi, *Inscript.*, t. I, p. 534, n. 1180; t. II, p. 90, n. 53; p. 117, n. 96; p. 122, n. 10; p. 136, n. 14. — [3] E. Desjardins, dans *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1876, t. XXVIII, 2[e] part., p. 265; G. Henzen, dans *Bullettino di corrispondenza archeologica*, 1867, p. 12 sq. Dans la seconde édition anglaise de leur *Roma sotterranea*, London, 1879, Northcote et Brownlow ont reproduit, t. I, fig. 10 et 11, p. 136, 137, en regard l'une de l'autre, la façade de briques de la crypte et la porte de l'*excubitorium* des vigiles. — [4] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 17 sq.

fleurs, d'épis, de raisins et de lauriers, font le tour d'une voûte à arêtes croisées, de forme elliptique; au pied de cette voûte sont représentées des scènes champêtres (voir *Dictionn.* t. *II*, pl. hors texte, *Art. des* CATACOMBES). Sous des arceaux construits pour abriter les sépultures, on distingue le Bon Pasteur, Jonas précipité dans la mer, et quelques vestiges indiquent la scène si connue de Moïse frappant le rocher. Une inscription gravée à la pointe sur le mortier qui entourait une tombe creusée indiscrètement dans la fresque du Bon Pasteur contient cette invocation [1],

REFRIGERI IANVARIVS AGATOPVS FELICISSIM

MI MARTYRES

« Que Janvier, Agatopus, Felicissimus, martyrs afraîchissent l'âme de...

Felicissimus et Agatopus sont les deux diacres martyrs du pape saint Sixte II, enterrés en 258, dans le cimetière de Prétextat [2] : Janvier, invoqué avec eux, est évidemment le fils aîné de sainte Félicité, martyrisé près d'un siècle auparavant, et enterré aussi dans ce cimetière. Cette invocation permettait d'induire que les trois tombeaux n'étaient pas fort distants les uns des autres, mais elle ne disait pas clairement si l'un d'entre eux et lequel était enterré dans la crypte où on la lisait.

En 1863, une nouvelle découverte donna le renseignement désiré : on trouva, en déblayant le sol de la crypte, les débris d'une inscription monumentale, gravée sur une large plaque de marbre, dans le caractère appelé *damasien*. Les fragments rapprochés donnèrent le texte suivant [3] :

BEATISSIMO MARTYRI
IANVARIO
DAMASVS EPISCOP ꝺ
FECIT

« Consacré par Damase, évêque, au bienheureux martyr Janvier. » L'identification est donc certaine et la crypte découverte en 1857 et qui offre les caractères architecturaux des constructions de l'époque de Marc-Aurèle ou des temps voisins, est celle dans laquelle a été déposé, très probablement en l'an 162, le corps de l'aîné des fils de sainte Félicité. Ce monument célèbre sera décrit et figuré en son lieu, mais il était indispensable d'en rappeler dès maintenant et à cette place le souvenir et la signification chronologique qui s'y rattache.

Le pape Damase avait consacré des compositions métriques à plusieurs des fils de la martyre Félicité. Les vers *discite...* étaient gravés au-dessus de la porte d'entrée de la basilique.

Au cimetière des *Jordani* se trouvait une inscription en l'honneur du groupe Martial, Vital et Alexandre. Elle a péri, mais elle n'a pas péri tout entière. Du mois de mars 537 au mois de mars 538, les Goths conduits par Vitigès, assiégèrent Rome et dévastèrent les alentours de la ville; leur camp se trouvait sur la *via Salaria*, presque au-dessus du cimetière de Priscille qui ne fut pas épargné. Lorsque l'ennemi eut levé le siège, le pape Vigile s'occupa de relever les ruines et de restaurer les monuments chrétiens; il fit recopier les inscriptions chrétiennes et notamment les inscriptions damasiennes. Le ms. épigraphique de Lorsch nous a conservé un poème dont un fragment sur marbre a été retrouvé en 1804, au cimetière *ad duas Lauros* sur la voie Labicane, d'où il est entré au musée du Latran. Voir *Dictionn.*, t. IV, col. 157, fig. 3549. Voici le texte du ms. de Lorsch [4] :

Sci Vitalis m et sci Martialis et sci Alexandri
Dum peritura gethæ posuissent castra sub urbe
moverunt scis bella nefanda prius
Istaque sacrilego verterunt corde sepulchra
martyribus quondam rite sacrata piis
Quos monstrante dō damasus sibi papa probatos
affixo monuit carmine jure coli
Sed periit titulus confracto marmore scs
nec tamen his iterum posse latere fuit
Diruta vigilibus nam mox hæc papa gemescens
hostibus expulsis omne novavit opus.

Saint Symmaque, pape (498-514) accordait une particulière dévotion à un de ces trois martyrs, Alexandre, et nous savons que *fecit coemeterium Jorda-*



4324. — Fragment d'une épitaphe provenant du cimetière. D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1873, pl. VI, n. 3.

norum in melius propter corpus sancti Alexandri. Serait-ce un débris des ornements qu'il lui consacra qui nous serait parvenu dans un fragment épigraphique trouvé sur l'emplacement du cimetière en 1873. On a suppléé ainsi ce débris (fig. 4324) [5] :

*Reddit Alexand*RO SEPTEM DE *fratribus uni*
*Symmachus observ*ANS HVNC *carmine præsul honorem*
. . . . . RIS IACTV *ra* . . . .

Dans la basilique construite au-dessus du cimetière de Priscille et dont les ruines ont été récemment reconnues, se trouvaient les tombes de Philippe et de Félix avec un éloge du pape Damase [6] conçu en ces termes [7] :

Cultores domini Felix pariterque Philippus
Hinc virtute pares contempto principe mundi
eternumque petiere domum regnaque piorum
sanguine quod proprio Christi meruere coronas
His Damasus supplex voluit sua reddere vota

A la ligne 3, il faut corriger *eternum* en *æternam petiere domum.*

Au groupe de Félix et Philippe se trouve rapproché le groupe de Vital et Martial dans un monument que nous allons décrire.

Tout ce qui se rattache à la mémoire des martyrs du 10 juillet ne sort de terre que peu à peu. En 1888, Edmond Le Blant fit connaître une base de colonnette,

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 3. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 87-97. — [3] Voir *Dictionn.*, t. IV, col. 179, n. 22. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II, p. 100, n. 18; voir *Dictionn.*, t. IV, col. 157, note 2. — [5] De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, 1873, pl. VI, n. 3, p. 16; Doulcet, *op. cit.*, p. 207. — [6] De Rossi, *Bullett.*, 1880, p. 24. — [7] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 62, 132, 138.

malheureusement fendue par le milieu dans le sens de sa hauteur, et dont le revers manque. Elle porte, distribuée sur ses trois faces, l'inscription suivante qui, d'après la forme des caractères, ne saurait être postérieure aux premières années du Ve siècle (fig. 4325) :

. . . IVLIAS MARTYRVM VITA. . . . .
. . . ANCT FILICIS FILIPPI MAR. . . . .

Un simple coup d'œil jeté sur cette inscription permet d'en reconnaître la signification et la valeur. On ne peut hésiter à y voir deux et puis deux autres des martyrs du 10 juillet; elle doit donc être complétée ainsi :

Sexto idus IVLIAS MARTYRVM VITA*lis*
Natale s ANCT*orum* FILICIS FILIPPI MAR*tialis*

La face postérieure de la base mutilée pouvait porter les trois noms qui manquent; ceux d'*Alexander*, *Silvanus* et *Januarius*.

Deux questions se présentent ici : de quelle nature était le monument d'où provient ce débris, et où se trouvait-il aux temps antiques? Chercher où on l'a découvert, si l'on pouvait parvenir à le savoir, ne nous apprendrait rien ou peu de chose, car le marbre n'était plus alors en sa place première : englué de chaux sur toutes ses faces, il a été évidemment tiré, comme l'inscription damasienne de saint Valentin, de quelque mur dans lequel on l'avait employé parmi des débris sans valeur. C'était, selon toute apparence, la base d'une colonnette de l'un de ces *ciboria* qui surmontaient les autels (voir CIBORIUM).

L'ordre dans lequel sont mentionnés les noms a paru pouvoir, sur l'autre point donner quelque lumière.

Le calendrier de l'an 354 porte l'indication des lieux divers où ont été ensevelis les sept frères. On y lit : *Felicis et Philippi Priscillæ, et in Jordanorum, Martialis, Vitalis, Alexandri et in Maximi Silani... et in Prætextati, Januarii.* On voit ainsi que les saints Félix et Philippe reposaient dans le cimetière de Priscille. Le fait de la priorité donnée sur notre marbre aux noms de ces deux jeunes hommes a fait penser qu'il a pu se trouver autrefois dans la catacombe de Priscille, sauvagement ruinée et dévastée par les Goths, comme les autres cimetières de la *via Salaria*. Je ne saurais toutefois, ajoutait E. Le Blant, tenir, pour ma part, la chose comme certaine, car dans les trois textes antiques qui nous donnent la liste des frères martyrs, celui du chronographe de 354, du sacramentaire Léonien et du *kalendarium romanum*, édité par Ruinart, Félix et Philippe sont nommés les premiers, ainsi que dans notre inscription [1].

J.-B. De Rossi admet la provenance de cette base d'un ancien *ciborium* et estime que cette particularité convient parfaitement à la sépulture formant autel, non pas dans la basilique même de Saint-Sylvestre, mais dans une chapelle contiguë à son abside et marquée B dans le plan [2]. En 1916, un accord intervenu entre les gouvernements français et italien a permis l'échange du fragment étudié ici et donné au musée du Louvre en 1896 par E. Le Blant, avec un bas-relief provenant d'un sarcophage d'origine française et représentant l'épisode de Jonas [3].



4325. — Inscription des saints Félix et Philippe, Vital et Martial.
D'après *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1888, t. VIII, pl. VII.

VII. LE CIMETIÈRE DE MAXIME. — A une distance d'un demi-mille de la porte Salaria se trouvait anciennement une vigne et un domaine appartenant à l'hôpital des Antonins. Un inventaire des biens de cet hôpital rédigé en 1580 et trouvé à Lyon n'en fait pas mention [4], mais dès le milieu du siècle suivant cette vigne était devenue la propriété de la communauté des Antonins qui se faisaient un devoir d'expédier à leur maison-mère, à Vienne en Dauphiné, les reliques et les souvenirs ou inscriptions extraits d'un ancien cimetière souterrain dont ils se trouvaient propriétaires, mais dont on ignorait le vocable et que, pour cette raison, on nommait le cimetière de Saint-Antoine [5]. Le musée de Vienne, en Dauphiné, conserve quelques inscriptions chrétiennes romaines dont l'origine n'a pas d'autre explication que ces envois.

[1] E. Le Blant, *D'un nouveau monument relatif aux fils de sainte Félicité*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1888, t. VIII, pl. VII; *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 393; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 18; 1890, p. 111-113. — [2] De Rossi, *Bullett.*, 1890, pl. VI-VII, B, *f*, p. 111. — [3] *Le Temps*, 4 avril 1916. 11 février 1917; *Revue archéologique* 1917, p. 248-249. — [4] Tomassetti, dans *Bull. di archeol. communale di Roma*, 1882, p. 91-92. — [5] Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, t. I, p. 262; De Rossi, *Bullet.*, 1863, p. 45.

Ces incursions dans les parties alors accessibles de la catacombe anonyme n'eurent pas pour résultat d'en améliorer la situation, d'autant que les ambulacres et les tombes ayant été creusés dans un terrain de nature très friable, les anciens *fossores* avaient déjà commencé à combler certaines galeries avec de la terre [1].

En 1856, on découvrit l'entrée de ce cimetière dont il s'agissait de déterminer le nom. Bosio avait admis que sainte Félicité reposait sur la voie Salaire Neuve, mais il la croyait enterrée dans le même cimetière où étaient inhumés trois de ses fils : le cimetière *Jordanorum* [2]. Ciacconio avait donné le nom de Félicité à un cimetière décoré de peintures fort curieuses, qui semblent se retrouver sur la voie Appienne. C'est d'ailleurs ce qu'il dit dans ses Vies des papes où il place le cimetière de Félicité sur la voie Appienne près du cimetière de Calliste [3]; s'appuyant sans aucun doute sur ce renseignement contenu dans les *Mirabilia urbis Romæ : ...cœmeterium de Felicitatis prope cœmeterium Callisti*. Ciacconio avait pour s'égarer, comme il l'a fait, outre ce texte corrompu le calendrier dit de Fronton [4], qui indique la station *ad sanctam Felicitatem* de manière si obscure qu'on peut se demander si elle se trouve sur la voie Appienne ou sur la voie Salaire; c'est ce qui explique qu'à la fin du XVIII[e] siècle, l'opinion de Ciacconio avait encore des partisans même à Rome [5].

Aucun des documents dont Bosio faisait un si ingénieux usage ne parlait d'un cimetière de Maxime; ceux qui vinrent après lui n'en savaient pas plus que lui-même. Cependant les livres liturgiques disaient ceci : *XI idus Julias natale sanctorum martyrum Felicis et Philippi in cœmeterio Priscillæ, Vitalis et Martialis et Alexandri in cœmeterio Jordanorum, et Silvani in cœmeterio Maximi via Salaria; et Januarii in cœmeterio Prætextati via Appia* [6]. Dans les livres liturgiques composés après que les catacombes étaient abandonnées, on lit au 10 juillet : *Hac die olim erant quatuor stationes : via Appia ad sanctum Januarium in Prætextati : item via Salaria prima missa ad aquilonem in Priscillæ : secunda missa ad S. Vitalem in Jordanorum : item tertia missa ad S. Felicitatem* [7]. Ainsi, il y avait ce jour-là trois stations sur la voie Salaire et une sur l'Appienne. Celle de Priscille, et celle des *Jordanorum* sont identiques, celle de Janvier ne fait pas question, il reste dans un cimetière de Maxime la station à Silvanus qui disparaît et on trouve à la place une station à sainte Félicité. Mais nous avons vu que, d'après le catalogue de 354, *hunc, Silvanum martyrem Novati (ani) furati sunt*. Donc vers le milieu du IV[e] siècle, le cimetière de Maxime ne possédait plus le martyr et lorsque le pape Damase consacra des inscriptions aux sept frères et à leur mère, il omit Silvanus, mais il nomma Félicité qui avait son culte et sa station dans ce même cimetière, que pour cette raison on appelait *ad S. Felicitatem*.

D'après le catalogue de 354, on ne peut deviner sur quelle voie se trouvait cet hypogée; heureusement d'autres martyrologes et livres liturgiques le complètent sur ce point et mentionnent la voie Salaire. C'est d'abord le martyrologe hiéronymien dans lequel nous lisons : *Romæ in cœmeterio Maximi via Salaria depositio Bonifatii episcopi ad S. Felicitatem* et, au 23 novembre : *Romæ Clementis episcopi, et in cœmeterio Maximi Felicitatis* [8]. D'ailleurs, l'histoire de l'Église de Rome atteste que le pape Boniface I[er], ainsi que Félicité et son fils Silvanus furent tous inhumés au même lieu sur la voie Salaire et ne laissent plus aucun doute sur l'existence du *cœmeterium Maximi*. Cependant Fiorentini ne laissa pas que de remarquer que le cimetière n'était pas connu des anciens historiens tels que Bosio, Ciacconio et les autres et il imagina, pour tout accorder, que le cimetière en question était contigu à celui de Prétextat sur la voie Appienne et faisait partie du cimetière de Callixte [9]. Cette façon de transporter un cimetière d'une voie sur une autre bouleversait non seulement la topographie, mais rendait inintelligibles les documents liturgiques.

Le personnage nommé *Maximus* qui donna son nom à ce petit cimetière n'est pas autrement connu et il est tout à fait impossible, à défaut de traits particuliers, d'entreprendre de le distinguer parmi la foule des chrétiens qui portèrent le même nom. Les bollandistes, lisant ce nom dans le catalogue de 354, imaginèrent que s'était le chef d'un groupe de soldats et de martyrs, enseveli avec ses compagnons au lieu dit *ad clivum cucumeris* sur la voie Salaire vieille [10]. Mais les lieux ne concordent pas. Au reste, rien ne permet de croire que ce *Maximus* fut un martyr, il est même plus probable que c'était un fidèle opulent à qui ses moyens permirent d'ouvrir un cimetière souterrain à l'usage de ses frères. Les cimetières de Domitille, de Balbine, de Calliste portaient ainsi des noms de propriétaires du sol, et même il est remarquable que ces personnages ne furent pas enterrés dans le souterrain qui portait leur nom. *Maximus* se trouve d'ailleurs ni plus ni moins favorisé que Prétextat, Apronianus, les Jordani, Novella, Pontianus sur lesquels nous ne savons rien. S'il lui arriva d'être dépossédé par sainte Félicité, il se trouva encore en cela dans une situation commune à d'autres. Vers le temps de la paix de l'Église, lorsque le culte des martyrs prit une extension et un éclat considérables, on se déshabitua de nommer les souterrains par un vocable dont la signification échappait et on préféra les désigner sous le nom des principaux martyrs qu'on y vénérait. C'est ainsi que le cimetière de Domitille prit le nom de cimetière des saints Nérée et Achillée; celui de Balbine s'appela cimetière de Saint-Marc; celui de Callixte fut connu sous le nom de saint Sixte et de sainte Cécile.

Entre l'année 251, date de la séparation de Novat de l'Église de Rome, et l'année 354, date de la rédaction du calendrier, nous ne savons qu'une chose sur ce cimetière de Maxime, c'est que les novatiens y dérobèrent le corps du martyr Silvanus. Pendant la deuxième moitié du IV[e] siècle, marquée par les grands travaux du pape Damase dans les cimetières romains, le corps de Silvanus n'ayant pas été recouvré, le pape composa trois hexamètres en l'honneur de la seule Félicité : *Discite quid meriti...* Entre le pontificat de Damase et la fin du pontificat de Zozime, en 417, on ne rencontre aucune mention du *cœmeterium Maximi*, tandis que sous le pontificat de Boniface I[er], successeur de Zozime, nous avons rencontré et tiré parti d'un renseignement très précis concernant notre cimetière. Pendant les contestations soulevées par son élection, le pape se retira et habita au cimetière de Sainte-Félicité, sur la voie Salaire. C'est la première fois que nous rencontrons le nouveau vocable substitué à celui de Maxime. Quand on nous dit qu'il y habita, ce ne fut pas évidemment que le pontife se cacha dans quelque cubicule, il devait se trouver là une habitation à ciel ouvert. Le préfet Symmaque écrit précisément à l'empereur que le pontife demeure à peu de distance

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 570; De Rossi, *Bullett.*, 1863, p. 45, a lu dans la catacombe la date 1714 lors des explorations dirigées par Boldetti, et les dates 1740, 1747 qui se rapportent aux explorations dirigées par Marangoni. — [2] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 488. — [3] Ciacconio, *Vitæ pontificum Romanorum*, in-fol., Romæ, 1677, t. I, p. 289. — [4] Frontoni, *Epistolæ et dissertationes*, in-4[o]; Hamburgi, 1720, p. 211. — [5] Luchini, *Atti sinceri de' martiri*, t. I, p. 284, 285. — [6] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 345. — [7] Tommasi, *Opera*, t. II, p. 504; cf. t. V, p. 478. — [8] Florentini, *Vetust. occid. Eccles., martyrolog.*, p. 807, 994. — [9] *Ibid.*, p. 652, 807, 993. — [10] *Acta sanctor.*, juillet, t. III, p. 11.

de la ville : *extra murum deductus non longe ab Urbe remoratur* [1]. Ainsi le cimetière de Maxime, devenu cimetière de Sainte-Félicité était peu distant de Rome et possédait des abris à l'usage du clergé et probablement des *fossores*. Après son retour à Rome et lorsqu'il occupait désormais tranquillement son siège, Boniface n'oublia pas le temps où il vivait réfugié à Sainte-Félicité. Il fit construire un *oratorium* et embellit le tombeau de la martyre et de son fils Silvanus dont les reliques avaient été récupérées. A l'entrée de l'oratoire se lisait le poème épigraphique déjà rapporté : *Intonuit metuenda dies...*

Nous n'avons pas de détails sur le recouvrement des reliques du martyr Silvanus, mais nous savons que le pape Innocent Ier, enleva aux novatiens beaucoup de leurs églises et de leurs lieux de réunion [2]; il mourut en 416. Son successeur Zozime ne fit que passer et en 417, Boniface occupa la chaire pontificale. C'est donc en 418 ou peu de temps après que Boniface décora les tombes de Félicité et de Silvanus dont Innocent Ier avait recouvré les reliques. Boniface voulut même reposer en ce lieu et il fut le seul pape enterré à Sainte-Félicité. C'est à tort qu'on a dit que le pape Libère avait été enterré *ad s. Felicitatem* [3]; nous savons qu'il fut enterré au cimetière de Priscille. De l'épitaphe du pape Boniface Ier, qui, suivant l'usage du temps, était en vers, il ne reste pas une syllabe. Baronius, Bosio et d'autres à leur suite n'ont pas hésité à publier deux épitaphes métriques d'un pape Boniface, mais ces pièces concernent Boniface II et Boniface III et se trouvaient à la basilique du Vatican [4]. L'inhumation du pape Boniface Ier, au cimetière de Sainte-Félicité, est désignée sous le nom *in cœmeterio Maximi*, ce qui montre que le nom primitif du cimetière n'était pas complètement oublié; nous le retrouvons du reste dans le sacramentaire léonien du manuscrit de Vérone : *... et Silvani in cœmeterio Maximi via Salaria* [5]... Toutefois c'est probablement la dernière mention que nous en rencontrons. Désormais dans les livres de la liturgie grégorienne, on lit que la station et la messe de Silvanus ont lieu *via Salaria ad S. Felicitatem*. Le calendrier de Fronton ne connaîtra, lui aussi, la messe de Silvanus que *ad S. Felicitatem* qu'il semble même transporter sur la voie Appienne. La confusion s'établit et s'épaissit avec le papyrus de Monza qui n'observe plus l'ordre topographique et écrit : *(oleum) S. Felicitatis cum septem filios suos. S. Bonifati* [6].

Les *Itineraria* ne tombent pas dans cette erreur, mais sauf l'*Itinerarium Einsiedlense*, sont d'accord sur le site du cimetière de Sainte-Félicité.

Index cœmeteriorum et Notitia regionum : *Cœmeterium Priscillæ ad S. Silvestrum via Salaria, Cœmeterium Jordanorum ad S. Alexandrum via Salaria. Cœmeterium Thrasonis ad S. Saturninum via Salaria.*

Itinéraire de Salzbourg : *Deinde venies ad S. Felicitatem altera via, quæ similiter Salaria dicitur, ubi illa pausat in ecclesia sursum et Bonifacius pp. et martyr in altero loco et filii (i. e. filius) ejus sub terra deorsum. Deinde eadem via pervenies ad ecclesiam S. Saturnini papæ et martyris : in altera ecclesia Daria virgo et martyr pausat et Crisanti martyr. Postea pervenies eadem via ad speluncam ubi S. Hilaria martyr : deinde eadem via ad S. Alexandrum martyrem, ubi pausant Theodulus et Eventus et longe in interiore spelunca Alexander martyr requiescit. Postea ascendens eadem via ad S. Silvestri ecclesiam ibi multitudo sanctorum pausat : primum Silvester sanctus papa et confessor et ad pedes ejus S. Syricus papa et in dextera parte Celestinus papa et Marcellus episcopus; Philippus et Felix martyres et multitudo sanctorum sub altare majore et in spelunca Crescentius martyr et Fimitis pausat in cubiculo quando exeas et in altera S. Potenciana martyr et Praxedis.*

De locis SS. martyrum : *Juxta viam Salariam ecclesia est S. Felicitatis ubi ipsa jacet corpore, ibi et Sillanus filius ejus de VII est sepultus et Bonifacius cum multis sanctis ibi dormiunt. Juxta eamdem viam S. Saturninus cum multis martyribus dormit* (d'une autre main : *in alia quoque ecclesia. S. Chrisantus et Daria virgo et LXII martyres*) : *propeque ibi S. Alexander et S. Vitalis, sanctus que Martialis, qui sunt tres de septem filiis Felicitatis, cum multis martyribus jacent. Ibi et VII virgines id est S. Saturnina et S. Hilarion, S. Dominanda, S. Serotina, S. Paulina, S. Donata, S. Rogantina requiescunt. Juxta eandem viam Salariam S. Silvester requiescit, et aliiquamplurimi, id est S. Cœlestinus, S. Potentiana, S. Praxedis, S. Marcellus, S. Crescentianus, S. Maurus, S. Marcellinus, S. Prisca, S. Paulus, S. Felicis unus de septem, S. Philippus unus de septem, S. Semetrius et, in una sepultura CCCLXIII. Per eamdem quoque viam venitur ad ecclesiam S. Michælis septimo milliario ab urbe.*

Itinéraire de Guillaume de Malmesbury : *Deinde basilica S. Felicitatis, ubi requiescit illa et Silanusfilius ejus et non longe Bonifatius martyr. Ibidem in altera ecclesia sunt Crisantus et Daria et Saturninus et Maurus et Jason et mater eorum Hilaria et alii innumerabiles. Et in altera basilica S. Alexander, Vitalis, Martialis filii S. Felicitatis. Et sanctæ septem virginis Saturnina, Hilarina, Dominanda, Rogantina, Serotina, Paulina, Donata. Deinde basilica S. Silvestri ubi jacet marmoreo tumulo coopertus et martyres Cœlestinus, Philippus et Felix et ibidem martyrs CCCLXV in uno sepulcro requiescunt, et prope Paulus et Crescentianus, Prisca et Semetrius, Praxedis, Potentiana pausant.*

Itinéraire d'Einsiedeln : *In via Salaria extra civitatem in sinistra S. Saturnini : in dextera S. Felicitatis cum septem filiis.*

Vita Hadriani I : *Cœmeterium S. Felicitatis via Salaria una ecclesiis S. Silvani martyris et S. Bonifacii confessoris atque pontificis uno cohærentes solo miræ restauravit magnitudinis. Sedet basilicam S. Saturnini in prædicta via Salaria positam una cum cœm. SS. Chrysanti et Dariæ renovavit atque cœmeterium S. Hilariæ innovavit. Immo et cœmeterium Jordanorum, videlicet SS. Alexandri et Vitalis et Martialis martyrum, seu SS. septem Virginum a novo restauravit. Pariter in eadem via Salaria cœm. S. Silvestri confessoris atque pontificis aliorumque sanctorum multorum in ruinis positum renovavit.*

Index cœmeteriorum e libro Mirabilium : *Cœmeterium Priscillæ ad pontem Salarium. Cœmeterium ad clivum Cucumeris. Cœmeterium Thrasonis ad S. Saturninum. Cœmeterium S. Felicitatis.*

L'Itinéraire de Salzbourg, qui aime à noter les petites particularités locales a soin de faire remarquer que le corps de Félicité *pausat in ecclesia sursum*, et que le pape Boniface et les fils (pour le fils) de la martyre *sub terra deorsum*. Cet itinéraire, celui d'Einsiedeln et le papyrus de Monza, réunissent ainsi *les* fils et cette erreur de leur part s'explique parce que ces topographes ont vu les monuments qu'ils ont mal interprétés. C'est ainsi que l'un d'eux a écrit que saint Corneille, pape de Rome, et saint Cyprien de Carthage reposaient ensemble parce qu'il avait été induit à le supposer en voyant la fresque, encore existante de nos jours, qui montre ces deux personnages martyrs à côté l'un de l'autre. Une circonstance analogue a induit en erreur au sujet de sainte Félicité dont l'oratoire était décoré

[1] Symmaque, *Epist.*, édit. Parei, l. X, n. 73. — [2] Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 753. — [3] Vignoli. *Liber pontificalis*, t. I, après la Préface. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 467. — [5] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 345. — [6] Marius, *I papiri diplomatici*, p. 378.

d'une peinture représentant la martyre au milieu de ses sept fils; un des vers de saint Damase, pouvait favoriser cette explication : *femina non timuit gladium cum natis obivit.* Une autre circonstance favorisait encore l'erreur. On conserve à Sainte-Marie du Transtévère une grande dalle en partie recouverte par les sièges du chœur et portant une longue épitaphe de deux enfants [1]. Elle commence par ces mots : *Vos equidem nati cælestia regna videtis :* cette épitaphe se trouvait primitivement dans l'église de Sainte-Félicité et des pèlerins ignorants se dispensèrent de lire les noms des deux défunts et attribuèrent cette pièce aux fils de Félicité. Dans le manuscrit de Verdun, elle est conservée avec cette mention : *Item epitaphium filiorum ejus* [2] et dans une ancienne anthologie : *De filiis S. Felicitatis.* On voit ainsi de quelle manière a pu s'accréditer l'erreur que les topographes ont accueillie et répandue. La notice d'Hadrien Ier au *Liber pontificalis*, rappelle la restauration du cimetière de sainte Félicité et des églises de Silvanus et de Boniface placées sur le même site, *uno cohaerentes solo.* Cette église dite de saint Silvanus est la même dans laquelle reposait sainte Félicité et qui portait plus communément son nom. L'oratoire du pape Boniface était tout proche mais distinct.

Cette mention de deux églises dans la notice d'Hadrien Ier avait égaré Bosio qui chercha le cimetière, au delà du premier mille et à gauche de la voie, vers le point où se trouvait un oratoire double. Boldetti, Marangoni ne furent pas plus éclairés. Cependant, en 1785, on découvrit un indice, mais qui passa inexpliqué. Dans la vigne des Antonins, on fut amené à démolir un petit édicule d'où un escalier mettait en communication avec le cimetière. Tout autour de cet édifice et de cet escalier, on releva des plaques demarbre et des inscriptions, chrétiennes. La forme, l'épaisseur et l'époque de ces plaques de marbre montrent qu'elles se trouvaient dans un cimetière à ciel ouvert. On rencontra l'épitaphe d'un individu nommé Antimione, mort en 392, dont on imagina assez plaisamment de faire un pape; un fragment d'inscription daté de l'année 377; un autre fragment porte une croix qui doit être du Ve ou du VIe siècle; un autre est daté de l'indiction VII ce qui ne nous reporte pas avant le VIe siècle. Il existait donc ici, au IVe siècle, et jusqu'au VIe siècle au moins, un cimetière à ciel ouvert autour d'un édifice qui communiquait par un escalier avec le cimetière souterrain. Ainsi nous avons le *cœmeterium Maximi* et l'*oratorium* avec le *cœmeterium ad S. Felicitatem.*

En avril 1856, l'entrée fut découverte et J.-B. De Rossi pénétra dans le souterrain; il retrouva un fragment épigraphique opisthographe détaché du *loculus* primitif et rejeté dans un cubicule avec d'autres débris. La partie la plus ancienne était une épitaphe (?) en langue grecque, au revers, en caractères du IVe ou du Ve siècle la mention, qu'on ne pouvait désirer plus formelle : *ad sanctam Felicitatem* [3] :

ΤΕΙΜΟΛΑΟ ς καὶ
ΓΑΒΕΙΝΙΑ να(?)

ian VARIVS ET S
lo CVM BISOM *um*
e MIT AT SANCTA FEL *icitatem*

C'est en s'autorisant de cette inscription que dans le tome I des *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, J.-B. De Rossi parla, au sujet de l'inscription de l'an 407, dont il sera question plus loin, de sa présence ancienne *in cœmeterio S. Felicitatis in via Salaria* [4].

Enfin, au mois de novembre 1885, en creusant le sol pour faire les fondations d'une maison, on découvrit par hasard la crypte historique, à peu de distance du point où avait été retrouvée l'inscription *al sancta fel...* On se trouva en présence d'une peinture représentant sainte Félicité avec ses sept fils, mais couverte de terre et fort détériorée. Cette peinture occupait le fond d'une crypte, la basilique du IVe siècle; on reconnut les bases de trois colonnes, un escalier qui devait aboutir à la basilique supérieure, enfin une grande peinture d'époque byzantine où l'on pouvait voir encore dans la partie supérieure le Christ bénissant et au-dessous la martyre et ses fils. Cette découverte fut signalée aussitôt en France par Edm. Le Blant [5], en Italie [6] et ailleurs. J.-B. De Rossi la publia en 1885 et dut constater à regret que, sauf la fresque en question, la crypte avait perdu ses titres épigraphiques et sa décoration.

Dans l'escalier qui conduit à cinq plans ou niveaux différents, à la partie la plus élevée se trouvait un *loculus* encore fermé portant cette épitaphe [7] :

CITONATA ⊏ IN PACE
QE VEXE ⊏ ANV ⊏
ET QATOR MESES ⊏
POSTERV ⊏ CALEDAS
NOBEBES ⊏

Sur le côté d'un arc de soutien des parois de la voûte de cet escalier, au second niveau, on voit la trace d'un bon pasteur avec les jambes croisées suivant le type connu vers le IVe siècle. Près de cet arc, mais au premier niveau, une paroi avait reçu anciennement des *loculi* qui furent renforcés d'une muraille et là on voyait des traces d'images de saints. J.-B. De Rossi et le P. Tongiorgi y reconnurent le groupe de sainte Félicité et ses sept fils. Une copie dessinée et peinte sur place par Gregorio Mariani conserve le souvenir de ce qui subsistait alors de cette fresque (fig. 4326). Au sommet de l'arc, on voit le Sauveur à mi-corps, portant le nimbe crucifère, bénissant de la main droite; la main gauche a péri, mais il semble qu'elle devait faire le geste de soulever le pallium. Cette figure est empruntée aux mosaïques byzantines, mais le manque d'espace n'a pas permis de figurer le Christ debout ou assis; il a fallu loger huit personnages dans un espace fort resserré. Félicité et ses sept fils. On peut encore distinguer quelques noms : *Ja* NVA *rius*,.. *Phili*PPVS·MARTIA*lis* et probablement au-dessus du troisième buste *Silvanus* placé à côté de sa mère.

VIII. L'ORATOIRE DE SAINTE FÉLICITÉ. — Avant de poursuivre ce qui regarde la catacombe, il nous faut aborder la description d'un autre monument. Près de l'antique sanctuaire de Saint-Clément, on voyait souvent, jadis, des groupes de femmes pieuses sur le chemin qui monte aux thermes de Trajan; cette route conduisait à un oratoire consacré à la martyre Félicité et à ses sept fils. Cet oratoire fut découvert en 1812; sous un amoncellement de décombres, on reconnut une construction composée de trois pièces : celle du milieu disposée en forme d'oratoire et terminée par une niche semi-circulaire, ornée de peintures et d'inscriptions, tracées les unes à la couleur rouge, les autres à la couleur noire. Aussitôt les archéologues étudièrent cet édicule dont il parut d'abord un croquis assez sommaire [8]. Peu de temps après, Stefano Piale donna un dessin plus fidèle et une notice de plusieurs

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 534, n. 1180. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 90, n. 53; p. 117, n. 96; p. 122, n. 10; p. 136, n. 14. — [3] De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, 1863, p. 21, 46; 1884-1885, p. 150, note 1. — [4] *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 242, n. 574. — [5] E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1885, p. 367-370. — [6] O. Marucchi, dans *Nuova antologia di scienze e lettere ed arti*, 1er février 1886. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1884-1885, p. 152, note 2. — [8] Troiano Marulli, *Lettera sopra un' antica cappella cristina scoperta di fresco in Romanelle terme di Tito*, in-4°, Napoli, 1813.

fresques pareilles à celles des catacombes, disparues presque aussitôt après leur découverte par la chute de l'enduit, il ajoutait un calendrier tracé à la pointe sur une paroi et quelques particularités relatives à la découverte [1]. On fit alors plusieurs copies de la fresque. Garrucci en a retrouvé deux en couleurs conservées : l'une à la bibliothèque Vaticane, l'autre au musée Kircher et venant de C. Fea [2]. Garrucci a reproduit en le réduisant le dessin conservé à la Vaticane. Doulcet a donné celui de Piale [3]; enfin J.-B. De Rossi a fait reproduire un dessin de Ruspi, *artista di grande perizia nel delineare le antichita* [4] (fig. 4327). Ce même Ruspi en avait fait une aquarelle pour le cardinal A. Mai, qui parle maintes fois de cette fresque [5]. Enfin Fea et Amati [6] ont discuté les leçons douteuses des inscriptions [7].

« Il ne reste plus rien de ces peintures aujourd'hui, » écrivait H. Doulcet [8]; ceci n'est pas tout à fait exact. « La chapelle encore existante, de dimensions fort modestes, a une niche d'autel ornée d'une peinture du v[e] ou du commencement du vi[e] siècle. La fig. 4328, est un dessin de l'architecte F. Mozzanti, exécuté d'après les restes subsistants. On peut encore reconnaître sur les parois les imitations en couleur du marbre qui d'ailleurs n'atteignent pas partout la hauteur de l'abside. Quant à la fresque elle est presque détruite par l'humidité [9]. » La scène qui entoure les saints, centre du tableau, était tout à fait dans le goût des mosaïques du temps qui ornent les grandes églises et mérite une attention spéciale. Tout au sommet une frise représente les douze agneaux (les apôtres) sortant des deux villes, (Jérusalem et Bethléem) et se dirigeant vers l'agneau divin monté sur le tertre d'où s'écoulent les quatre fleuves du paradis (voir Agneau). Dans la niche, à la partie supérieure, était figuré un rideau vert que soulevait le donateur; un homme barbu, peint en pied, à droite, sous le rideau. Une bande rouge portait cette inscription dédicatoire en lettres blanches :

VICTOR VOTV̄ SVLVIT ET PRO VOTV SVLVIT

Ce rideau écarté laissait apparaître le Christ en buste en plein ciel, tenant une couronne destinée à sainte Félicité. Au-dessous, la martyre, vêtue en matrone romaine, tunique rougeâtre et manteau blanc. Ses sept fils, en deux groupes de trois et quatre, chacun d'eux tenant en main sa couronne. La scène se passait dans le paradis figuré par deux arbres et, sur l'un de ces arbres, un oiseau orné de rayons lumineux, le phénix, emblême de l'immortalité. Tous ces traits se trouvent soit combinés soit isolés sur les mosaïques de Rome du iv[e] au vii[e] siècle. De chaque côté des arbres, deux personnages plus petits, des geôliers tiennent en main leurs clefs. Détail caractéristique et qui semble refléter la tradition locale que l'on croyait se trouver ici sur le lieu même où Félicité fut emprisonnée avant de souffrir le martyre hors de la ville. »

Sur les différents dessins qui nous sont parvenus la disposition générale est identique, mais le dessin de



4326. — Fresque de la crypte de Sainte-Félicité.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1884-1885, pl. ix-x.

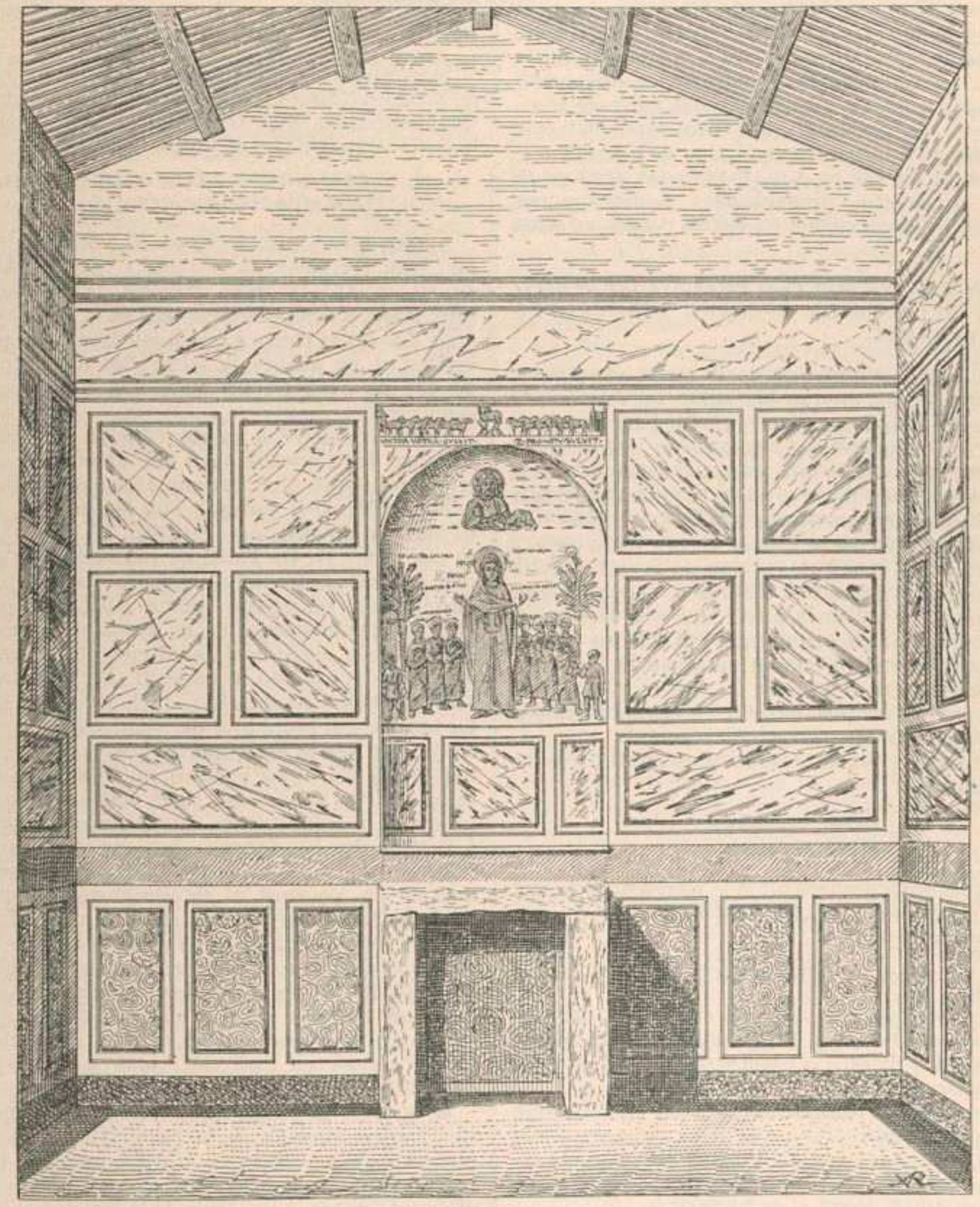
[1] S. Piale, dans Guattani, *Memorie enciclopediche di antichità belle arti per l'a. 1816*, Roma, 1817, p. 153 sq., pl. xxi. — [2] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol. Prato, 1876, t. iii, pl. 154, n. 3, p. 87; X. Barbier (de Montault), *La bibliothèque Vaticane et ses annexes*, p. 129; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1903, t. iii, p. 310, fig. — [3] H. Doulcet *Essai sur les rapports de l'Église chrétienne*, 1883, pl. en regard de la p. 216. — [4] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 158, pl. xi-xii. — [5] Mai, *Spicileg. rom.*, t. ix, p. 400-463; préface aux *Picturæ codicis Virgiliani bibl. Vaticanæ*. — [6] De Rossi, *Bull.*, p. 158; *Cod. Vatic.*, *9776*, fol. 517. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. vi, p. lxv. — [8] H. Doulcet, *op. cit.*, p. 209. — [9] H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. E. Ledos, 1906, t. i, p. 177, fig. 46; dans l'édit. allem., p. 169, fig. 47.



4327. — Fresque de l'oratoire de Sainte-Félicité, dessin de Ruspi.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1884-1885, pl. XI et XII.

Ruspi outre l'aspect et les proportions plus sveltes des personnages, donne quelques autres particularités qui ne semblent pas être de pure invention pour l'embellissement ou le complément du sujet. Les deux petites figures des extrémités portent l'une des clefs, l'autre un bâton. Garrucci voyait dans ces individus les gardiens de l'oratoire et Piale avait déjà proposé d'en faire des *ostiarii*. Hypothèses. Le dessin de Ruspi permet d'y voir un argousin, armé de son bâton, et un *clavicularius*. Firmicus nous parle, en effet, des *claviculariі carceris custodes* et une inscription du musée de Lyon mentionne le CLAVK[*ularius*] CARC[*eris*] P[*ublici*] [1]. La couronne que tient le Sauveur est ornée d'une gemme et ceci encore est bien conforme aux mosaïques, tandis que les autres dessins donnent un bandeau uni; le nimbe crucifère est également plus analogue que les nimbes fantaisistes des autres dessins. De plus, autre détail, le vêtement du Christ porte la bandelette ou *clavus*. La barbe à deux pointes du Christ, les oreilles de sainte Félicité semblent également des détails empreints de sincérité.

Quant au donateur Victor qui tire le rideau vert, n'est-ce pas une imagination; il est impossible de l'affirmer, mais il faudrait pour décider le fait autre chose que la description qui nous en est donnée et qui présente un type sans analogue dans les peintures chrétiennes.



4328. — Oratoire de Sainte-Félicité, dessin de F. Mozzanti.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, 1906, t. I, p. 176, fig. 46.

Abordons les inscriptions. Sur la figure 4327, les inscriptions tracées en rouge sont représentées par le pointillé, les inscriptions tracées en noir par le trait plein.

Au sommet :

VICTOR VOTVM SULVITE PRO VOTV SVLVIT

[1] Allmer, dans *Revue épigraphique du midi de la France*, août 1882, p. 302.

Marulli a transcrit *pro voto*; Fea : *pro votum solvit;* tous deux ont supprimé la barre qui surmonte M.

De chaque côté de la tête de la martyre Félicité :

FELICITAS CVLTRIX ROMANARVM

Marulli écrit : *romanorum.* Amati, qui ne vit la fresque que fort détériorée, a pu seulement déchiffrer ces lettres ...AEIA.....M. Garrucci dit avoir lu à la suite, sous la saleté : VO ..SOLVIT. On aurait donc ici l'hommage d'une autre Félicité à son homonyme la martyre : *Felicitas cultrix Romanorum votum solvit;* mais Rossi n'a jamais pu découvrir la moindre trace de ces deux derniers mots qui, peut-être, n'étaient perceptibles qu'à la seule imagination de Garrucci.

Le nom de la sainte, FELICITAS, fut écrit deux fois près du nimbe, probablement à des époques différentes. Un proscynème en lettres rouges est ainsi conçu :

SANITA MARTVR MVLTVM PRAESTAS HOB VOTI CEREOR FELICITATES SPERARE INNOCENTES NON DESPERARE.

Il faut, pour le début, remplacer *sanita* par *sancta*, c'est d'ailleurs ainsi qu'a lu Marulli et on voit encore les traces du C de forme carrée Ɔ. On peut noter au passage l'aspiration de H*ob;* ensuite au lieu de CER on peut lire GER. Tout le reste a péri. Amati a pris courageusement son parti et passé la difficulté; Fea a successivement proposé HOBCERIOREBO, puis il a imaginé HOECERIOREBO, puis encore CERVOEBO enfin CEIVIRBO. Il eût été curieux de savoir laquelle de ces lectures il jugeait la meilleure, Garrucci, que rien n'arrêtait, a fait du *hob voti cereor*, la lecture *ob votum cereorum.* Il est certain que l'auteur du proscynème a voulu faire un calembour sur le nom de la sainte, nom de bon augure, il lui a dit :

Sancta martyr multum præstas ob voti.... felicitates sperare innocentes, non desperare (reos).

En partie sur ce proscynème rouge fut écrit un autre proscynème noir :

CONTVRBATVS
MEMORANDA

Ce sont des noms propres, dit le P. Garrucci, et Amati ajoute à *conturbatus* le signe : *dubbioso.*

De l'autre côté on lit :

IPSA FORTVNA C̄OSTET

Piale a remarqué que tout ceci était tracé par une même main et J.-B. De Rossi suggère cette bonne restitution du texte : *Conturbat(i)s ipsa fortuna constet memoranda.*

Les noms des sept frères semblent avoir été écrits une fois en rouge et une fois en noir. Des noms rouges, il ne subsiste que ALEXANDER et MARTIALIS; au contraire tous les noms noirs sont conservés.

Ruspi et Amati lisent :	ALEXSADER
Piale :	ALEXSĀDER
Fea :	ALEXANDER
l'aquarelle du Vatican :	ALESXADER
Ruspi et Fea :	ƎENVARIVS
Piale :	GENVARIVS
l'aquarelle du Vatican :	IENVARIVS

Par devant la niche existait un petit autel composé de trois morceaux de travertin pour recevoir les offrandes. La construction de l'oratoire de sainte Félicité appartient à une basse époque; on a fait entrer dans les murs des débris de toute espèce, dans la paroi du fond, tandis que les murs latéraux sont en briques bien appareillées des premiers siècles de l'empire. L'habitation était indépendante des thermes de Trajan, mais contiguë à ces thermes. L'entrée donnant sur la rue avec un vestibule et un pavement en mosaïque orné de deux palmes[1]. Cette construction a dû servir à des personnages attachés au service des thermes voisins, c'était certainement une maison habitée, une *domus.* C. Fea a lu et transcrit au bas des inscriptions de la niche, en grandes lettres oblongues, cette inscription :

IVSTINVS DOMO

Inscription incomplète quand elle a été lue, mais qu'il est intéressant de rapprocher d'une autre inscription, celle-ci en grec, tracée en caractères cursifs sur la paroi latérale d'une chambre.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΙΟ ΠΟΤΕ ΔΟΜΟC ЄΗΝ
ΤΟΔ ЄΜΠΑΛΙΝ ΗΝ ΤΟ ΔΙΚΑΙΟΝ

Amati, ms. Vatic. *9776*, fol. 6 : δινλιον; Fea, ms. fol. 212a : δικαιον; à la ligne 1, δομος οδε; Piale, *op. cit.*, p. 153; δοισοδε, δικαιον. Je ne réussis pas, écrit Rossi, à comprendre le sens de la deuxième ligne, mais l'essentiel c'est ce que nous lisons à la première, surtout si on adopte la leçon ἔην d'Amati, au lieu de ὅδε de Fea; on lit alors ceci : *Alexandri olim domus erat.*

L'oratoire dédié à sainte Félicité et à ses fils se trouvait donc installé dans une habitation qui avait été la propriété d'un certain Alexandre, peut-être le père des martyrs puisque l'un de ceux-ci porte ce même nom d'Alexandre. En 1883, H. Doulcet écrivait ce qui suit : M. De Rossi ne retrouve pas dans tout ceci les caractères d'un oratoire domestique, mais plutôt d'un sanctuaire public destiné à perpétuer quelque réminiscence locale. Dans son tome II des *Inscriptiones christianæ* de Rome, il se propose de démontrer que l'on conservait là l'habitation de sainte Félicité. Et en 1885, J.-B. De Rossi écrivait : De tout ce qui précède il me vient dans l'esprit cette conjecture que le lieu consacré à la martyre avait été habité par elle. Il est possible, qu'après son interrogatoire, Félicité ait été, soit seule, soit avec ses fils, soumise à la *custodia privata*, suivant ce qui se pratiquait à l'égard des *honestiores*, nous dirions « prisonnière sur parole, » mais avec des gardiens dans sa propre maison. On pourrait en retrouver une allusion dans le *clavicularius* qui tient sa clef à la main. La *Passio* dit que Félicité fut *privatim adducta* devant le préfet urbain et traitée avec rigueur. Quoiqu'il en soit, avant l'installation de l'oratoire, nous avons ici une maison qui était désignée sous le nom de *domus Alexandri* et même, après sa transformation en oratoire, on lui conservait ce titre de *domus* dans l'inscription de *Justinus.*

Le graffite grec qui parle de la δόμος était tracé sur l'enduit primitif de la paroi latérale antérieurement à l'aménagement en oratoire chrétien. On avait tracé aussi un calendrier avec les bustes des sept divinités qui président aux jours de la semaine et les signes du zodiaque, avec la série des jours du mois. Ce calendrier n'a pas tardé à périr complètement, mais Marulli (p. 5), Piale (p. 160), De Romanis (p. 12, 21) et Ruspi en ont pris la copie. C'était un calendrier à l'usage privé et domestique du lieu et il pouvait aussi bien être utilisé par des païens que par des chrétiens; il ne concernait que l'usage civil et astronomique. Sur deux colonnes on voyait trente chiffres et trente et un trous, en sorte qu'on pouvait marquer le quantième du mois. Il est à remarquer que le Cancer et le Capricorne ont pour initiale un K au lieu d'un C, ce qui indique une reminiscence grecque.

[1] Ant. de Romanis, *Le terme de Tito*, Rome, 1822, p. 12, 21, 59.

Sur ce même enduit on lit le graffite :

ACHILLIS VIVAS

et différents noms :

CASSIDI, — MAXI,.., — SAECVLARI ..

au-dessous on peut encore lire ces mots : IN DE, serait-ce *in Deo?* Si cette dernière acclamation était certaine, elle permettrait de conclure au christianisme de cet ensemble de graffites antérieurs à l'aménagement en oratoire. Mais de cet ensemble de faits, on peut induire avec quelque vraisemblance que c'était une *domus* occupée par des chrétiens.

Il reste à comparer cette fresque avec celle du *cœmeterium Maximi* et à chercher à éclaircir réciproquement leur âge. Par-dessus le deuxième enduit qui recouvre les parois latérales de l'oratoire, des symboles avaient été figurés mais qui ont péri depuis la découverte de 1812 sans qu'on eut pris soin d'en faire de copies, nous savons seulement que ces symboles offraient de la ressemblance avec ceux qu'on voit dans les catacombes, c'étaient Daniel entre les lions, les trois jeunes Hébreux dans la fournaise, le Christ donnant la loi entre saint Pierre et saint Paul, ce qui, d'après ces indications reporterait vers le v^e^ siècle environ.

IX. Comparaison des deux fresques. — Une comparaison entre la fresque de l'oratoire sur l'Esquilin et la fresque de la catacombe de la voie Salaire permet d'apercevoir plusieurs points qui semblent procéder d'une inspiration commune. C'est d'abord le buste du Sauveur dans les nues, vêtu d'un pallium très ample et dont l'extrémité semble soulevée par le vent. Cette dernière particularité ne s'observe pas sur les images du Sauveur représenté en buste tels que nous les ont conservés : le disque d'ivoire du musée du Vatican, les mosaïques de Sainte-Sabine, de l'arc de Placidie à Saint-Paul, de l'abside du Latran, de la chapelle de Saint-Venance, de l'oratoire de saint Zenon à Sainte-Praxède. On ne connaît qu'un seul exemple qui puisse être rapproché, c'est une des mosaïques de la basilique libérienne, exécutées sous le pontificat de Sixte III (432-444).

Sur la fresque de l'oratoire, le Sauveur tient dans ses mains la couronne destinée à sainte Félicité, tandis que sur la fresque de la catacombe chaque martyr, et Félicité elle-même portait sa couronne figurée au-dessus de l'auréole, ainsi que nous le voyons pour MARTIA*lis*. A l'oratoire, Félicité seule à la tête nimbée, à la catacombe tous les huit ont le nimbe. Dans les deux fresques les noms sont écrits sans la mention entière ou abrégée de *sanctus*.

A l'oratoire la série commence à droite du spectateur par ZENVARIVS, ALEXSANDER, VITALIS, FELIX ; FILIPVS, MARTIALIS, SILIANVS. Nous lisons bien dans la *Passio* qu'après avoir interrogé Félicité, le préfet *vocavit primum filium ejus nomine Januarium*, et l'*Epitome de locis sanctis martyrum* nous apprend que *Januarius fuit de septem filiis Felicitatis maior natu*. Après cela l'accord entre la *Passio* et la fresque cesse, car Silvanus, qui est le quatrième dans la *Passio* devient le troisième dans la fresque; et tout le reste des deux séries n'offre aucune concordance. Peut-être le peintre, au lieu de s'inspirer des indications contenues dans la *Passio* s'est-il de préférence inspiré de la tradition topographique. Philippe et Félix ensevelis ensemble *in Priscillæ* et à la sépulture desquels on célébrait la *prima missa ad aquilonem*, sont rapprochés et occupent les deux côtés de leur mère. Martial, Vital et Alexandre ensevelis *in Jordanorum* et sur la tombe desquels on célébrait la *secunda missa* sont de même répartis des deux côtés de la mère; mais en second lieu; Silvain et Janvier occupent les extrémités, or Silvain, enseveli avec sa mère, n'avait que la troisième station liturgique et Janvier était inhumé sur la voie Appienne.

A la crypte, il n'y a pas de classement à rechercher, puisque nous n'avons pas tous les noms. Cependant Januarius occupe une extrémité. Philippe n'est certainement plus groupé avec Félix, puisqu'il est placé entre Félicité et Martial, Silvain est à côté de sa mère. A l'Esquilin on lisait SILIANVS (peut-être SILLANVS), à la crypte on n'a que la lettre S.

L'antériorité de la fresque de l'Esquilin ne peut faire de doute. Le style n'en serait pas une preuve certaine, car le dessin de Ruspi a pu améliorer les lignes; mais les monogrammes du Christ, la langue des proscynèmes, l'absence de nimbe pour les sept frères martyrs, le type iconographique du Sauveur sont des indications qui, rapprochées et complétées les uns par les autres invitent à faire remonter cette fresque au v^e^ siècle ou aux premières années du siècle suivant.

La fresque du cimetière est manifestement assez postérieure, mais elle met le sigle SCS devant les noms des martyrs, ce qui est un indice d'antiquité. Dans les peintures des catacombes de la dernière période des restaurations entreprises dans ces souterrains, on ne manque guère de faire usage de ce sigle. Cependant nous savons que la crypte *ad sanctam Felicitatem* a été l'objet de successives restaurations, il serait donc possible que la fresque se rapporte à l'une de celles-ci. Le *Liber pontificalis* mentionne trois principales, sous les pontificats de Boniface I^er^ (418-422), de Symmaque (498-514), d'Hadrien I^er^ (772-795). Il est hors de question qu'il ne s'agit pas de la restauration de Boniface, beaucoup trop ancienne pour le style de la fresque. Nous avons une preuve que la seconde restauration eut bien lieu, par la découverte dans les ruines des murs de la crypte ou de l'édifice supérieur d'une brique portant une estampille contemporaine du règne de Théodoric. Mais il semble bien difficile de voir dans ces personnages anguleux et roides un ouvrage du vi^e^ siècle. Il suffit de comparer avec le cimetière de Generosa, décoré au vi-vii^e^ siècle pour s'en convaincre. Reste la restauration sous le pontificat d'Hadrien; mais ici c'est le contraire, et l'on ne peignait plus ainsi à Rome à la fin du viii^e^ siècle. Il reste donc à admettre que cette fresque fait partie d'une décoration peut être isolée et qui, en tout cas, n'a pas été mentionnée dans le *Liber pontificalis*. La fresque de la crypte parait un ouvrage de la fin du vii^e^ ou au début du viii^e^ siècle.

X. La basilique souterraine. — La crypte dans laquelle fut trouvée la fresque la plus récente est construite en tuf alterné avec des briques, au niveau du premier plan du cimetière de Maxime, dont une portion s'est donc trouvée transformée en une petite basilique. On y accède par un escalier, dont les marches mesurent 5 m. 55, contigu à l'ancien escalier qui donnait accès du cimetière à ciel ouvert dans la catacombe, également large, au début, de 5 m. 55 et longue de 13 m. 60. Les parois latérales ont été anciennement creusées et renforcées d'un deuxième mur, probablement afin de soutenir la charge de l'édifice supérieur; ce mur à réduit d'autant la largeur de la basilique et bouché un accès aux galeries du souterrain.

La présence de deux bases de colonnes restées en place au pied de l'escalier et d'une troisième base sur la même ligne, mais a un niveau un peu plus élevé semble indiquer que cette petite basilique était coupée en trois nefs. On a retrouvé beaucoup de débris des transennes de marbre qui entouraient l'autel comme d'une balustrade. L'autel était isolé, en forme de parallélogramme, de la longueur d'une

sépulture d'adulte; il occupe le fond de la basilique, en avant du mur orné de la fresque. L'autel et la paroi du fond ne sont pas disposés symétriquement par rapport à la basilique; ils forment une direction oblique.

Quelles reliques reposaient dans cette crypte? Les anciens martyrologes que nous avons cités parlent d'une station à Sainte-Félicité et son fils Silvanus. Le férial de 354, dit à propos du *natale Silani in Maximi* que *hunc Silanum martyrum Novati(ani) furati sunt.* A quelle époque? on ne sait. A quelle époque les reliques furent-elles recouvrées? J.-B. de Rossi conjecturait que c'était sous le pontificat d'Innocent Ier (401-407), mais les découvertes de 1885 semblent inviter à avancer cette date. Sous Boniface Ier (418-422), Silvanus était revenu dans le cimetière et reposait avec sa mère ou non loin d'elle. Boniface y fut enterré à son tour et sa tombe attira également les pèlerins. Comment étaient réparties les tombes de Félicité, de Silvanus et de Boniface? Ce que nous lisons à ce sujet dans les *Itineraria* et dans le *Liber pontificalis* semble autoriser des interprétations différentes; mais ce qui paraît certain c'est que la tombe du pape Boniface ne se trouvait pas dans la même église ou dans la même crypte que celles de Félicité et de son fils : On lit dans la notice d'Hadrien Ier qu'il y avait plusieurs *ecclesiæ sancti Silvani martyris et sancti Bonifatii confessoris atque pontificis uno cohærentes solo miræ magnitudinis.* Cette indication est formelle et éclaire ce que nous disent les topographes. Celui de Salzbourg avait tout ramené à un seul groupe : *juxta viam Salariam ecclesia est sanctæ Felicitatis, ubi ipsa jacet corpore, ibi et Sillanus filius ejus, unus de septem, est sepultus et Bonifacius papa cum multis sanctis martyribus dormit.* Mais l'auteur de cet itinéraire cède toujours à sa préoccupation d'abréger, de grouper sans distinction les tombes et les monuments d'un même cimetière. Guillaume de Malmesbury est plus précis et plus exact aussi quand il distingue *basilica de Felicitatis, ubi quiescit illa et Silanus filius ejus et non longe Bonifatius martyr* (non, *confessor*). Le *Liber pontificalis* explique ce *non longe* comme voulant dire une autre *ecclesia una cohaerente solo (cum ecclesia Silvani).* C'est pourquoi les abréviations du *Liber pontificalis* ont pensé remédier à l'inexactitude de la formule *juxta corpus S. Felicitatis* en mettant *in cæmeterio S. Felicitatis.* Enfin l'itinéraire non abrégé de Salzbourg dit avec plus de précision : *deinde venies ad sanctam Felicitatem, ibi illa pausat in ecclesia sursum et Bonifacius papa et martyr* (non, pas martyr) *in altero loco et filii ejus* (Felicitatis) *sub terra deorsum.* Ces mots *sursum* et *deorsum* dans les *Itineraria* ne signifient pas un niveau dans la catacombe, mais ce qui est *dans* le sol et ce qui est *sur* le sol. Donc le corps de Félicité se trouvait dans l'*ecclesia sursum.* Boniface dans un *altero loco* (que le *Liber pontificalis* nomme *altera ecclesia*) et *filii sub terra deorsum* (*filii* ne désigne que le seul Silvanus). La basilique dans laquelle fut trouvée la crypte devait être comme l'hypogée ou la confession souterraine de la basilique *sursum.* En somme, cette basilique était proprement celle de Silvanus et contenait sa tombe. Au-dessus du sol, s'élevait la *basilica S. Felicitatis* et non loin d'elle le mausolée sépulcral ou *ecclesia Bonifatii papæ.*

Ces édifices sacrés et leurs annexes rattachés au cimetière de Maxime se trouvaient encore debout au temps de Bufalini qui, vers la moitié du XVIe siècle, les marque dans son plan et à l'une de ces constructions située à gauche de la voie Salaire donne faussement le nom de *templum Veneris Erycinæ.*

Sous le pavement de la basilique souterraine se trouvent aménagées beaucoup de tombes pour les fidèles qui ont obtenu de reposer *ad sanctos.* Une seule est encore en partie adhérente au sol; on y lit :

..dep. pr
...vixit a

ID ID AVG CONS DYNAMI
NN PLM XL

Le consulat de Dynamius et Sifidius (ou Sibidius) prend place en l'année 488.

Beaucoup d'autres fragments trouvés parmi les décombres présentent des textes qui se rapportent à des consulats du Ve, du VIe et peut-être même de la fin du IVe siècle. Cinq petits morceaux rapprochés semblent mentionner les consuls Modestus et Arintheus, en 372 :

. . . . . I . . . .
. . . . MODE *(sto et Arintheo*
Felici TATIS

avec l'indication de la crypte ou de la basilique de Sainte-Félicité. Ces fragments furent trouvés à fleur de terre et appartenaient probablement à une sépulture de la basilique supérieure ou du cimetière à ciel ouvert.

L'inscription de 488 et la plus grande partie des autres fragments, retrouvés parmi les ruines de la crypte, sont postérieurs au pontificat de Boniface Ier et peuvent convenir à un édifice construit par lui, comme cet *oratorium* dont parle le *Liber pontificalis.* Mais voici une épitaphe qui précède de trente ans la construction de cet oratoire. Elle a été trouvée dans l'emplacement d'une tombe près de la première base de colonne à gauche; elle est gravée sur une très grande dalle de marbre, au revers de laquelle on voit quelques caractères.

CONSTANTIA QVE ET BONIFAT *ia*
EIUS QUIA BENE PRO MERITIS VI *ge?*
b AT GRATIA FACTI AD SANCTO *rum*
lo CVM IN PACE QVIESCIT QVE *vixit*
5 *an* N · PM · XXXIII D · DIE V NON *as*
d N · VALENTINIANO AVG IIII ET N *eolorio*
VC CONSS

La date de l'année 390 est gravée moins profondément, avec des caractères différents des précédents. *Constantia quæ et Bonifacia* fut inhumée *ad sanctorum locum* par privilège dû à ses mérites, *pro meritis*, et en reconnaissance d'un fait particulier : *eius quia bene pro meritis vi(geb?) at gratia facti.* Ces phrases sont des emprunts faits ou des réminiscences de poésies funéraires. L'hémistiche *quia bene pro meritis* rappelle le *quæ bene pro meritis* de l'éloge de la martyre Zozime; la formule *ad sanctorum locum in pace quiescit* est tirée d'une épitaphe en prose. La défunte Constance avait peut-être fait construire la première cet oratoire Le nom de *Bonifatia*, sa mort trente ans avant l'élection du pape Boniface, qui se retira en ces lieux pour sa sécurité, lors des troubles de son élection, ont fait supposer à J.-B. De Rossi qu'elle était peut-être la sœur du pape susdit qui a repris ou poursuivi l'œuvre ébauchée.

L'expression *locus sanctorum* fait certainement allusion aux *sancti* inhumés dans ce lieu même, ou à raison d'un privilège spécial accordé par grâce, *gratia facti*, une tombe était donnée à *Constantia quæ et Bonifatia.* Mais, en 390, ce *locus* tant apprécié, qu'on en faisait ainsi l'objet d'un privilège, n'était pas seulement celui de *sanctæ Felicitatis*, mais *sanctorum*, d'où on peut conclure qu'à cette date les reliques de Silvanus avaient été rapportées auprès de celles de leur mère. L'*oratorium* de Félicité élevé par Boniface Ier doit être celui que les *Itineraria* et les autres docu-

ments appellent *ecclesia* et *basilica de Felicitatis*, élevée au-dessus du sol. En fait, les épitaphes métriques conservées dans la sylloge de Verdun préviennent que la pièce se lit *in introitu ecclesiæ sanctæ Felicitatis*. La construction devait être bien rudimentaire, puisqu'environ un siècle plus tard l'édifice avait besoin d'une restauration : l'auteur de la notice du pape Symmaque l'appelle *basilica S. Felicitatis*. L'homélie prononcée par saint Grégoire fut, *habita ad populum in basilica S. Felicitatis die natali ejus*. Lorsque le pape Hadrien Ier entreprit, lui aussi des restaurations, il s'attaqua à tout l'ensemble appelé *cœmeterium S. Felicitatis* et, en l'espèce, aux *ecclesiæ S. Silvani et S. Bonifatii*.

Léon III transféra les reliques de sainte Félicité dans l'église de Sainte-Suzanne. On en avait le témoignage dans une inscription en mosaïque que beaucoup d'anciens voyageurs ont pris soin de transcrire, avant la destruction de la mosaïque, lors de la restauration de l'église, par le cardinal Rusticucci, en 1595 (voir *Dictionn.*, t. II, col. 671-674) :

+

Dudum hæc beate Susannæ martyris aula coangusto et tetro existens loco marcueral quæ domnus Leo tertius papa a fundamentis erigens condens corpus beatæ Felicitatis martyris compte edificans ornabit atque dedicabit.

Sur la porte de l'église, fut tracé plus tard un distique en vers léonins, conservé dans le manuscrit d'inscriptions du célèbre Cyriaque d'Ancône :

SVPER : PORTA : SI : SVSANNE :
FELICITATI SVSANNAE HEC MENIA PLAVDVNT
NEC NON GABINO : QVORVM SACRA CORPORA CLAVDVNT

Des reliques de Silvanus il n'est plus fait aucune mention : on ignore quand elles furent retirées de la crypte et où elles furent transportées.

XI. Épigraphie. — Outre les inscriptions déjà citées au cours de cette dissertation, il faut encore mentionner les suivantes [1] :

Dans la basilique inférieure ou dans la supérieure, car il n'a pas pris soin de nous le dire, Boldetti avait lu celle-ci aujourd'hui perdue :

PETRVS ET PANCARA BOTV PO
SVENT MARTVRE FELICITATI

Tout autour de la basilique sont fixées les inscriptions retrouvées; quelques-unes portent des dates consulaires. En partant de la fresque qui a été décrite et en allant de gauche à droite, on les rencontre dans l'ordre suivant :

1° L'inscription déjà citée du *loculus* à deux places acheté AT SANCTA FEL*icitatem*.

2° En caractères du IIIe siècle environ :

ſ AVRELIVS ſ CHRYSOGONVS ſ
ſ AVRELIAE ſ FIRMAE ſ CONIVGI ſ
ſ DVLCISSIMAE ſ

3° L'épitaphe d'un maçon, sur laquelle on a figuré une équerre avec le fil à plomb..., *qui vixit annos*.... :

RVFINVS BENE
Q·VI·ANVS SEPTANTAM
MARTINIANE IN PACE Ð VI IDVS

4° Une épitaphe de l'année 346, où furent consuls Amantius et Albinus :

NVS QVI VIXIT
MENS VII ET Ð X
CE Ð VIII IDVS MART POST
ET ALBINI

5° Une épitaphe de l'année 403, où furent consuls Theodosius et Rumoridus :

O SCOLASTICO · QVI · VIXIT
II DEP · IIII K · FEB · IN · PACE
ꝺ
INVS · ISCOLASTICVS SORORIS
VG TEODOSIO *et Ru*MORIDO CONSS

6° Deux fragments, le premier est presque intact; il mentionne l'heure de la mort de Bonosus.

	BEATISSIMO BONO*s*	AETER
	O QVI VIV ☧ ANNOS	NE · VIRGO
	III ET MENSES III	MORIBVS
	ET Ð XXV DF EST	LIS APTA
5	VI KAL OCTOB ET H *o*	S · ME · DE
	RANONA	S VT TVO

7° Sur la paroi du fond; il est fait mention de Basile, VIe siècle :

DEPOSITA FEL*icitas*
DVLCISSIM *a*
CONS BAS*ilii*
BIXIT AN

8° Une brique portant l'estampille de Théodoric :

+] REG DN THEODE
RICO FELIX ROM[*a*

9° Dans l'escalier ancien, à gauche, en montant, l'inscription de Constantia appelée aussi Bonifacia, datée de l'année 390 et qui a été transcrite et commentée plus haut.

10° Deuxième paroi latérale; inscription de l'année 371 :

SIC TABVLAM ESCVLSID
GRATIANO BIS ET PROBO CONSS
HILARITAS QVAE VIXIT ANNVS
XXVIII RECESSIT IN PACE
III NONAS NOBENBRES
CONIVGI CA · · · · ·
VERSVSSVM DEP





11° Un fragment qui eut pu offrir une formule intéressante :

*a*BSENTE MATRE RESTITVIT ET FL

12° Sur le sol, un débris provenant d'une inscription consulaire de l'année 488 :

AVG CONS DYNAMI
ANN PM XL

13° Quelques fragments minuscules de 372 (?), de 448 et de 530 :

	MODE*sto*	XXVIII	IS
	*Felici*TATIS	POSTVMIA*ni*	*l*AMPADIO

14° Dans l'escalier qui conduit à la basilique on a vu jusqu'aux dernières années du XIXe siècle l'inscription déjà citée de *Citonata*, morte en bas âge.

15° Au même lieu, deux inscriptions retrouvées pendant les fouilles de 1885 :

1°
MVNIC
IVSSV ꝺ AVIDI ꝺ QV
ATILIVS·L·F·

2°
D·M
IVLIAE · FELICIS
SIMAE · ANIMAE
SANCTAE · QVAE
5 VIX · ANN · PLVS
MINVS·XXV·FEC
P·AVRELIVS·HERMES
CONIVGI · B · M ·

16° Sur ce même escalier, à gauche, en face de

[1] Nous parlerons ailleurs des inscriptions trouvées en 1908 et 1914. *Notizie degli Scavi*, 1908, p. 465 et *Nuovo bullett.* 1914, p. 127.

l'entrée de la basilique, s'ouvre une petite chapelle à arcosolium. Un peu plus bas et du même côté, une galerie bouchée. Plus bas encore, dans une galerie à droite est placée cette épitaphe :



VICTRIS QVE VIXIT ANNIS
VIIII DEPOSITA ES PRIE NON
AS AVGVSTAS MANET IN PACE ET IN CRITO

Un aqueduc dérivé de celui de l'*Acqua Vergine* passe dans une galerie voisine et devait alimenter autrefois un bassin creusé tout à fait au pied de l'escalier et servant peut-être de baptistère, comme au cimetière de Pontien.

Ces galeries ne renferment aucun autre monument important. En les suivant, on pourrait avancer très loin et aller sortir plus près de la voie Nomentane. Il y aurait une autre entrée à gauche de la voie Salaria dans la cave de la vigna Ciampi, mais cette entrée n'est plus en communication avec la partie principale de la catacombe.

Deux autres inscriptions proviennent de Sainte-Félicité, mais se trouvent ailleurs, l'une au Vatican, l'autre à Sainte-Marie du Transtévère.

Voici la première :

PERPETVAM + SEDEM NVTRITOR POSSIDES IPSE
HIC MERITVS FINEM MAGNIS DEFVNCTE PERICLIS
HIC REQVIEM FELIX SVMIS COGENTIBVS ANNIS
HIC POSITVS PAPASANTIMIO QVI VIXIT ANNIS LXX
DEPOSITVS DOMINO NOSTRO ARCADIO II ET FL RVFINO
VV CC SS NONAS NOBEMB

Cette inscription est célèbre, grâce à un érudit, Antonio Paoli, qui se fit d'ailleurs réfuter par Gaetano Marini; entre temps, elle avait ajouté un nom nouveau à la liste épiscopale de Rome. La pierre fut trouvée en 1787, dans une vigne située sur la voie Salaire Neuve, au premier mille, au lieu dit *prata S. Antonii* (on a dit pourquoi) à peu de distance d'une entrée et d'un escalier de marbre conduisant dans une catacombe. Heureux et fier de sa découverte, Paoli fit graver une figure de l'inscription et y ajouta un commentaire de sa façon sous ce titre : *Di S. Felice papa e martire. Dissertazioni indirizzate ad illustrare l'antico suo epitaffio novamente scoperto, e a difendere la sua santita, ed il suo pontificato*. Tout le commentaire tend à célébrer le personnage et le pontificat de Félix II, qui ne s'était pas trouvé souvent à pareille fête. Marini se mêla de l'affaire et dans une *Spiegazione di un' antico epitaffio* montra qu'il n'était pas question d'un *papam* mais d'un *papatem*, c'est-à-dire un pédagogue, ou un gardien d'enfants, qui s'appelait non pas Félix, mais Antimion. Là-dessus, Carlo Fea vint déclarer qu'il n'était pas question du pape Félix II, mais d'un évêque quelconque et il soutint cette thèse dans l'*Antologia romana*, n. 1, du mois de juillet 1790, et tout aussitôt dans une *Lettera in difesa dell' epitaffio di S. Felice II*. Marini ne se tint pas pour battu et Oderici, à Turin, dans une *Lettera al Barone Vernazza sopra un' antico epitaffio*, Torino, 1790, en même temps que Tiraboschi à Modène, dans la *Continuazione del nuovo giornale de'letterati d'Italia*, 1790, t. XLIII, p. 348 sq., entraient en lice. Paoli tint bon et publia une *Lettera seconda in difesa dell' epitaffio di S. Felice papa II*, qui provoqua un éclat de rire. Il n'en fut plus autrement question. Voir Marini, *Censura dell' opera del F. Paoli sopra S. Feliciano*, p. 6; Coppi, *Notizie sulla vita, e sulle opere di Monsignor Gaetano Marini*, p. 49 sq.; Marius Marini, *Aneddoli di Gaetano Marini*, p. 50; Palma, *Prælect. hist. eccl.*, t. I, p. 135.

Un demi-siècle plus tard, un auteur s'avisa de découvrir qu'en 392 il existait à Rome plusieurs évêques portant le titre de *pape* [1]. Cela n'avait même pas le sens commun. Il s'agit ici du *papas* ou *nutritor* Antimion [2].

Voici la deuxième inscription conservée, nous l'avons déjà dit, dans le pavement de l'abside de Sainte-Marie de Transtévère et dont l'extrémité des lignes est cachée sous les sièges du chœur.

+ VOS EQVIDEM NATI CAELESTIA REGNA VIDETIS
QVOS RAPVIT PARVOS PRAECIPITA DIES
SED MIHI QVAE REQVIES ONEROSA IN LVCE MORANTI
CVI SOLVS SVPEREST ET SINE FINE DOLOR
QVAM MALE DE VOBIS FALLACIA GAVDIA VIDI
ET DECEPTVRVS ME IVGVLAVIT AMOR
REDDEBAR TENERIS IN VVLTIBVS IPSAQVE PER VOS
TEMPORA CREDEBAM LAPSA REDISSE MIHI
SENTIO QVID FACIAT SPES INRITA PESSIMA SORS EST
SVPPLICII AFFLICTO QVEM SVA VOTA PREMVNT
+ HIC DEPOSITVS EST GERONTIVS QVI VIXIT ANNOS IIII
ET MENSES SEX SVBD VI ID OCTOBRIS INDICTIONE PRIMA
+ DEPOSITVS EST CONSTANTIVS QVI VIXIT ANNOS DVO ET [MENSES
SEX SVB DIE III KALENDAS NOVEMBRIS IND PRIMA

Ce poème épigraphique a été conservé par l'auteur de la sylloge de Verdun, qui aura encore vu, sans doute, la pierre originale à Sainte-Félicité. Il a transcrit cette pièce à la suite des éloges donnés par le pape Damase et par le pape Boniface à la martyre, et il a ajouté de son cru : *item epitaphium filiorum ejus*, ce qui montre qu'il n'a pas lu ou pas compris les quatre dernières lignes; Gruter n'y a pas regardé de plus près et a mis cette pièce sous le nom de *filiis S. Felicitatis*.

Le *carmen* avec l'épitaphe qui le termine a été copié par Pierre Sabinus dont le manuscrit ne fut pas publié. C'est J.-B. De Rossi qui, le premier, donna le monument intégral dont le christianisme avait même semblé douteux, faute d'avoir remarqué les deux croisillons de l'épitaphe. Muratori lui-même avait abrégé cette mention des deux enfants Gerontius et Constantius.

Ce monument paraît antérieur au VII[e] siècle. Sa bibliographie considérable est détaillée dans De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 534-535, n. 1180; et dans t. II, p. 90, n. 53; p. 117, n. 96; p. 122, n. 10; p. 136, n. 14.

XII. LE CANON DE LA MESSE. — On lit dans le *Tractatus de laudibus virginatis* de saint Aldhelm le passage suivant : *Mihi quoque operæ pretium videtur ut sanctæ Agathæ rumores castissimæ virginis Luciæ præconia subsequantur, quas præceptor et pædagogus noster Gregorius in canone cotidiano, quando missarum solemnia celebrantur, pariter copulasse cognoscitur, hoc modo in catalogo martyrum ponens :*

FELICITATE
ANASTASIA
AGATHA
LVCIA

quatenus nequaquam litterarum serie sequestrentur quæ contribuli populo apud Siciliam genitæ simul in cœlesti gloria gratulantur [3]. Ce traité semble avoir été écrit après 704, c'est-à-dire à une date postérieure à son voyage à Rome sous le pontificat de Sergius I[er] (687-701), voyage assez prolongé puisqu'un *Scotus ignoti nominis* juge bon de lui dire : *Tu Romæ advena*

[1] Maitland, *The Church in the Catacombs*, in-12, London, 1846, p. 185. — [2] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 176, n. 403. — [3] S. Aldhelm, *Tractatus de laudibus virginitatis*, c. XLII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 142.

fuisti [1]. Il n'aura vraisemblablement pendant ce séjour, pas négligé de s'instruire dans les usages romains et la *traditio romana* à laquelle il était fort attaché [2]. Une anecdote recueillie par Guillaume de Malmesbury nous parle de son goût particulièrement vif pour les livres liturgiques : *Spatiabatur sanctus juxta mare* (à Douvres) : *intentusque oculos mercimoniis infigebat, si quid forte commodum ecclesiastico usui attulissent nautæ, qui e gallico sinu in Angliam provecti librorum copiam apportassent. Conspicatusque librum* (une bible) *ad emendum intentus animum a ceteris remisit* [3]. Comme Grégoire II n'occupa le siège de Rome qu'après la mort de saint Aldhelm, il doit être question dans le texte cité de saint Grégoire Ier. Or nous savons par le *Liber pontificalis* [4] qu'il a touché au canon de la messe romaine en ajoutant au *Hanc igitur* la phrase : *Diesque nostros*, etc.

Si le sacramentaire gélasien [5] et le grégorien [6] ne nous donnent pas dans la nomenclature du *Nobis quoque* les noms dans l'ordre marqué par Aldhelm, il n'en est pas de même pour le missel de Bobbio (voir ce mot), où l'ordre se trouve dans la leçon primitive mais non plus dans la leçon corrigée par la seconde main [7].

Perpetua	*FELICITATE*
Agne	*Perpetua*
Cicilia	*AGATHA*
FELICITATE	*Agne*
ANASTASIA	*Cicilia*
AGATHE	*ANASTASIA*
LVCIA	*Eogenia*
Eogenia	

Le même ordre se retrouve dans le missel de Stowe, qui pour la partie qui contient le *Nobis quoque* semble remonter au VIIIe siècle. On y lit [8] :

Perpetua
Agna
Caecilia
FELICITATE
ANASTASIA
AGATHA
LVCIA

Ainsi le missel de Stowe et celui de Bobbio confirmés par l'attestation de saint Aldhelm nous feraient connaître l'arrangement grégorien [9]. Ce qui importe ici à notre sujet, c'est que la Félicité en question n'est pas la compagne de la martyre Perpétue de Carthage dont les noms se touchent dans le canon, mais la martyre romaine qui se trouve rapprochée d'autres martyres romaines. Agnès, Cécile, Anastasie (voir tous ces mots).

XIII. Bibliographie. — P. Allard, *Histoire des persécutions*, in-8°, Paris, 1911, 4e édition, t. I, p. 3-384. — B. Aubé, *Du martyre de sainte Félicité et de ses sept fils*, dans *Comptes rendus de l'Académ. des inscript.*, 1875, p. 125-138, et *Histoire des persécutions*, t. I, p. 345, 438-465. — B. Borghesi, *Œuvres complètes*, t. V, p. 383-422. — C. Cavedoni, *Sentenza diffinitive intorno all' anno preciso della Passione di S. Giustino, di S. Felicita co' sette suoi figliuoli e d'altri santi martiri*, dans *Il Messagiere, Foglio di Modena*, 1856, n. 1436. — H. Doulcet, *Essai sur les rapports de l'Église chrétienne avec l'État romain pendant les trois premiers siècles, suivi d'un mémoire relatif à la date du martyre de sainte Félicité et de ses sept fils et d'un appendice épigraphique*, in-8°, Paris, 1883, p. 187-217. — L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 15 nov. 1890, p. 425; 1894, p. 431-343. — A. Dufourcq, *Etude sur les* Gesta martyrum *romains*, in-8°, Paris, 1900, p. 223-224. — A. Duruy, *Histoire des Romains*, 2e édit., t. VI, p. 235. — J. Führer, *Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas Frage*, in-8°, Freising, 1890. — R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1876, t. III, pl. 154, p. 87. — H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. E. Ledos, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 177, fig. 46. — Humbert, *Amici Augusti*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 227. — R. Kanzler, *Iscrizioni cristiane spettanti al cimitero di S. Felicita*, dans *Atti della reale Accademia dei Lincei, Notizie degli scavi*, 1908, t. V, p. 464-468. — Künstle, *Hagiographische studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis*, in-8°, Paderborn, 1894. — E. Le Blant, *Les actes des martyrs. Supplément aux* Acta sincera de dom Ruinart, in-8°, Paris, 1882, p. 76; *D'un nouveau monument relatif aux fils de sainte Félicité*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1888, t. VIII, p. 292-296; pl. VII : *Sur l'authenticité du martyre de sainte Félicité et de ses sept fils*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscript.*, 1875, p. 138-141; 1885, p. 367-370; 1886, p. 40, 42-43; 1888, p. 100-103, 140-141. — H. Leclercq, *Les martyrs* 1902, t. I, p. 210-214. — J. B. Lightfoot, *S. Ignatius, and S. Polycarpus*, in-8°, Oxford, 1890, t. I, p. 511-515. — A. Manser, *Le témoignage d'Aldhelm de Sherborne sur une particularité du canon grégorien de la messe romaine*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 90-95. — O. Marucchi, *Un' eroina cristiana, sotto il regno di M. Aurelio*, dans *Nuova antologia di scienze, lettere ed arti*, 1886, p. 413. *Éléments d'archéologie chrétienne*, 1900, t. II, p. 293-305. — T. Marulli, *Lettera sopra un'antica cappella cristiana scoperta di fresco in Roma nelle terme di Tito*, in-8°, Napol., 1813. — G. Morin, *Une particularité inaperçue du* Qui pridie *de la messe romaine aux environs de l'an DC*, dans *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 513-515. — Northcote et Bronwlow, *Roma sotterranea*, London, 1879, t. I, fig. 10-11. — S. Piale, dans *Memorie enciclopediche di antichità e belle arti* de Guattani, *per l'anno 1816*, in-8°; Roma, 1817, p. 153 sq., pl. XXI. — F. Piper, *Mythologie und Symbolik*, in-8°, Weimar, 1847-1851, t. I, p. 459. — E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, in-8°, Paris, 1883, p. 58, note 1; *Journal des savants*, décembre 1876, p. 731. — J.-B. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1863, p. 17-22-41; 1884-1885, p. 149-184. — V. Schultze, dans *Le moyen âge*, décembre 1890, p. 266. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1694, t. II, art. *Sainte Félicité*.

H. Leclercq.

1. FÉLIX (Catacombe de saint-). Plusieurs *Itineraria* mentionnent une catacombe de ce nom et elle devait avoir une certaine importance puisqu'elle donna son nom à la *porta Portuensis*, et à une partie de la voie du même nom. Mais on ne peut que conjecturer sur son compte, car, jusqu'à ce jour, elle n'a pas été retrouvée. Il est toutefois vraisemblable qu'il ne faut pas la chercher à gauche de la voie, là le fleuve s'opposait à toute extension; ce serait donc à droite de la voie et au delà de la catacombe de Pontien qu'on a le plus de chances de la rencontrer.

[1] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 96; cf. *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1637. — [2] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 87. — [3] *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1643. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 312; édit. Mommsen, t. I, p. 161. — [5] *Gelasian Sacramentary*, édit. Wilson, in-8°, Oxford, 1894, p. 236, 259, note 67. — [6] Muratori, *Opere minori*, Napol., 1760, t. XII, p. 3. — [7] Mabillon, *Museum Italicum*, in-8°, Paris, 1724, t. I, part. 2, p. 281. — [8] *Transactions of the Royal Irish Academy*, Dublin, 1886. — [9] A. Manser, *Le témoignage d'Aldhelm de Sherborne sur une particularité du canon grégorien de la messe romaine*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 90-95; cf. G. Morin, *Une particularité inaperçue du* Qui pridie *de la messe romaine aux environs de l'an DC*, dans même revue, 1910, t. XXVII, p. 513-515.

On lit dans la légende de l'antipape Félix II qu'il se serait retiré *via Portuensi in prædio suo*, d'où on a inféré que la catacombe avait appartenu à ce pape, qui y aurait été enterré en l'année 365. Simple conjecture. Bosio propose une autre explication. Selon lui, le Félix en question serait nommé dans les *Acta Hippolyti* (au 22 août), pièce bien suspecte. Il ne faut pas désespérer de voir surgir une autre explication, qui recueillera le même accueil que les précédentes. Ce nom de Félix est des plus fréquents et les *Itineraria* s'abstiennent de donner au titulaire aucune désignation qui aide à le faire reconnaître.

La région cémétériale suburbaine de la *via Portuensis* s'étendait depuis la région qui est sous le Janicule (sous le *mons Aurelius* ou *mons Aureus*, à présent *Montorio* et *Monteverde*) jusque *ad sextum Philippi*. Cette région comptait beaucoup d'églises, de sanctuaires, de *martyria* ou *memoriæ*. Là se trouvait aussi un cimetière juif, et d'ailleurs toute une population cosmopolite. Les chrétiens venus d'Orient y formaient une communauté importante. Dans cette même région, les anciens guides de pèlerins nous font connaître un *cimiterium ad inphalatos ad s. Felicem via Portuense;* et un *cimit. Pontiani ad ursum pileatum Abdon et Sennen via Port.*

Ce mot *inphalatos* n'est pas des plus clairs; on le rencontre dans le catalogue des cimetières chrétiens de Rome contenu dans le ms. *1554* de la bibliothèque Laurentienne à Florence; mais parmi d'autres textes, il aurait existé une variante *insalatos* qui n'ajoute qu'un peu d'obscurité à ce que nous ne savions pas. Peut-être ces deux termes énigmatiques ne sont-ils qu'une transcription inintelligente du mot *infulatos* qui aurait la signification de *mitrati;* et ceci rappellerait la tiare persane (*infula*) qui ornait le front des martyrs persans Abdon et Sennen sur quelque ancienne peinture[1] (voir ABDON et SENNEN).

H. LECLERCQ.

2. FÉLIX (CATACOMBE DES DEUX). On n'est pas plus avancé en ce qui concerne ce cimetière qu'en ce qui regarde celui de la précédente notice. Son emplacement exact est inconnu : son existence même fait question. Quel est le Félix dont il porterait le vocable? Certaines rédactions du *Liber pontificalis*, disent, en parlant du pape Félix Ier, martyr au IIIe siècle : *fecit basilicam via Aurelia ubi sepultus est*; mais il n'y fut pas enterré, puisque le catalogue de Sixte III, conservé dans les manuscrits de Klosterneubourg et de Gottwei, nomme ce pape parmi ceux qui reçurent la sépulture dans la crypte papale de la voie Appienne. S'agit-il du pape Félix II, qu'on regarde comme antipape? Ses actes n'ont guère d'autorité et ils nous disent que Félix se retira sur la *via Portuensis* pour combattre les ariens, fut mis à mort et déposé sur la *via Aurelia* dans la basilique par lui construite *ad latus formæ Traianæ*. Bosio vit dans le pavement de l'église de Sainte-Cécile au Transtevere l'inscription suivante :

GAVDIOSA DE
POSITA IN BAS
ILICA DOMNI
FILICIS

et il a cru y reconnaître le pape Félix; mais ceci ne nous avance guère [2]. Il faut attendre de nouvelles découvertes.

H. LECLERCQ.

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, l. II, c. XVI; Boldetti, *Osservazioni*, p. 540; de Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 131; *Bullett. di archeol. crist.*, 1878, p. 46; 1884-1885, p. 155, 167; E. Stevenson, dans *Nuovo bullettino*, 1897, p. 267; G. Tomassetti, dans *Nuovo bullettino*, 1899, p. 77-79; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, 1900, t. II, p. 67. — [2] Bosio, *Roma sotterranea*, l. II, c. XIII; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, 1900, t. II, p. 54-56.

FEMME. — I. Origines. II. Hébreux. III. Égypte. IV. Grèce. V. Rome. VI. Époque chrétienne. VII. Légende d'Aglaé. VIII. Rôle apostolique de la femme. IX. Opinions extrêmes sur la femme. X. Chez les gnostiques. XI. *Mulieres taceant in ecclesia*. XII. Tertullien et le *jus docendi* féminin. XIII. Le *jus docendi* après Tertullien. XIV. Les violences faites aux femmes. XV. Enseignements de saint Ambroise. XVI. Mariage indissoluble et virginité. XVII. Législation des empereurs chrétiens. XVIII. Chez les barbares. XIX. Ame des femmes.

I. ORIGINES. — Les anciens attribuaient à la femme une prescience divine et une influence surnaturelle sur les destinées humaines. Reléguée dans l'ombre du foyer domestique, la femme semble étrangère à tous les grands événements de ce monde. Les lois ont peu d'égards pour elle; ils l'excluent de la vie publique, impitoyablement; elles la frappent d'incapacité dans beaucoup de circonstances de la vie privée, elles consacrent sa situation dépendante, presque servile au même titre que l'enfant et l'esclave. A cette condition humiliée, la femme ne se résigne pas et, sans s'insurger contre une puissance qui l'accable, elle lui échappe et l'influence à son tour. Lycurgue, Platon n'imaginent pas qu'une réforme soit complète s'ils n'y introduisent un système nouveau sur la condition des femmes. Hommage rendu à cette influence qu'on opprime en la subissant.

La condition particulière de la femme réagit sur la constitution de la société tout entière. Là où l'homme a avili la femme jusqu'à en faire une sorte de marchandise d'échange, qu'il achète, qu'il exploite et qu'il troque à volonté, l'homme n'a pas tardé à devenir lui-même le bien et la chose d'un tyran. En Orient, la femme est la propriété de l'homme et l'homme est la propriété du despote. A des époques et en des pays où la femme s'est affranchie de son humiliation aux dépens de sa pudeur, la licence des mœurs a rejailli sur la société entière et n'a pas tardé à conduire aux catastrophes. Tandis que, partout où les institutions ont assuré à la femme sa liberté, sa capacité civile, sa dignité morale, on a vu fleurir les vertus civiques en même temps que les vertus domestiques. Les peuples ne sont pas plus raisonnables que les individus, ils sont sujets aux mêmes entraînements. Ce n'est donc pas la raison et la réflexion qui ont inspiré la législation sur la femme, c'est la passion qui a rédigé trop souvent les lois sur les femmes. Ces lois perturbatrices ont été écartées progressivement; à travers les tâtonnements et les repentirs, la condition de la femme a suivi d'âge en âge un progrès continu.

A mesure que s'organise la famille dans l'humanité, la femme y conquiert une autorité morale grandissante. Sa dépendance ne laisse pas que d'être étroite pendant l'ère patriarcale où l'autorité paternelle est sans rivale et sans contrepoids. Plus tard, l'État intervient, étend sa protection sur l'enfant et sur la femme en sorte que le pouvoir domestique est subordonné au pouvoir public. Le père est seul juge, seul prêtre, et sa femme comme ses enfants sont sans droits devant son omnipotence. C'est le peuple romain qui, dans l'Europe civilisée, a conservé le plus longtemps dans ses lois l'empreinte de cette organisation primitive, en sorte que Gaius a pu croire que la *manus* et la *patria potestas* n'existaient que dans les lois romaines. Ces institutions ont laissé des traces chez tous les peuples. Dans l'Inde, la femme et les enfants sont la propriété du père de famille; en Grèce, le père est *kurios*

indistinctement pour sa femme, ses enfants, ses serviteurs; en Germanie, la chose se conserve avec le mot *mund*, *mundium* qui a la même racine et la même signification que *manus* [1]. Dans la Bible, comme dans Homère, le mari achète sa femme et paie le prix au père de la jeune fille, c'est déjà la *cœmptio* des Romains, le *pretium nuptiale* des Germains. Cette vente entraîne la cession de tous droits. *Uxor filiæ loco erat*, dit Gaïus; le mari pourra revendre à son tour celle qu'il a achetée; il pourra même la tuer s'il le préfère ainsi [2], — du moins chez les Germains. Mais cet usage ne tarde pas à disparaître; Manou l'abolit dans l'Inde, Moyse en Palestine, Romulus en Italie [3].

Ce pouvoir absolu du mari entraîne à la polygamie, car la monogamie seule suppose des devoirs réciproques; celui qui achète sa femme peut en acheter plusieurs. Si l'épouse est stérile, elle ne peut qu'être répudiée et on peut dire qu'elle n'est épouse que pour autant qu'elle est mère, car la procréation des enfants est un devoir sacré et la fidélité à une épouse stérile serait un crime envers les dieux. Sarah ne conserve sa situation d'épouse qu'à la condition de fournir Abraham de suppléantes. A la mort du mari, la femme devient un meuble de la succession, si elle n'a pas d'enfants vivants; si elle en a, elle passe sous l'autorité du fils aîné.

Cette vente de la femme, qui nous semble grossière, immorale, n'en marque pas moins un progrès et un premier pas dans la voie de la civilisation. Le mariage par coemption, contracté en présence de témoins, garanti par l'intérêt réuni de plusieurs parties mettait la femme à l'abri des aventures que court la femelle dans le troupeau. Du moment qu'une femme a légalement appartenu à un homme pour toute la durée de sa vie, la famille a été fondée. Cette coemption était du reste accompagnée de rites dont le caractère religieux et moral était visible aux intelligence les moins ouvertes, généralement un sacrifice précédait l'entrée de la nouvelle épouse au foyer.

II. Hébreux. — La législation mosaïque introduit des idées nouvelles. La constitution républicaine promulguée sur le Sinaï offrait une garantie d'indépendance personnelle et de moralité que les Hébreux étaient incapables de comprendre, aussi lorsqu'ils dirent à Samuel : « Établis sur nous un roi pour nous juger, comme en ont toutes les nations, » ce sage vieillard leur décrit en deux mots le régime monarchique : « Voici comment vous traitera le roi qui règnera sur vous : il prendra vos fils et vos filles et en fera ses serviteurs et ses servantes; il prendra vos champs et vos vignes, vos serviteurs et vos troupeaux, et vous serez ses esclaves [4]. » Ce qui distingue le Dieu d'Israël des dieux des nations c'est, entre autres traits, sa condescendance pour les humbles, il daigne établir son alliance avec les enfants, avec les femmes, avec les esclaves : « Comparaissez tous aujourd'hui devant l'Éternel, votre Dieu, les chefs de vos tribus, vos anciens, vos officiers et tout homme d'Israël, et vos petits enfants, et vos femmes, et jusqu'à l'esclave qui coupe votre bois et qui puise votre eau, afin que vous entriez dans l'alliance que l'Éternel votre Dieu contracte en ce jour avec vous [5]. » Voilà la femme en passe de compter séparément. Il y a plus. Dans l'Exode, la sollicitude du Seigneur descend jusqu'à la femme esclave : « Si un homme ayant pour concubine une esclave juive, épouse une autre femme, il ne retranchera rien de la nourriture de l'esclave, ni des devoirs conjugaux qui lui sont dus [6]. — Si tu prends pour femme une captive étrangère, dit le *Deutéronome*, tu la mèneras d'abord en ta maison, et là elle prendra le deuil et pleurera durant un mois son père et sa mère, puis tu viendras vers elle, et tu seras son mari et elle sera ta femme. S'il arrive qu'elle ne te plaise plus, tu la renverras à sa volonté, et tu ne pourras la vendre pour de l'argent, parce que tu l'auras eue pour femme [7]. » Mais ces paroles ne suffisent pas encore à réhabiliter la femme et Salomon la méprise profondément quand il écrit : « J'ai cherché la sagesse et j'ai trouvé que la femme, dont le cœur est comme un piège et dont les mains sont comme des lacets, est plus redoutable que la mort [8]. »

La femme peut être répudiée, il suffit de rédiger la lettre de divorce [9]; elle peut et doit s'attendre à recevoir des concurrentes. L'homme marié a droit de prendre des concubines, et la jurisprudence des rabbins fixe leur nombre à quatre; elles auront toutes le titre des femmes légitimes. A la mort du mari, la veuve passait au frère du défunt qui se chargeait de donner une postérité au défunt, c'était le *léviral* qu'on retrouve dans la plus haute antiquité et chez les sauvages du désert [10]. Si le nouveau mari ne s'acquittait pas de ce qu'on attendait de lui, la femme passait à un parent plus éloigné.

III. Égypte. — En Égypte, l'antique droit de la mère a laissé des traces profondes; on y trouve, en effet, dans le régime tout conventionnel qui régit le mariage quant aux personnes et quant aux biens la liberté absolue de la femme ou plutôt sa domination dans le ménage, domination que les Grecs avaient peine à concevoir et qui les frappait d'étonnement.

IV. Grèce. — En Grèce, l'État avait tout envahi, tout absorbé et la femme, n'y tenant aucune place, ne comptait pour rien. Le Grec passait sa vie sur la place publique, abandonnait aux esclaves le soin de l'agriculture et des arts mécaniques. Ensuite les jeux, les repas publics retenaient l'homme hors de sa maison jusqu'à la nuit; il ne rentrait chez lui que pour dormir. La femme, au contraire, ne sortait pas de la maison. Pour elle, point de spectacles, point de lectures, point de repas publics; elle ne pouvait pas même être admise au repas de famille si quelque ami venait y prendre place. Tristement reléguée dans son gynécée, elle s'y consumait en besognes chétives, s'y entretenait avec quelques rares parentes et ne pouvait se montrer en dehors de sa maison que dans quelques cas très rares, dûment précisés par les lois. Ainsi, point de vie domestique et le mariage réduit à une contrainte. « Nous ne sommes pas naturellement portés au mariage, dit Platon, dans le *Banquet;* il faut les lois pour nous y contraindre [11]. » Ce fut pour la femme l'isolement, l'inertie, l'ignorance; pour elle, dit encore Platon, « la vertu se réduit à garder la maison, s'occuper du ménage, obéir à ses parents où à son mari [12]. »

Il y a, disait Aristote, trois classes de personnes qui ne peuvent agir par elles-mêmes et qui ont besoin qu'on les gouverne : ce sont l'esclave, l'enfant et la femme, car « l'esclave n'a pas de volonté; l'enfant en a une, mais incomplète; la femme en a une, mais impuissante [13]. » D'après Platon, les hommes qui, durant leur vie, ont été lâches et injustes, renaîtront femmes dans une seconde existence; d'autres, plus coupables encore, renaîtront sous des formes d'animaux [14]. Ainsi,

[1] J. Grimm, *Deutsche Retchtsalterthümer*, 1854, 2e édit. p. 447. — [2] *Ibid.*, p. 450. — [3] Manou, IX; Deut., XXI, 14; Plutarque, *Romulus*, 22. — [4] I Reg., VIII, 5-8. — [5] Deuter., XXIX, 10-12; Exod., XXII, 22-23; Ps. LXVIII, 6. — [6] Exod., XXI, 10-11. — [7] Deuter., XXI, 11-14. — [8] Eccli., VII, 26. — [9] Deuter., XXIV, 1. — [10] J. Flach, *Les institutions primitives. Les origines de la famille, Le lévirat*, dans *Annales de l'Ecole libre des sciences politiques*, 1900, t. XV, p. 316. — [11] *Banquet*, ch. XVI, édit. Didot, t. I, p. 673, lig. 5. — [12] H. Lewy, *De civili conditione mulierum graecarum commentatio*, in-8°; Breslaviae, 1885; E. Révillout, *La femme dans l'antiquité*, dans *Journal asiatique*, 1906, t. CLXVII (Xe série, t. VII) p. 57, 161, 345 — [13] *Polit.*, I, 5; cf. *Ethiq. à Nicomède*, VII, 10. — [14] *Timée*, édit. Didot, t. II, p. 248.

pour les Grecs, la femme était non seulement privée, mais incapable de posséder la capacité juridique. On la mariait sans la consulter; dans certains cas, lorsque par exemple un défunt ne laissait que des filles, la loi les attribuait, avec les biens héréditaires, aux plus proches parents. La femme était une éternelle mineure.

V. Rome. — Rome offrait bien des points de ressemblance avec la Grèce, mais non pas tous. C'est surtout dans la jeunesse de Rome que cette ressemblance s'affirme, plus tard elle s'atténue. Au même siècle où vivait Periclès, Rome recevait la loi des XII Tables; à cette époque la ressemblance originaire s'est presque effacée et fait place à l'opposition et au contraste. Tandis que dans les arts et dans les lettres Rome demeure disciple et tributaire d'Athènes, dans le droit, Rome n'emprunte rien et ne doit qu'à elle-même.

Si on s'en tient aux textes législatifs, la condition de la femme dans l'ancienne Rome paraît cruelle : privée de toutes les garanties protectrices que lui ménageait la douceur des lois grecques, livrée sans défense au despotisme d'un père ou d'un mari possédant le droit de vie et de mort, vendue, achetée, acquise par une longue possession, revendiquée en justice ainsi que l'esclave ou la bête de somme, son incapacité et sa servitude ne finissaient qu'avec la vie. Cela c'est le droit, mais à côté du droit il y a la pratique, il y a les mœurs, la vie sociale et alors on aperçoit la matrone, la mère de famille, vénérée des esclaves, des clients, des enfants, respectée de son mari, chérie de tous, maîtresse dans la maison et étendant son influence jusque dans les assemblées populaires et les conseils du Sénat. Ce n'est pas à Rome comme en Grèce; la femme sort, elle se montre au théâtre, aux fêtes, aux repas : *Quem enim Romanorum pudet uxorem ducere in convivium? aut cujus non mater primum locum tenet ædium? Aliter in Græcia* [1]. Mais sédentaire par vertu, comme la femme grecque l'était par contrainte, elle sortait peu, sa vie se passait dans l'*atrium* de sa maison, c'est-à-dire au cœur même de cette maison; les inscriptions ne trouvent pas de plus bel éloge à lui adresser que LANIFICA, PVDICA, DOMISEDA; dans Orelli nous trouvons cette parole : *Domum servavit, lanam fecit* [2]. Entre elle et son mari, tout est commun. « En ces temps-là, écrit Columelle, l'épouse rivalisait d'activité et de zèle avec l'époux, cherchant à augmenter par ses soins et sa diligence les richesses de la famille. On ne voyait rien chez eux que l'un ou l'autre considérât comme sa propriété particulière : tout entre eux était confondu et les efforts de chacun ne tendaient qu'au bien commun du ménage [3]. » Sur l'inscription de Thura on lit : *Neque patrimonii nostri, quod adhuc fuerat commune, separationem facturam,... nihil sejunctum, nihil separatum te habituram* [4]... Elle était associée à tous les droits du mari, maîtresse de tout ce dont il était le maître, chacun dans la maison l'appelait *domina*, le mari lui-même [5] : *Peto a te, domina uxor*, dit-il, comme nous entendons le père de sainte Perpétue lui donner ce même titre.

Exclue des affaires publiques : *cum feminis nulla comitiorum communio* [6], son intervention visible ou cachée se retrouve et se fait sentir à tout moment et les légendes consacrent cette influence réelle. Les Sabines, Lucrèce, Virginie, la mère de Coriolan, la mère des Gracques interviennent dans les destins de Rome, toutes respectables et vénérées. Que ces récits soient à demi-légendaires, il n'importe, dans ces légendes mêmes, on retrouve l'expression naïve d'un sentiment populaire et le témoignage du respect et de l'estime qui entouraient la femme.

La famille romaine constituait une seule personne juridique. Tous les biens qui entraient dans la famille se confondaient dans une sorte de communauté et ne faisaient qu'un unique patrimoine [7] : *una domus, communia omnia.* Le chef de la communauté, le seul maître était le père. Sous lui, garçons ou filles étaient également dénués de droits, mais aussi garçons et filles hériteront de lui, et à l'origine, la formule d'exhérédation était la même pour les deux sexes. Mais dès que le père a disparu, les différences juridiques entre les sexes se produisent, le fils, pourvu qu'il soit pubère, devient indépendant et maître de ses droits; la fille, au contraire, quel que soit son âge, retombe toujours sous la puissance d'un tuteur et y reste toute sa vie.

Cette tutelle perpétuelle de la femme ne fut pas établie dans son intérêt, pour subvenir à sa faiblesse et à son incapacité naturelle; elle fut établie contre elle et dans l'intérêt du tuteur lui-même afin d'empêcher la femme de transférer ses biens patrimoniaux à la famille nouvelle dont elle fera partie par son mariage. Cicéron, Ulpien, Isidore de Séville, s'accordent à dire que si la loi a mis les femmes en tutelle « c'est à cause de la faiblesse de leur sexe, de leur ignorance, de leur inexpérience, de leur légèreté. » Mais Gaius s'exprime autrement : « L'opinion vulgaire, dit-il, est que les femmes doivent être régies par des tuteurs, parce qu'elles ont l'esprit trop léger pour se gouverner elles-mêmes, mais cette raison est plus spécieuse que solide... Cette tutelle a été établie dans l'intérêt des tuteurs eux-mêmes, et afin que la femme, dont ils sont héritiers présomptifs, ne puisse ni leur ravir son héritage par un testament, ni l'appauvrir par des aliénations ou par des dettes. » Le tuteur sera quelqu'un de sa *gens*, un agnat, et, si c'est une esclave affranchie, un de ses patrons; mais ce tuteur a des droits limités strictement à leur objet; il peut sauvegarder le patrimoine de la femme, rien de moins, mais rien de plus. Mais le tuteur subit lui-même une restriction à sa puissance. Il ne peut, quoiqu'il fasse, autoriser la femme à tester. Ici l'incapacité de la femme est absolue, nonobstant toutes les autorisations, elle ne peut tester parce que les actes entre-vifs peuvent, tout en causant un préjudice indirect à la famille, être utiles ou nécessaires à la femme, dès lors ces actes seront contrôlés mais ne seront pas interdits; tandis que le but unique du testament, c'est le dépouillement de la famille et alors la prohibition absolue de la loi remplace le contrôle et peut-être les concessions du tuteur.

Ce qui rehausse la femme dans la société romaine c'est la notion du mariage. Modestin le définit en ces termes : *Consortium omnis vitæ, individuæ vitæ consuetudo, divini et humani juris communicatio.* C'est l'union de deux vies, la confusion de deux patrimoines, la mise en commun de tous les intérêts temporels et religieux. Les Romains fondent le mariage sur une base inébranlable : l'indissolubilité du lien conjugal qui résulte de la monogamie. Et lorsqu'ils adoptent une forme plus libre d'union conjugale, le concubinat, ils le soumettent, tout comme le mariage légitime, à la loi de la monogamie qui ne peut être en aucun cas éludée. La loi autorise le divorce, mais la religion l'interdit et les mœurs le réprouvent, en sorte que l'homme qui répudie sa femme est déshonoré par le blâme du censeur, excommunié par le prêtre et ne peut racheter sa faute qu'en déposant une partie de ses biens sur l'autel des divinités qui ont présidé à son union. Ainsi le divorce n'était pas illégal, il était moralement impossible et tous les auteurs de l'antiquité s'accordent

[1] Cornelius Nepos, *Præfatio.* — [2] Delli, *Inscript. lat.*, n. 4848. — [3] Columelle, XII. — [4] Mommsen, *Zwei sepulchralreden* Berlin, 1864. — [5] *Digeste*, XXXII, fragm. 41 pr. — [6] Aulu-Gelle, V, 19. — [7] Ciceron, *De officiis*, I, 17; G. Boissier, *Les femmes à Rome, leur éducation et leur rôle dans la société romaine*, dans *Revue des deux mondes*, 1er décembre 1873, t. CVIII, p. 525-553.

à dire que pendant cinq siècles on n'en vit pas un seul exemple.

Le mariage entraînait pour la femme des effets différents suivant qu'il était accompli avec ou sans la *manus*, c'est-à-dire que la femme passait ou ne passait pas *in manum mariti*. Si elle passait *in manum mariti*, la femme n'avait plus aucun lien avec son ancienne famille paternelle, elle appartenait, elle et ses biens, à sa famille nouvelle. Quand on s'aperçut des inconvénients de ce transfert total, on s'avisa de maintenir le mariage en supprimant le changement de famille. La femme donnait son corps à l'époux, mais ses biens demeuraient à ses tuteurs naturels. Cette concurrence de pouvoirs ne pouvait engendrer de conflits entre le mari et les tuteurs qui se cantonnaient chacun dans leur sphère. Si la femme avait une dot, le mari en disposait à son gré. Mais le conflit pouvait naître entre la puissance maritale et la puissance paternelle et pour y obvier on avait l'institution du tribunal domestique.

Le tribunal domestique — que nous voyons fonctionner une fois pour une chrétienne, Pomponia Græcina — complète l'organisation patriarcale de l'ancienne famille romaine. C'est grâce à ce tribunal que la famille forme au sens de l'État une république indépendante. Cette juridiction est une sorte de censure domestique, dont l'autorité est toute morale et l'organisation, variable et incertaine, ne dépend que des usages et n'a jamais fait l'objet d'un règlement légal. Aussi ce tribunal se compose-t-il, non pas de la famille légale, des agnats, mais de la famille naturelle, c'est-à-dire des cognats, des proches et, parfois même, des amis. Sa compétence comme sa composition échappe à toute règle précise : il intervient dans tous les événements importants de la famille : il préside, soit aux fiançailles de la jeune fille, soit à la prise de robe virile du jeune garçon, veille aux intérêts des orphelins, assiste le chef de famille qui juge ou punit les fautes de sa femme ou de ses enfants. Le tribunal domestique était investi d'une autorité particulière en ce qui regardait les femmes. Souvent l'État, pour éviter un scandale, lui confiait l'exécution des peines prononcées contre elles par la justice publique. La femme demeurait soumise toute sa vie à l'autorité morale du conseil de famille.

A Rome, les anciennes lois ne furent pas détruites par l'influence étrangère comme l'avaient été les vieilles mœurs, elles furent seulement amendées et complétées. Le droit importé de l'étranger, le *jus gentium*, ne vint pas renverser le droit national, *jus civile*, il vint s'établir à ses côtés. Ce deux droits ne pouvaient rester longtemps en contact, sans agir l'un sur l'autre; interprétés par les mêmes juristes, appliqués par les mêmes tribunaux, ils se compénétrèrent, s'améliorèrent mutuellement. Le droit national se fit moins rude et le droit étranger se fit plus précis. Cette heureuse fusion eut ses conséquences pour la famille.

Dès la fin de la République, on commençait à voir tomber pièce à pièce le faisceau si fortement lié des droits paternels. Si le père déshérite son fils, le tribunal casse son testament; s'il refuse ou néglige de le marier, le magistrat l'y contraint; s'il le tue, l'empereur le punit d'exil; s'il le maltraite, l'empereur le force à l'émanciper; bien plus, s'il maltraite ses esclaves, le magistrat l'oblige à les affranchir ou à les vendre, le dépouillant ainsi de sa propriété par une sorte d'expropriation pour cause d'utilité publique : « car il importe à l'État, disaient les jurisconsultes d'alors, que nul ne mésuse de son bien. » En même temps qu'il perd ses droits sur la personne de ses enfants, le père de famille perd ses droits sur leurs biens et au milieu de cette transformation générale de la famille, la femme conquiert une plus grande indépendance, elle s'affranchit à la fois de la tutelle et de la *manus*.

Le nouveau législateur ne semble pas se piquer de logique : tantôt il affranchit la femme de toutes les incapacités dont l'ancien droit l'avait frappée; tantôt il la frappe d'incapacités inconnues jusqu'alors. Ces incapacités nouvelles furent établies dans l'intérêt des mœurs très ébranlées. Mais une réaction d'ailleurs inévitable, ne tarde pas à se produire tendant à ramener sous le joug la femme trop tôt émancipée. Des incapacités vont être établies, non plus dans un intérêt de famille, mais dans un intérêt public; elles vont réglementer les relations de la femme, non pas avec ses parents, mais avec les tiers; la femme sera incapable, non pas comme épouse, comme fille ou comme sœur, mais comme femme, la cause de son incapacité sera son sexe : *fragilitas, imprudentia, imbecillitas sexus*.

Ce fut d'abord la loi Oppia, contre le luxe des femmes, mesure temporaire et provisoire, née des circonstances critiques causées par les victoires d'Hannibal, destinée à disparaître avec elles et, en effet, abrogée malgré l'opposition de Caton l'Ancien. Ensuite vint la loi Voconia dont le but fut d'empêcher les femmes de s'enrichir par testament. Puis les lois Juliennes et Papiennes destinées dans la politique d'Auguste à remplacer les anciennes institutions des tribunaux domestiques et de la censure. Ces lois, proposées par Auguste, rencontrèrent une énergique résistance, les comices repoussèrent le projet du sénat. Auguste revint à la charge avec plus d'adresse et fit passer sa loi, mais il ne put restaurer les mœurs.

Chaque effort du législateur pour contenir la débauche provoqua des débauches plus scandaleuses et plus publiques. La loi rendait les célibataires incapables d'acquérir les legs, on couvrit du nom de mariage des rapprochements infâmes, on se maria pour avoir non des héritiers mais des héritages. La loi punissait l'adultère, mais tolérait la prostitution; on vit des matrones se livrer publiquement au métier de prostituées. La loi favorisait les familles nombreuses, on vit des maris abandonner aux amants le soin d'accroître la famille. Ce fut ainsi qu'Auguste restaura les mœurs antiques ainsi qu'il s'en fait gloire sur le monument d'Ancyre : *Legibus novi[s latis e]xempla majorum exolescentia [revocavi et fugientia] jam ex nost[ra memoria] avitarum rerum exempla imitanda [edictis me]is proposui* [1]. Jamais la morale et la pudeur publique n'ont été plus insolemment outragées, même au siècle honteux d'Octave et de Tibère que le jour où ces princes s'avisèrent de les prendre sous leur protection. D'ailleurs toutes ces lois somptuaires et morales furent bien vite reconnues inefficaces et ne tardèrent pas à disparaître. On n'eut pas besoin de les abroger, on cessa de les appliquer, on les considéra comme non avenues. Les lois somptuaires, si fréquentes jusqu'à Auguste, cessent à compter de ce prince. La loi Voconia était déjà hors d'usage au temps d'Aulu-Gelle. Les lois Papiennes, sans cesse modifiées et remaniées, disparurent enfin devant les progrès du christianisme, seul le senatus-consulte Velléien est resté; il a survécu à l'Empire et s'est imposé même aux conquérants de Rome. Détourné de sa destination première, il s'est plié à des usages nouveaux, né d'exigences locales et temporaires, il s'est trouvé répondre à des besoins durables et universels. Le sénatus-consulte Velléien se place entre l'avènement de Claude et la mort de Vespasien et ne s'annonce point comme une innovation législative; il s'autorise d'une ancienne jurisprudence qu'il prétend maintenir et confirmer : *Ita jus ante dictum esse videtur*. Son unique disposition consiste en ceci : Les femmes ne peuvent s'obliger pour autrui.

[1] *Monum. Ancyr.*, II, 12, édit. Zumpt, Berlin, 1845.

Jusqu'à la fin de la république et le début de notre ère, la condition de la femme a peu varié avec une tendance à s'améliorer en théorie, quoique en pratique cette condition aille plutôt en déclinant. On peut s'expliquer cette contradiction par l'influence du paganisme. Dans les sociétés païennes, le progrès était l'œuvre non pas de la religion mais de la philosophie. La foi religieuse était chassée à mesure que les peuples gagnaient en lumière, en instruction, en philosophie. La femme n'avait guère d'accès à ces hautes spéculations, elle restait vouée, avec le peuple, aux superstitions et à l'ignorance. Sa destinée n'est pas d'être savante, ni instruite, mais de donner à l'homme une postérité. Si elle n'y peut suffire, elle manque à sa destinée et doit s'attendre à être supplantée, répudiée, chassée. Le législateur y consent et organise tout dans ce but, il consacre par les lois la polygamie simultanée ou la polygamie successive qui résulte de la liberté des divorces. Après une longue résistance, ce principe ruineux détruit tout et le mariage est profané, la famille disloquée, la femme avilie. Le mariage n'étant qu'un moyen de conserver le nom et les richesses sur la tête et entre les mains d'un héritier mâle, on voit la femme délaissée à partir du jour où elle a donné cet héritier et comme elle ne se résigne pas toujours à son abandon, la débauche, l'adultère, la prostitution ne tardent pas à suivre.

Il faut se rappeler cette situation pour bien entendre l'extraordinaire nouveauté du principe introduit par le christianisme. Il n'est pas moins inouï de parler à un païen de résurrection de la chair, de vie éternelle, de monothéisme, d'égalité entre les hommes, que de lui annoncer « que l'homme ne séparera point ce que Dieu a uni [1]. » On ne l'impose pas au nom des convenances sociales mais au nom d'un lien spirituel; ce n'est plus la loi qui intervient, c'est Dieu qui préside au mariage. Tandis que, dans les lois du passé, la femme en puissance du mari, placée sous la *manus*, était transférée comme une chose du père à l'époux, le christianisme annonce que « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme [2]. » La femme n'est plus seulement l'animal livré à la volupté de l'homme, elle est la compagne de son âme pour qui il doit tout donner : « Maris, dira saint Paul, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église en sacrifiant sa vie pour elle [3]. »

VI. Époque chrétienne. — La loi chrétienne attribue à la mère un droit égal à celui du père sur leurs enfants et saint Paul ne manque jamais d'associer le nom de la mère à celui du père quand il consacre les droits de la puissance paternelle. En un mot, c'est une révolution complète dans la famille, L'Évangile brise le despotisme domestique et reconstitue l'unité de la famille en liant tous ses membres par des devoirs mutuels; il relève et ennoblit le mariage en lui donnant un contrat conclu devant Dieu et que l'homme ne peut rompre désormais, il proclame le principe de l'égalité des deux sexes par la bouche de saint Paul : « Il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme, car vous n'êtes tous qu'un en Jésus [4]. »

Ce qui fait la nouveauté de l'Évangile c'est qu'au sein d'une société vieillie il apporte non seulement une théorie rajeunie, mais une pratique agissante, entreprenante, souvent même agressive et certainement peu endurante. En face de la législation officielle de l'empire se dressent les règlements que nous avons énumérés, pour autant que nous les connaissons encore (voir Constitutions apostoliques). Il y a souvent opposition flagrante entre ces usages et les lois de l'État, il y aura même contradiction ouverte par exemple dans l'édit de Calliste sur le mariage. Et déjà on entrevoit quelque chose de cette situation aiguë dans ces paroles de Tertullien : « Qui pourrait célébrer dignement la gloire et la félicité de cette union [matrimoniale]? L'Église en serre les nœuds, l'oblation des prières la consacre; la bénédiction en devient le sceau, les anges en sont les témoins, ils en portent le message dans le ciel, et le Père céleste la ratifie [5]. » Dès l'origine, le mariage est sanctifié par l'intervention du clergé et les prières de la communauté. « Il convient, écrit, saint Ignace d'Antioche, que l'évêque intervienne dans les mariages, afin qu'ils s'accomplissent suivant la volonté du Seigneur et non pas au gré des passions charnelles [6] ».

Dans le réquisitoire célèbre que saint Hippolyte de Porto, écrivit contre le pape Calliste et qui nous a été conservé dans les *Philosophumena*, l. IX, c. XII, nous voyons les traditionnalistes faire un grave reproche au pape de Rome de certaines innovations qu'ils considèrent comme des témoignages d'un relachement insigne « Calliste, dit-il, a permis aux femmes non mariées, si elles s'éprenaient d'un homme de condition inférieure, ou voulaient éviter de se marier devant la loi pour ne pas perdre leur rang, de s'unir à l'homme de leur choix, soit esclave, soit libre, et de le tenir pour époux sans recourir au mariage légal. Là-dessus on a vu des femmes soi-disant fidèles employer toute sorte de moyens pour faire périr avant terme l'enfant qu'elles avaient conçu, soit d'un esclave, soit d'un mari indigne d'elles; leur rang et leur fortune voulaient cela. Ainsi Calliste a-t-il enseigné du même coup le concubinage et l'infanticide. » Cette condescendance était fort sage, nous semble-t-il; on l'a vu pratiquer sous le nom de « mariage de conscience » et « mariage morganatique » non seulement sans en être scandalisé, mais avec une sorte d'édification. En cela donc Calliste devançait son époque, ce qui est la plus sûre manière de se faire beaucoup d'ennemis et d'attirer les plus véhémentes contradictions. Mais il faut reconnaître que le pontife rompait hardiment avec un préjugé tyrannique et bravait les senatus-consultes de Marc Aurèle et de Commode. Qu'advenait-il de ces unions mal assorties aux yeux du monde. La femme, une fois sa passion satisfaite, s'apercevait qu'elle était enceinte et craignant la honte d'une union qu'elle n'osait avouer, se livrait à des pratiques d'avortement. Le fait a pu se produire, puisque Hippolyte le donne comme certain, on n'a pas de raison d'en douter, mais on reste en droit de se demander si ces cas d'avortement furent très nombreux. Regrettables en eux-mêmes, même s'il ne s'agissait que d'un cas unique, il faut convenir qu'ils n'incriminaient pas la pensée du législateur, obligé de se conduire en vue de l'intérêt général, sans se laisser arrêter par les inconvénients possibles.

VII. Légende d'Aglaé. — C'est un épisode greffé sur cette condescendance et les mariages disparates entre fidèles que nous raconte une pièce longtemps classée parmi les actes des martyrs. « La fin du IIIe siècle ou le commencement du IVe siècle, écrivait P. Allard, vit la conversion d'une noble romaine, Aglaé, fille de l'illustre Acacius, qui avait été proconsul. Trois fois elle avait donné des fêtes au peuple romain. Elle avait sous ses ordres soixante-treize *procuratores* chargés d'administrer ses domaines et à la tête desquels était un chef nommé Boniface. Celui-ci était esclave, sans doute l'un de ces esclaves riches et puissants que les inscriptions nous montrent possédant eux-mêmes des esclaves, élevant des tombeaux, consacrant des statues, bâtissant des temples à leurs frais,

[1] Matth., XIX, 6. — [2] Matth., XIX, 5; Marc., X, 7. — [3] Ephes., V, 25. — [4] II Cor., XII-14. — [5] Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1302. — [6] S. Ignace d'Antioche, *Ad Polycarpum*, édit. Hefele, 1855, p. 240.

se faisant accompagner en voyage d'une suite nombreuse [1]. Débauché, mais généreux, charitable pour les pauvres, hospitalier, il avait touché le cœur de sa maîtresse, qui vivait avec lui dans une liaison coupable, comme tant de grandes dames à cette époque. Aglaé était chrétienne, elle rougissait de ses désordres et son cœur était travaillé par la grâce. Un jour, la grâce fut plus forte que la passion et, faisant venir son amant, elle lui dit : « Boniface, mon frère, tu sais quelle vie « nous menons, oublieux des jugements de Dieu... J'ai « entendu dire que, si quelqu'un honore les saints « martyrs, il aura part à leur récompense... En ce « moment — la persécution de Dioclétien — beaucoup « de chrétiens souffrent en Orient... Va, apporte-moi « de leurs reliques, afin que nous les honorions, que « nous leur bâtissions des oratoires, et que nous deve- « nions dignes de leur protection. » L'esclave fit ses préparatifs de départ, et, au moment de prendre congé de sa maîtresse, il lui dit gaiement : « Madame, si je puis « trouver des reliques de martyrs, je vous les appor- « terai; mais, si par hasard, on vous rapportait les « miennes, les recevriez-vous comme celles d'un mar- « tyr? » Boniface partit donc. Sa mission l'avait transformé. Devenu sobre, grave, il priait Dieu pendant la route, pensant aux martyrs, rêvant à son propre martyre. Arrivé à Tarse, il apprit que plusieurs chrétiens étaient sur le point d'expirer dans les tourments : il courut au lieu du supplice, brava le juge et mérita de partager leur couronne. Quand ses compagnons qui le cherchaient, et qui, ne comprenant pas le changement qui s'était opéré en lui, le croyaient attardé dans quelque lieu de plaisir, apprirent ce qui lui était arrivé, ils demeurèrent stupéfaits; puis, ayant pu obtenir des bourreaux le corps mutilé du martyr, ils ne demandèrent pas d'autres reliques et se remirent en route chargés de ce précieux fardeau. A Rome, les restes de Boniface furent reçus avec les plus grands honneurs. Aglaé, de femme mondaine devenue austère pénitente, fit bâtir un oratoire en l'honneur du martyr, affranchit tous ses esclaves et passa le reste de ses jours dans la retraite [2]. »

VIII. Rôle apostolique de la femme. — Les documents évangéliques et apostoliques laissent entrevoir sans beaucoup de précision le rôle des femmes dans les Églises primitives. Cependant là où on pourrait s'attendre à lire de longs détails sur leur action, elles n'apparaissent que comme des personnages épisodiques. Marie, elle-même, n'y est montrée qu'*en fonction*, pourrait-on-dire, de la vie de son fils Jésus. Lui disparu, elle disparaît; son nom ne se rencontre qu'une fois dans les Actes des apôtres et de façon pour ainsi dire accidentelle. Cependant l'évangile de saint Luc nous montre la présence de plusieurs femmes dans l'entourage immédiat du Sauveur; soit admiration, soit reconnaissance, soit curiosité et espérance, elles s'attachent à lui. On les voit devenir les héroïnes de quelques-unes des scènes les plus émouvantes [3]. L'entretien de Jésus avec une femme de Samarie ne laissa pas que de surprendre les disciples ; à l'heure de la passion, un groupe de femmes vient s'attendrir sur le chemin du calvaire et comment en eût-il été autrement à l'égard de celui dont on racontait la merveilleuse indulgence pour la femme accusée d'adultère, l'accueil fait à Marie la pécheresse, les relations affectueuses entretenues avec les sœurs de Lazare. Autour de la croix, quand tous, sauf Jean, avaient fui, des femmes s'étaient tenues, brisées mais fidèles et intrépides près de Jésus, c'étaient Marie, sa mère, Marie, femme de Cléophas et Marie-Madeleine. Au tombeau du Christ où se rendaient Pierre et Jean, deux femmes déjà avaient couru, Madeleine et Marie femme de Cléophas. « Si vif avait été le succès de l'enseignement du Christ parmi les femmes que, d'après une ancienne addition à un verset de Luc, les Juifs lui auraient fait grief devant Pilate, non pas seulement d'empêcher de payer le tribut à César et de se dire roi, mais encore de « détourner les femmes et les enfants [4]. » La condition de la femme juive n'était pas beaucoup préférable à celle de la femme orientale et c'était de sa part une audacieuse initiative que cette adhésion sans réserve aux doctrines d'un novateur, sa sympathie affichée pour une doctrine que condamnait la synagogue et un prophète qu'elle excommuniait. Qu'on se rappelle la réponse des parents de l'aveugle-né craignant de se compromettre s'ils manifestent leur admiration ou simplement leur reconnaissance à ce Jésus tant discuté et qu'on ne peut suivre sans partager son excommunication; c'est ce dont des femmes ardentes et généreuses ne tinrent aucun compte ou du moins ce qu'elles méprisèrent. Il y avait là de leur part un acte d'éman-

[1] Orelli, *Inscript. lat.*, n. 895, 2820, 2821, 2822, 2823, 2826, 2828. — [2] P. Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, in-12; Paris, 1900, p. 260-262; Cf. *Anal. boll.*, 1900, t. xix, p. 219-220. Quoique publiée par Ruinart, *Acta mart. sinc.*, édit. Ratisbonne, p. 375, il n'y a rien à retenir de cette historiette. Tillemont, *Mém. pour servir l'hist. eccles.*, t. v, note lxxxii, sur la persécution de Dioclétien, avait déjà dit : « On ne peut rien fonder sur ces Actes. » Au sujet de Boniface, il y avait déjà au viie siècle (sur l'Aventin) une *basilica sancti Bonafatii martyris ubi ipse dormit* (De Rossi, *Roma sotterranea*, t. i, p. 143). Ces derniers mots signifient qu'on y a transporté le corps du martyr. Saint Boniface est inconnu aux anciens témoins de la tradition romaine; il ne figure pas au martyrologe hiéronymien. Sa légende est d'une autorité fort médiocre. Autant qu'on peut en juger, elle aura été composée après la translation à Rome d'un martyr primitivement honoré en Orient. Cette translation ne peut guère avoir eu lieu avant le vie siècle ou le commencement du siècle suivant. L'invasion de la Syrie par les Arabes a pu en être la cause. Il est sûr que le catalogue publié par M. De Rossi est le plus ancien document du culte de saint Boniface sur l'Aventin. » L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. ii, p. 39, note 42 : *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, VII, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1890, p. 226-234. Il existe de la légende de Boniface et d'Aglaé (car plus personne ne défend aujourd'hui le caractère historique de ce récit), des actes grecs et un texte latin. A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta martyrum romains*, 1900, t. i, p. 319, a soutenu que le texte latin est original; l'opinion contraire à prévalu. Tillemont, *op. cit.*, avait déjà soutenu l'antériorité du texte grec. Nonobstant ce qu'il avait dit, A. Dufourcq soutint que la légende primitive en latin avait été écrite au commencement du viie siècle, sans doute sous le pontificat de Boniface IV (619-625), par un moine du Celius ou de l'Aventin. P. Franchi de Cavalieri, *Dove fu scritta la leggenda di S. Bonifazio?* dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1800, t. vi, p. 205-234, a montré de façon convaincante l'antériorité du texte grec. Ce morceau est littérairement apparenté à la passion grecque des saints martyrs Tarachus, Probus et Andronicus. L'époque de l'introduction du culte à Rome explique l'absence du nom de Boniface dans le martyrologe hiéronymien. Le *Bonifatius* nommé dans un des manuscrits de ce martyrologe (cod. *Wissemb.*) n'est pas un martyr de Césarée, mais l'apôtre de Germanie *qui passus est in Westrachia*. La notice de saint Boniface dans le martyrologe d'Adon, au 5 juin, est tirée seulement de la Passion. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, p. 496. — [3] Cf. J. Belser, *Die Frauen in den neutestamentliche Schriften*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1909, t. xci, p. 321-351; R. von Kralik, *Die Frauen in den Evangelien* dans *Histor. pol. Blaetter*, 1908, t. cxlii, p. 25-34. — [4] ...καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα. L'addition se trouvait déjà dans l'Évangile de Marcion, au iie siècle. Elle se rencontre dans l'*Evangelium Palatinum* et le *Colbertinus* : *...incipiens a Galilea usque hoc, et filios nostros et uxores avertit a nobis; non enim baptizantur sicut et nos nec se mundant.* Cf. Th. Zahn, *Geschichte d. neutest. kanons*, Erlangen, 1891, t. ii, part. 2, p. 492; Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek*, Appendix, Oxford, 1881, p. 67.

cipation qui n'a pas été suffisamment mis en valeur. Leur finesse naturelle n'attendit pas les longs commentaires et les gloses futures pour conclure des avantages qu'apportait à leur sexe la doctrine nouvelle.

Une fois conquises, les femmes se lancèrent à la conquête; les propagandes les plus irrésistibles sont celles dont on leur abandonne la conduite. Insinuantes, obstinées, adroites et courageuses, elles pénétraient là où la prédication des hommes s'arrêtait. « C'est par les femmes, dit Clément d'Alexandrie, que l'enseignement du Seigneur a pénétré, sans éveiller aucun scandale, jusque dans le gynécée : Διὰ τῶν γυναικῶν καὶ εἰς τὴν γυναικωνῖτιν ἀδιαβλήτως παρεισδύετο ἡ τοῦ κυρίου διδασκαλία [1]. Non seulement sans éveiller le scandale, mais sans alarmer le soupçon. Qui eût songé à prendre au sérieux ces commérages de femmes soudain enthousiasmées pour leur personnage mort, crucifié, et appartenant à une nation dédaignée; et ce dédain même a favorisé l'expansion et le succès. Celse et Porphyre cependant ne s'y trompaient pas. Les chrétiens, dira Celse, ne savent se concilier que ἀνδράποδα καὶ γύναια καὶ παιδάρια [2] et Porphyre, au dire de saint Jérôme, s'exprime à peu près de même : *Caveamus ergo et nos, re exactores simus in populo, ne juxta impium Porphyrium matronæ et mulieres sint nostri senatus, quæ dominantur in Ecclesiis, et de sacerdotali gradu favor judicet feminarum* [3].

Dans les Actes et dans les Épîtres ont voit les femmes remplir un rôle, sinon plus actif, déjà plus coordonné que dans l'Évangile. Leur nombre même imposait un commencement de réglementation car « les femmes accouraient naturellement vers une communauté où le faible était entouré de tant de garanties. Leur position dans la société d'alors était humble et précaire; la veuve surtout, malgré quelques lois protectrices, était le plus souvent abandonnée à la misère et peu respectée. Beaucoup de docteurs voulaient qu'on ne donnât à la femme aucune éducation religieuse [4]. Le Talmud met sur le même rang parmi les fléaux du monde la veuve bavarde et curieuse, qui passe sa vie en commérages chez les voisines et la vierge qui perd son temps en prières [5]. » Au contraire, le christianisme témoigne le plus vif intérêt à celles qui ne sont pas ou qui ne sont plus mariées : vierges et veuves. Pour ces deux catégories, il trouva une sorte de rang hiérarchique et leur garantissait un état, un rang, quelques modiques ressources, mais suffisantes. En a-t-il été ainsi dès les premiers jours du christianisme? On ne saurait ni l'affirmer, ni le nier; mais ce que nous allons voir permet de dire que la femme occupa une situation officielle de très bonne heure, que son activité fut non seulement tolérée, mais approuvée et encouragée. Il faut essayer de déterminer, autant que les textes le permettent, le rôle joué par les femmes dans les premières communautés.

Dès le début, les femmes se montrent prodigues de leurs forces et de leurs biens, Tertullien dit des apôtres: *Quæ (pecunia) illis utique non deerat ex prædiorum pretiis ad pedes eorum depositis, certe multis locupletibus credentibus viris ac feminis, qui his etiam refrigeria subministrabant* [6]. Quelques-unes de ces premières bienfaitrices se laissent entrevoir. Dans la lettre aux Romains, xvi, 1, il est question d'une certaine Phœbe, « une de celles qui servent à l'Église de Cenchrées, » et qui s'est montrée secourable à un grand nombre et à l'apôtre lui-même, προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. Son mérite néanmoins semble éclipsé par celui de Prisca, épouse d'Aquila, compagnon des travaux de Paul dans le Christ Jésus, auxquels l'apôtre et toutes les Églises de la gentilité rendent des actions de grâces. Une église se trouvait établie dans leur maison et parfois le nom de Prisca est cité avant celui de son mari [7]. Évidemment Prisca était la figure principale du ménage; elle était à la fois missionnaire et organisatrice. Quelle part lui appartenait dans la direction de l'église établie chez elle, on l'ignore. Quant à avancer qu'elle a rédigé d'accord avec son mari, l'*Épître aux Hébreux*, c'est une plaisanterie sans beaucoup de sel; il suffit de reconnaître l'importance et les égards que Paul rend à ce ménage chrétien [8]. Attachée aux pas de l'apôtre, Prisca et son mari le suivent de Corinthe à Éphèse, où ils travaillent de concert à opérer la conversion et la formation chrétienne du juif Apollo, très versé dans les écritures [9]. Le passage qui relate ce fait a donné à penser à saint Jean Chrysostome que la principale part revenait à Prisca : τῆς γυναικὸς ταύτης καὶ τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἀρετὴν καὶ ὁ Λοῦκας μαρτυρεῖ. Τοῦτο μὲν ὅταν λέγῃ· ἔμεινε παρ' αὐτοῖς ὁ Παῦλος... τοῦτο δέ, ὅταν δεικνύῃ τὴν γυναῖκα τὸν Ἀπολλῶ προσλαμβανομένην καὶ κατηχήσασαν τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου [10].

La lettre aux Romains, xvi, 6, rappelle encore le souvenir de Marie : ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς, celui de (12) Tryphena et Tryphosa, τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ; de Persis : ἡ ἀγαπητή, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ, et encore de la mère de Rufus, que Paul considère comme sa propre mère; de Julias, qui était probablement mariée à Philologus avec qui elle est nommée, et de la sœur de Nérée (13-15). Il y a donc ici une énumération de quinze femmes et de dix-huit hommes. Dans ce premier groupe de chrétiennes, on pourrait placer sans doute à une date peu postérieure à l'épître le nom de Pomponia Graecina [11].

L'épître aux Colossiens, iv, 15, nous fait connaître l'existence à Colosses d'une réunion de fidèles qui tenait ses assemblées dans la maison de Nymphée : Ἀσπάσασθε... Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν.

A Philippes (iv, 2) il est question de Evodia et Syntyché que l'apôtre exhorte à ne pas soutenir des points de vue opposés; au contraire, elles doivent s'unir de sentiments dans le Seigneur. Ces deux femmes avaient pris leur bonne part dans la fondation de l'église de Philippes; elles y étaient sans doute honorées et influentes comme Nymphée à Colosses.

Le livre des Actes ajoute encore quelques traits à ceux que nous valent les Epîtres. Dans l'Église de Jérusalem les femmes tenaient un rang honoré; une réunion quotidienne se tenait à la nuit dans la maison de Marie, mère de Marc (xii, 12). On nous parle de Tabithe à Jaffa (ix, 36), de Lydie à Philippes (xvi, 14)[12]; de Damaris à Athènes (xvii, 34), des quatre filles du diacre Philippe (xxi, 9), et d'autres encore à Antioche de Pisidie : οἱ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως (xiii, 50); à Thessalonique : προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐ κ ὀλίγοι (xvii, 4); à Béroë : πολλοὶ ἐπίστευσαν καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι.

[1] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. III, c. vi, n. 53; édit. Staehlin, *Clemens Alex.*, 1906, t. II, p. 220, ligne 22. — [2] Origène, *Contra Celsum*, l. III, c. xliv, *P. G.*, t. xi, col. 976. — [3] S. Jérôme, *In Isaiam*, II, 3, *P. L.*, t. xxiv, col. 66. — [4] Mischna, *Sota*, III, 4. — [5] Talmud de Babylone, *Sota*, 22*a*; E. Renan, *Les apôtres*, p. 122. — [6] Tertullien, *De fuga*, c. xii, édit. Œhler, t. I, p. 485. — [7] Actes, xviii, 18, 26; Rom., xvi, 3; II Tim., iv, 19. — [8] A. Harnack, *Probabilia ueber die Adresse und den Verfasser des Hebræerbriefs*, dans *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, 1900, t. I, p. 16 sq.; cf. *Sitzungsberichte d. Preuss. Akademie des Wissenschaft*, 1900, p. 8 sq. — [9] Actes, xviii, 24 sq. — [10] Rom., xvi, 3. — [11] Voir *Dictionn.*, au mot Aristocratiques (Classes). — [12] Ne serait-ce pas un *cognomen* qui aurait été imposé (ou choisi) pour Evodia ou pour Syntyché.

L'Apocalypse parle d'une chrétienne, prophétesse, mais hérétique, nommée Jézabel, qui avait entraîné l'Église de Thyatire.

Clément de Rome rappelle sans insister les traitements abominables infligés par Néron aux femmes chrétiennes qu'il livra au supplice des Danaïdes et des Dircés [1].

Saint Ignace d'Antioche, écrivant de Troade aux Smyrniotes et à Polycarpe, salue nommément Alcée et Tavie [2], qui résidaient à Smyrne. Alcée, « au nom très cher » τὸ ποθητόν μοι ὄνομα, sœur peut-être de Nicétas, le père de l'irénarque Hérode mêlé à l'affaire du martyre de Polycarpe [3], Tavie ou Gavie, épouse du procurateur (ἐπίτροπος), convertie au christianisme avec toute « sa maison » et ses enfants : τὸν οἶκον Γαουΐας ἣν εὔχομαι ἑδρᾶσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ — τὴν τοῦ ἐπιτρόπου σὺν ὅλῳ τῷ ὄικῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων (τοῖς τέκνοις?).

Avec la lettre de Pline à Trajan nous voyons apparaître les *ministræ* (voir Bithynie et Diaconesses). La littérature apocryphe vient apporter son contingent tout pénétré, malheureusement, d'invraisemblance et de romanesque. Les *Acta Pauli*, certainement très anciens [4], nous montrent les femmes tenant une place considérable. On nous parle d'une prophétesse appelée Théonoé, d'une autre prophétesse de l'Église de Myrte dont l'état du papyrus ne permet pas de déterminer la position géographique, d'une nommée Stratonice, femme d'Apollophanes, à Philippes, d'Eubulla et d'Artemilla à Éphèse, de Phila à Antioche, de la matrone Tryphena (celle-ci de race royale), de Nymphée à Myrrha, d'Aline (ou Alipe), de Chrysa, de Firmilla et de Frontina, de Lectres à Janium et pardessus toutes de Thécla, la vierge d'Iconium. Thècle est, elle aussi, de la famille des grands missionnaires : elle s'est baptisée elle-même et a illuminé un grand nombre de fidèles : πολλοῦς φωτίσασα τῷ λόγῳ Θεῷ.

A mesure qu'on avance on continue à rencontrer des femmes chrétiennes distinguées parmi les fidèles. Parmi les disciples de Justin le philosophe se trouve une nommée Charito [5]. Denys de Corinthe adresse une lettre à une certaine Chrysophora πιστοτάτην ἀδελφήν [6]. Le gnostique Ptolémée a laissé une lettre remarquable adressée à Flora [7]. A plusieurs reprises il est fait mention d'éléments féminins parmi l'auditoire d'Origène; il a dédié son traité sur la prière Περι Ευχη à Tatiana, κοσμιωτάτη καὶ ἀνδρειοτάτη. Son ami et mécène Ambroise, était marié à Marcella, qui partageait ses goûts studieux. C'est aussi à une femme que l'évêque dédie son traité sur la distinction des mets.

Non seulement la femme occupe un rang distingué dans l'Église, mais elle y prend la parole, comme nous le verrons dans un moment. L'auteur des *Acta Theclæ*, prêtre d'Asie Mineure qui vécut aux environs de l'an 180, n'y voit rien à reprendre, au contraire il ne trouve là que matière à de nouvelles louanges. Les filles de Philippe enseignaient, elles aussi, à Hiérapolis de Phrygie où Papias les entendit. Peu de temps après, vivait en Asie une prophétesse nommée Ammia [8], dont la réputation sera éclipsée par celle de Maximilla et Priscilla, qui feront la fortune — et peut-être la ruine — du montanisme.

Chez les gnostiques, où le sexe n'est compté pour rien au regard de l'esprit, Marcion est entouré de *sanctiores feminæ;* auprès d'Apelles on aperçoit Philomène et, chez les Carpocratiens, Marcellina. Le fondateur de la secte des Marcosiens, Marcus, disciple de Valentin, était entouré de femmes qu'il bénissait, consacrait en qualité de prophétesses : γυναῖκας, εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρεστῶτος αὐτοῦ... μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται, καὶ τοῦτο τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας, et Irénée ajoute que dans la région lyonnaise, beaucoup de femmes étaient affiliées à cette secte : ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας [9]. Les écrits coptes d'origine gnostique montrent l'importance des femmes dans ces conventicules : *Simon Magus*, écrit saint Jérôme, *hæresim condidit, Helenæ meretricis adjutus auxilio* [10]. *Nicolaus Antiochenus, omnium immunditiarum reperlor, choros duxit femineos, Marcion Romam præmisit mulierem, quæ decipiendos sibi animos præpararet. Apelles Philumenam suarum comitem habuit doctrinarum. Montanus immundi spiritus prædicator multas ecclesias per Priscam et Maximillam nobiles et opulentas feminas primum auro corrupit, deinde hæresi polluit.... Arius, ut orbem deciperet, sororem principis ante decepit. Donatus per Africam, ut infelices quosque fœlentibus polluerel aquis, Lucillæ opibus adjutus est. In Hispania Agape Elpidium, mulier virum, cæcum cæca, duxit in foveam, successoremque qui Priscillianum*, etc. [11]. Et cette longue liste explique un peu l'apostrophe de Tertullien : *Ipsæ mulieres hæreticæ, quam procaces! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repomittere, forsitan et tingere* [12]. Saint Cyprien pensera sans doute de même lorsqu'il aura à contenir une certaine Paula qu'il lui fallut excommunier. Plus tard ce fut chez les donatistes, Lucilla qu'Optat de Milève qualifie de *factiosa femina*.

Dans l'étude consacrée aux classes aristocratiques (voir ce dernier mot) nous avons mentionné une série de conquêtes du christianisme, et on y pourrait ajouter quelques noms. Tertullien rapporte que le gouverneur de la Cappadoce se vengeait sur les fidèles de la conversion de sa femme : *Claudius Lucius Herminianus in Cappadocia indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse christianos crudeliter tractavit* [13]. Hippolyte mentionne le christianisme de la femme d'un gouverneur de Syrie qui intercéda pour ses coreligionnaires [14]. Dans les actes de Philippe, évêque d'Héraclée, il est dit que la femme du proconsul Bassus était chrétienne [15]. Sous Maxence, la femme d'un préfet de Rome fut chrétienne [16].

IX. Opinions extrêmes sur la femme. — Il faut se résoudre à rencontrer bien des contradictions et renoncer à les ramener de force à une conception uniforme sur la dignité de la femme. Voici par exemple Clément d'Alexandrie, qui écrit dans son *Pédagogue :* .... τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι νενοηκότες· εἰ γὰρ ἀμφοῖν ὁ θεὸς εἷς, εἷς δὲ καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἀμφοῖν. μία ἐκκλησία, μία σωφροσύνη, αἰδῶς μία, ἡ τροφὴ κοινή, γάμος συζύγιος, ἀναπνοή, ὄψις, ἀκοή, γνῶσις, ἐλπίς, ὑπακοή, ἀγάπη, ὅμοια πάντα. ὧν δὲ κοινὸς μὲν ὁ βιός, κοινὴ δὲ ἡ χάρις, κοινὴ δὲ καὶ ἡ σωτηρία, κοινὴ τούτων καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἀγωγή. « Sachons bien qu'il n'y a qu'une même vertu

[1] Clément, *Epist. ad Corinth.* I, VI, 2. — [2] *Epist. ad Smyrn.* XIII, 2, *ad Polyc.*, VIII, 7. — [3] Nous laissons la responsabilité de cette parenté à Lightfoot et à H. de Genouillac, *L'Eglise chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, in-8°, Paris, 1907, p. 226. — [4] K. Schmidt, *Acta Pauli*, 1904; L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913. — [5] *Acta S. Justini*, IV. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 389. — [7] S. Epiphane, *Hæres.*, XXXI, n. 3, *P. G.*, t. XLI, col. 477. — [8] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 473. — [9] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. XIII, n. 2, 7, *P. G.*, t. VII, col. 577. — [10] Hélène était, au dire de Simon, « la première pensée de son esprit. » S. Irénée, *Adv. hæres*, l. I, c. XXIII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 671. — [11] S. Jérôme, *Epist.*, CXXXIII, 4, *P.L.*, t. XXII, col. 1153. — [12] Tertullien, *De præscriptionibus*, XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. — [13] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 701. — [14] *Comm. in Daniel*, IV, 18. — [15] *Acta Philippi Heracleensis*, c. VIII, dans *Acta sincera*, édit. Ratisbonne, p. 444. — [16] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, 14; *Vita Constantini*, l. I, c. XXXIV, *P. G.*, t. XX, col. 949.

pour l'homme et pour la femme. S'ils ont, en effet, tous deux un seul et même Dieu, ils ont aussi tous deux un seul et même Pédagogue, une seule et même Église, une seule et même tempérance, une seule et même pudeur. Nourriture, union conjugale, respiration, vue, ouïe, science, espérance, soumission, charité, tout est chez eux pareil. Si tout leur est commun dans la vie, commune aussi leur est la grâce, commun le salut, la vertu, la méthode [1]. » De cette égalité il faut rapprocher ce que disait déjà saint Paul à Timothée sur la déférence que la femme doit à l'homme, qui est son aîné, son supérieur : Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα· καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης. « Car Adam fut formé le premier, ensuite Ève. Et Adam ne fut point séduit, mais la femme séduite tomba dans la prévarication. Toutefois elle sera sauvée par la génération des enfants, si elle demeure dans la foi, la charité et la sainteté jointe à la tempérance [2]. » Tertullien s'empare de cette idée : *Evam te esse nescis? Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc seculo : vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinæ legis prima desertrix, tu es quæ eum suasisti quem diabolus aggredi, non valuit. Tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti. Propter tuum meritum, id est mortem, etiam Filius Dei mori habuit* [3].

Pendant que Tertullien pousse ainsi à l'excès et jusqu'à l'injure la pensée de saint Paul, d'autres suppriment et annulent l'obligation qu'il fait à la femme d'engendrer. Sous prétexte d'ascétisme, les gnostiques en viennent à interdire à la femme la fonction maternelle, qui devait être sa noblesse et la garantie de sa vertu. Dans les *Acta Thomæ*, on enseigne la continence à la fille du roi d'Andropolis et à son mari, le soir même de leur mariage, qu'on dénonce avec le mépris que le gnosticisme et le montanisme prodigueront à l'œuvre de la chair [4]. Dans les *Acta Joannis*, l'apôtre remercie Dieu de l'avoir tenu en garde contre « la malpropre folie de la chair, ὁ τῆς ἐν σαρκὶ ρυπαρᾶς μανίας χωρίσας με [5]. » Les gnostiques en arriveront ainsi — et quelques catholiques les suivront dans cette voie — à représenter le mariage comme une prostitution, une œuvre diabolique : *Nubere autem et generare a Satana dicunt esse* [6]. Un passage de l'*Évangile des Égyptiens*, inséré par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, attribue cette parole au Sauveur : « Je suis venu pour abolir les œuvres de la femme. » Et à Salomé qui lui demande : « Jusques à quand les hommes mourront-ils? » Il répond : « Aussi longtemps que les femmes enfanteront. » Οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας κἀκεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δὲ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους Εὐαγγελίῳ· Φασὶ γὰρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτήρ· « Ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας, » θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθοράν... Ὅθεν εἰκότως περὶ συντελείας μηνύσαντος τοῦ λόγου ἡ Σαλὼμη φησί· « Μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται; » ἀποκρίνεται ὁ Κύριος· « Μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες [7]. » Clément d'Alexandrie s'efforce de trouver dans ces paroles une allégorie, il en trouvait partout; mais son symbolisme importe moins que le texte auquel il le superpose et ce texte est assez clair par lui-même. Dans les *Homélies clémentines* enfin, on lit qu'une épouse fut créée pour Adam, bien inférieure à lui, comme l'est l'accident à la substance, la lune au soleil, le feu à la lumière : πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θηλεία φύσις πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσίας μετουσία, ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ [8].

X. Chez les gnostiques. — Le gnosticisme ne se piquait pas de logique. Simon le Magicien était un joyeux compère qui aimait à se moquer de son auditoire. On a déjà dit qu'il vivait en compagnie d'une femme, nommée Hélène, qu'il présentait à ses dupes comme l'incarnation de « la première pensée de son esprit; » ce qui paraissait d'autant plus profond que c'était plus creux; mais il y avait dès lors des gens qui ne croyaient que dans la mesure où ils n'y entendaient rien. Apelle, disciple de Marcion, était mené lui aussi par une femme, Philomène; celle-ci suggéra à son amant des φανερώσεις, *Révélations*, qu'elle tenait, à l'en croire, d'un fantôme qui, sous l'apparence d'un enfant, se donnait à elle tantôt pour le Christ, tantôt pour l'apôtre Paul. Tertullien, toujours enchanté de déchirer ses adversaires, impute à Philomène d'avoir réussi à convaincre Apelle et les autres disciples de Marcion, que le corps du Christ, échappant aux lois ordinaires de la naissance, avait été emprunté aux éléments. De plus, elle affirmait que les âmes sont mâles ou femelles et déterminent, en venant s'y loger, le sexe des corps. Saint Jérôme avance que Marcion s'était fait précéder à Rome par une femme, *quæ decipiendos sibi animos præpararet.*

Une chrétienne, nommée Flora, se trouvant embarrassée par certaines objections sur l'Ancien Testament s'adressait à Ptolémée, disciple du gnostique Valentin, qui saisit cette occasion de lui exposer de quels élément divers se compose la loi mosaïque. « Les intelligences féminines durent se sentir délicatement flattées que l'une d'elles eût été jugée capable de recevoir directement des enseignements aussi austères.

« Quand, cédant à leur manie de se référer à des traditions secrètes dérivées de l'entourage du Christ ou de sources plus lointaines encore, les gnostiques quêtaient des autorités dont ils pussent se prévaloir, c'était parfois des noms féminins qu'ils mettaient en avant. Ainsi les Naasséniens prétendaient avoir reçu leur doctrine par l'intermédiaire de Marianne, à qui Jacques, frère du Seigneur, les aurait confiées. Les Nicolaïtes lisaient un ouvrage attribué à Noria, qu'ils donnaient pour la femme de Noé. Et pareillement les Carpocratiens se réclamaient de Salomé.

« Les sectes gnostiques allaient-elles plus loin encore, au cours des deux premiers siècles? Conféraient-elles aux femmes des dignités ou des fonctions proprement ecclésiastiques? Dans le *De Præscriptione* (écrit entre 198 et 202), Tertullien dénonce dans les termes que voici les empiètements que se permettent certaines femmes hérétiques — c'est spécialement aux gnostiques qu'il s'en prend dans tout l'opuscule : « Et chez les femmes hérétiques elles-mêmes, quelle impudence! « N'osent-elles pas enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser? » *Ipsæ mulieres hæreticæ, quam procaces! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere.* Enseignement et discussions doctrinales, guérisons obtenues ou tentées par une thérapeutique non point médicale, cela va de soi,

[1] Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 260; cf. *Stromates*, l. IV, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 1328; passage de sens analogue dans pseudo-Basile. Appendix, *De hominis structura oratio*, 1, 22, *P. G.*, t. XXX, col. 33; Théodoret *Græcarum affectionum curatio*, IV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 944. — [2] I Tim., II, 12-13. — [3] Tertullien, *De cultu feminarum*, l. I, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1305. — [4] *Acta Thomæ*, édit. M. Bonnet Lipsiæ, 1883, p. 11, n. 12. — [5] *Acta Joannis*, édit. M. Bonnet, dans *Acta apostolorum apocrypha*, 1898, t. II, part. 1, p. 212, n. 113. — [6] S. Irénée, *Adversus hæreses*, l. I, c. XXIV, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 690. — [7] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, l. III, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 1165. — [8] *Homiliæ Clementinæ*, III, n. 22, *P. G.*, t. II, col. 125.

mais mystique, exorcismes, administration du baptême, voilà quel grief il fait à ces femmes. Notons qu'il écrit, *FORSITAN et tingere*, ce qui semble impliquer que ce dernier usage n'était pas, malgré tout, très répandu. D'autre part, Irénée nous apprend, chose plus grave, qu'un certain Marc, charlatan gnostique dont il avait observé les manèges en Gaule, et peut-être déjà en Asie Mineure, associait des femmes à la consécration d'un calice, sur lequel il exécutait toutes sortes de manipulations impressionnantes. Ce Marc commençait par faire la consécration eucharistique sur un vase plein de vin coupé d'eau, et après une longue prière invocatoire, voici que ce vin coupé apparaissait couleur de pourpre, « comme si la Grâce, qui est parmi ce qui est au-dessus de tout, distillait dans ce vase son propre sang en réponse à l'invocation. » Puis il donnait aux femmes présentes une coupe également pleine de vin coupé et leur prescrivait « d'opérer devant lui la consécration. » Cela fait, prenant lui-même une coupe beaucoup plus grande, il transvasait le liquide en disant : « Que cette Grâce qui est avant « toute chose, incompréhensible, ineffable, remplisse « en toi l'homme intérieur, augmente en toi l'intelli« gence (que tu as) d'elle, en répandant le grain de « moutarde sur un bon terrain [1]. » Ce jargon funambulesque valait à Marc la conquête de bon nombre de femmes, qu'il avait soin de choisir parmi les plus riches [2] et qui finissaient par se croire réellement dépositaires de l'Esprit qu'il avait fait mine de leur inoculer.

L'importance de l'élément féminin dans les cercles gnostiques, loin de provoquer l'émulation de l'Église, ne faisait qu'aviver ses défiances. D'autant plus qu'à tort ou à raison de mauvais bruits couraient sur les femmes que les docteurs hétérodoxes avaient liées à leur fortune. Les hérésiologues (professionnellement disposés, il est vrai, à croire le pis, quand il s'agissait des ennemis les plus redoutables que l'Église eût encore rencontrés) représentent Hélène comme une prostituée que Simon avait achetée au tenancier d'une maison publique de Tyr [3]. Philomène n'était selon l'estimation de Tertullien qu'une *immane prostibulum* [4]. On ne disait pas plus de bien des relations qu'entretenait Marc avec les femmes qu'il endoctrinait [5]. Le relâchement que préconisaient certaines sectes gnostiques compromettait celles même qui faisaient sonner des principes tout opposés. Et, de tous ces scandales plus ou moins authentiques, la prévention ecclésiastique s'accroissait contre les femmes qui, sortant du rôle discret où la sagesse de saint Paul les avait confinées, s'arrogeaient en matière religieuse des droits analogues à ceux dont jouissaient les hommes [6]. »

XI. *MULIERES TACEANT IN ECCLESIA.* — On voit par le contraste entre les femmes de l'entourage des apôtres et celles de l'entourage des hérésiarques que les fruits de cette activité pouvaient devenir funestes et c'est la question qui se posa de bonne heure aux chefs des Églises. Quelles limites poser à la collaboration apostolique mais un peu envahissante de la femme? Ce qui frappe dès l'origine du christianisme, c'est le contraste existant entre la régularité, l'ordonnance, la discipline d'une part, dans l'Église; et, d'autre part, l'effervescence, l'incohérence, l'improvisation dans les sectes hérétiques. « Qu'il y ait eu pourtant une période à demi chaotique où les différents offices du ministère chrétien étaient remplis un peu au hasard des personnes et des circonstances, sans attributions expressément spécifiées, c'est ce que l'on conçoit sans peine, et un texte curieux de l'*Ambrosiaster* [7] tendrait à confirmer ce pressentiment. Il y est dit : *Postquam in omnibus locis Ecclesiæ sunt constitutæ, et officia ordinata, aliter composita res est, quam cœperat.* Primum enim omnes docebant, et omnes baptizabant, quibuscumque diebus vel temporibus fuisset occasio... *Ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur* omnibus inter initia concessum est et evangelizare, et baptizare, et Scripturas in Ecclesia explanare. » Mais, dans ce même passage, l'auteur de l'*Ambrosiaster* signale la transformation qui ne tarda pas à s'opérer dans le sens d'une régularité plus grande et d'une plus scrupuleuse spécialisation : *At ubi omnia loca circumplexa est Ecclesia, conventicula constituta sunt et rectores et* cætera officia in Ecclesiis sunt ordinata; *ut nullus de clericis auderet, qui ordinatus non esset, præsumere officium, quod sciret non sibi creditum vel concessum. Et cœpit alio ordine providentia gubernari Ecclesia quia si omnes eadem possent, irrationale esset et vulgaris res et vilissima videretur.*

A quelle époque et à qui remonte cette réglementation du ministère dévolu aux femmes. Ici nous sommes en pleine période apostolique. C'est saint Paul qui dans sa première épître aux Corinthiens, XI, 4-5, détermine l'attitude extérieure à garder lorsque l'Esprit s'empare d'elles et leur suggère ce qu'il veut faire entendre à la communauté : « Toute femme qui prie ou prophétise la tête découverte déshonore sa tête. » Voici la règle à observer. Mais il y a des femmes qui se rendent à l'assemblée des fidèles et qui, très ignorantes, ne comprennent pas tout ce qui s'y dit, peut-être n'y comprennent même qu'assez peu de chose; celles-là ont sans cesse à chuchoter, elles se permettent d'interroger tout haut et ce faisant elles troublent la réunion, il faut leur déclare l'apôtre, une fois pour toutes, qu'elles gardent le silence : XIV, 33-35 : « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de parler; mais qu'elles soient soumises, comme aussi la loi le dit. Que si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent à la maison leurs propres maris; car il est honteux pour la femme de parler en assemblée : αἰσχρὸν γὰρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ. » Voilà donc des cas bien différents. Dans la Ire épître à Timothée, II, 11, on lit encore à ce propos : « Que la femme écoute en silence et dans une entière soumission. Je ne permets point à la femme d'enseigner et de dominer sur l'homme; mais qu'elle garde le silence, διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω. » Elle ne doit ni *parler*, ni *enseigner;* quant à prier et prophétiser, c'est autre chose, c'est un charisme, et en ce cas il n'y a pas à s'y opposer, mais simplement à veiller que celle qui est touchée de l'Esprit s'exprime la tête couverte [8]. En définitive, puisque les charismes sont exceptionnels, pour ce qui concerne le programme quotidien et l'usage commun la femme est exclue du droit d'enseigner devant tous sur les choses de la foi.

C'est une infériorité pour la femme, on ne peut y contredire, mais comment l'expliquer de la part de celui qui écrivait aux Galates, III, 28 : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; plus d'esclave, ni de libre; plus d'homme,

[1] S. Irénée, *Contr. hæreses*, l. I, c. XIII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 580. Cf. A. Scheiwiler, *Die Eucharistie in den ausserkirchlichen Kreisen im II und III Jahrh. und die Aquarier*, in-8°, Freiburg, 1904, p. 14 sq. — [2] S. Irénée, *Contr. hæreses*, l. I, c. XIII, n. 3, *P. G.*, t. VIII, col. 580. — [3] S. Justin, *Apol. I.* c. XXVI, 3; S. Irénée, *op. cit.*, l. I, c. XXIII, n. 12, *P. G.*, t. VII, col. 671. — [4] Tertullien, *De præscript.*, c. XXX, II, 43, *P. L.*, t. II, col. 42-43. — [5] S. Irénée, *op. cit.*, l. I, c. XIII, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 588. — [6] P. de Labriolle, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1911, n. 21-23. — [7] *Commentaria in epistula ad Ephesios*, vs. XI, XII, *P. L.*, t. XVII, col. 288. — [8] P. de Labriolle, *Mulieres in ecclesia taceant. Un aspect de la lutte antimontaniste*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, t. I, p. 11-12; J. Réville, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1904, p. 398-403.

ni de femme. Car vous n'êtes tous qu'une seule chose dans le Christ Jésus. » C'est que l'exclusion du *jus docendi* pour la femme a dû paraître à Paul une nécessité d'ordre pratique qui n'atteignait pas le droit essentiel d'égalité, mais qui en tempérait l'usage. Il existait un principe supérieur qui voulait que la foi nouvelle et les réunions des chrétiens ne dégénérassent pas en colloques aigre-doux où des femmes prendraient publiquement leur revanche de la subordination dans laquelle elles se trouvaient confinées chez elles. Les hommes n'étaient-ils pas eux aussi exclus en grande majorité du *jus docendi*, dès l'instant que celui-ci se trouvait confié aux plus instruits et aux seuls instruits. A Corinthe, en particulier, régnait une effervescence, un besoin de discussion brouillonne qu'il importait de réprimer et on ne pouvait le réprimer que par une interdiction générale. « L'intrigue féminine paraissait à Paul le pire ferment de dissolution pour les groupes chrétiens dont tout son effort tendait justement à resserrer l'unité. Et comme le dévouement payé par tant de femmes à l'Église devait fatalement avoir pour rançon le désir de se mettre en avant, la présomption sous toutes ses formes, il a coupé court aux abus prévus ou déjà constatés en rappelant aux femmes avec netteté et rudesse les raisons qui leur commandaient une plus discrète réserve... Quant à celles à qui la vie familiale était inaccessible pour un motif quelconque, ou qui y préféraient (de quoi elles étaient louées) le célibat, c'est vers l'activité charitable qu'on les invitait à se tourner. Mais aussi volontiers on leur ouvrait le domaine infini de la prière et des bonnes œuvres, aussi résolument leur refusait-on tout accès aux fonctions d'enseignement dogmatique, toute participation prépondérante à l'administration des sacrements, en un mot tout caractère proprement ecclésiastique [1]. »

En Asie Mineure les femmes jouissaient, dans la vie publique, d'une situation privilégiée, par rapport aux autres provinces du monde antique [2]; et non seulement dans la vie municipale, mais dans le culte religieux [3]. « En dépit de l'incapacité civile où elles étaient maintenues, le régime municipal, tel qu'il s'était constitué sous l'égide de la domination romaine, favorisait remarquablement leur accession aux honneurs publics. De nombreuses inscriptions nous les montrent chargées de certaines « liturgies », de celles surtout qui avaient le culte pour objet. Il y eut même des femmes prytanes, des femmes hipparques : dignités qui, il est vrai, étaient à cette époque à peu près purement municipales [4]. De tels privilèges ne trahissent-ils pas l'estime générale dont jouissait la femme en ces contrées? Il ne faudrait pas exagérer l'importance de ce « relèvement ». La vérité est que le goût des fêtes, des beaux spectacles, soigneusement cultivé par les Romains chez leurs administrés pour le plus grand profit de la *pax romana*, entraînait des frais considérables. D'où une inclination fort naturelle à répartir sans regarder de trop près aux bénéficiaires, ces charges honorifiques dont de profitables libéralités constituaient justement la rançon. « Le fait » qui domine tous les autres, c'est qu'aux anciennes conditions d'accès aux emplois publics s'est substituée la considération exclusive de la richesse. Il n'existe plus de conditions d'âge, de sexe ou même de nationalité : les dignités municipales sont à ceux qui peuvent subvenir aux dépenses incombant à qui veut se parer du titre de magistrat... L'essentiel était qu'un patrimoine se rencontrât qui pût fournir l'allocation attendue par la cité [5]. » Le besoin de « faire » de l'argent primait donc en l'espèce tout autre sentiment. C'est ouvrir un trop généreux crédit aux citoyens de la province d'Asie que de leur supposer un idéalisme chevaleresque auquel ils ne songeaient guère [6]. »

D'ailleurs les religions païennes se montraient accueillantes aux femmes. Les cultes de Cybèle, d'Artémis,de la déesse syrienne avaient leurs prêtresses qui, après leur sortie de charge, s'agrégeaient à un collège de façon à ne pas retomber dans l'obscurité [7]. » « Il semble que les usages, les lois même prescrivissent à la femme d'assister toujours son mari dans l'accomplissement de certains sacrifices... En outre, on attribua à la femme des sacerdoces proprement personnels. La stéphanophorie servait dans beaucoup de villes d'Asie de dignité éponyme, partout du moins elle gardait invariablement un caractère religieux; nous la voyons maintes fois abandonnée à des femmes [8]. » Le culte de la *Bona Dea* était entièrement confié aux femmes [9]. Les cultes orientaux étaient largement ouverts aux femmes. « Ces cultes se montraient reconnaissants des services que leur rendaient les femmes; elles y participaient à tous les sacrifices : elles y étaient libéralement admises à toutes les dignités et à tous les sacerdoces : nous voyons, par exemple, qu'elles font souvent les frais des tauroboles et y figurent au premier rang en compagnie des prêtres accourus des pays voisins pour prendre part à ces imposantes cérémonies. Dans les cultes égyptiens, le service religieux est accompli par les deux sexes. Bellone a une prêtresse qui se déchire les épaules avec des fouets, s'enfonce des couteaux dans les bras et se livre ainsi toute sanglante à l'admiration des fidèles. Le clergé de la Grande Mère contient des joueuses de tambour *(tympanistriæ)* à côté des joueurs de flûte, et des prêtresses de divers rangs qui partagent les attributions des prêtres et sont nommées comme eux par les quindecemvirs [10].

L'accueil fait aux femmes par saint Paul pouvait donc paraître très disgracieux et il est probable que des femmes s'en montrèrent choquées. Pour y porter remède un prêtre « féministe » n'imagina rien de mieux que de composer un roman dans lequel il faisait parler et agir saint Paul de façon très différente. Cet écrit, dont la vogue, en Orient fut immense [11], montrait Thécla d'Iconium, convertie par l'apôtre, s'attachant à ses pas et, sur son ordre, revenant à Iconium pour y enseigner la parole de Dieu [12]. En différentes occasions, soit à Antioche, chez Tryphéna [13], soit plus tard à Séleucie [14], Thécla catéchisait et convertissait. « Si édifiant que fût ce récit, l'autorité ecclésiastique traita sévèrement le prêtre d'Asie qui l'avait composé. Tertullien nous apprend qu'il encourut la déposition. Il est probable qu'on lui en voulut surtout d'avoir

[1] P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 14-15; le même, *La crise montaniste*, in-8°, Paris, 1913, p. 176-179. — [2] P. Paris, *Quatenus feminæ res publicas in Asia Minore Romanis imperantibus attigerint*, in-8°, Paris, 1891. — [3] W. M. Ramsay, *The Church in the Roman empire before A. D. 170*, in-8°, Londres, 1893, p. 457. — [4] V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie, depuis ses origines jusqu'à la fin du haut empire*, in-8°, Paris, 1904, p. 161. — [5] I. Lévy, *Étude sur la vie municipale de l'Asie Mineure*, dans *Revue des études grecques*, 1899, t. XII, p. 257-258. — [6] P. de Labriolle, *La crise montaniste*, in-8°, Paris, 1913, p. 25-26. — [7] F. Poland, *Geschichte des griech. Vereinswesens*, in-8°, Leipzig, 1909, p. 289 sq., 345 sq. — [8] V. Chapot, *La province proconsulaire d'Asie*, p. 161. — [9] Wissowa, *Religion und Kultur der Römer*, dans *Handbuch der Klass. Alertumwiss.*, 1902, t. v, part. 4, p. 176, 297. — [10] G. Boissier, *La religion romaine*, t. I, p. 359; F. Cumont, *Les religions orientales dans l'Empire romain*, in-12, Paris, 1905, p. 55, 72. — [11] C. Holzhey, *Die Thekla-Akten*, München, 1905, K. Schmidt, *Acta Pauli*, Leipzig, 1905, p. 147 sq.; Leipoldt, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, in-8°, Leipzig, 1907, t. I, p. 258 sq. — [12] *Acta apostolorum apocrypha*, édit. Lipsius, Lipsiæ, 1891; *Acta Pauli et Theclæ*, p. 267, n. 41. — [13] *Ibid.*, p. 265, n. 39. — [14] *Ibid.*, p. 267, n. 41.

mis sa fiction sous le nom de saint Paul et de lui avoir ainsi conféré mensongèrement l'autorité d'un écrit canonique. Sans doute aussi les actes qu'il prêtait à son héroïne parurent-ils malencontreux et propres à dégoûter les femmes de l'effacement où l'on entendait les maintenir. En fait, à Carthage même, elles essayèrent de s'en prévaloir pour réclamer le droit d'enseigner et de baptiser (*ad licentiam docendi tinguendique*), et il fallut que Tertullien leur fît connaître que l'ouvrage en question n'avait rien d'apostolique et que la supercherie de l'auteur lui avait valu une humiliante disqualification [1]. »

XII. Tertullien et le *jus docendi* féminin. — L'Église n'avait pas interdit aux femmes le prophétisme; la preuve s'en trouve dans le texte de saint Paul de la Ire épître aux Corinthiens, xi, 4-5, et dans le fait incontestable qu'il avait existé des prophétesses entourées d'égards, notamment les quatre filles de Philippe et Ammia à Philadelphie. Il était bien difficile, même en le tiraillant, de dénaturer le texte de l'apôtre et de lui faire dire autre chose que ce qu'il disait; il était impossible de supprimer le précédent créé par les Églises d'Hiérapolis et de Philadelphie; aussi les montanistes ne manquèrent pas de s'en prévaloir. C'est Origène qui nous l'apprend... εὐγνωμονῶμεν καὶ πρὸς τὰ πιθανὰ ἐκείνοις ἀπατῶντες. « Τέσσαρές, φασι, Θυγατέρες ἦσαν Φιλίππου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ καὶ προσεφήτευον. Εἰ δὲ προσεφήτευον, τί ἄτοπόν ἐστι καὶ τὰς ἡμετέρας, ὡς φασὶν ἐκεῖνοι, προφητίδας προφητεύειν. « Répondons aux objections qu'ils trouvent convaincantes : « Philippe l'évangéliste « avait, disent-ils, quatre filles, et elles prophétisaient. « Si elles prophétisaient qu'y a-t-il d'étrange à ce que « nos prophétesses [comme ils disent] prophétisent « aussi [2]? »

L'argument n'était pas une simple joute dans une discussion. Il était sorti d'Asie une hérésie nouvelle que nous étudierons en son lieu (voir Montanisme) qui avait trouvé deux femmes pour la prêcher avec un très grand succès, Maximilla et Priscilla. Celles-ci et leur partisans se réclamaient, il va sans dire du texte de l'apôtre et des τέσσαρες παρθένοι. A cela Origène répondra : « Si les filles de Philippe ont prophétisé, du moins n'était-ce pas dans les *ecclesiæ* qu'elles parlaient; nous ne voyons rien de pareil dans les Actes des Apôtres, pas plus du reste que dans l'Ancien Testament. Il est attesté de Déborah qu'elle était prophétesse. Marie, la sœur d'Aaron, prit un tambour et se mit à la tête des femmes. Mais on ne trouverait pas que Holdad, qui était prophétesse, ait parlé au peuple, mais seulement à ceux qui venaient la trouver. Dans l'Évangile même est mentionnée la prophétesse Anna, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser; mais ce n'est pas dans l'*Ecclesia* qu'elle parlait. Une femme eût-elle licence d'être prophétesse, d'après le signe prophétique, il ne lui est pourtant pas permis de parler dans l'*ecclesia*. Quand la prophétesse Marie parla, c'est qu'elle était à la tête d'un certain nombre de femmes. Car (a dit l'apôtre) il est honteux pour une femme de parler dans l'*ecclesia* et je ne permets pas à la femme d'enseigner, et de dominer l'homme. » On doit convenir que tous ces exemples n'étaient pas très convaincants à l'égard de gens décidés à la discussion à outrance. C'étaient, au dire d'Origène, des prophétesses consultantes, des prophétesses privées; mais saint Irénée disait le contraire : *In ea Epistola quæ est ad Corinthios...scit (Paulus) viros et mulieres in ecclesia prophetantes* [3]. Et entre ces deux interprètes, Tertullien disait à Marcion : « Lorsque Paul prescrit aux femmes le silence dans l'Église; quand il leur interdit de parler pour le simple agrément de s'instruire — au surplus il a montré déjà qu'elles ont, elles aussi, le droit de prophétiser, quand il impose le voile à la femme en train de prophétiser — c'est la Loi qu'il allègue comme autorité pour assujettir la femme [4]. » Dans le *De Virginibus velandis*, où se trahit déjà l'influence du montanisme, Tertullien n'admet aucune distinction entre la *mulier* et la *virgo*. « Il n'est pas permis à la femme de parler dans l'église ni d'enseigner non plus, ni de baptiser, ni d'offrir (le sacrifice), ni de revendiquer pour elle aucune tâche virile, à plus forte raison aucun office sacerdotal. Recherchons si l'un quelconque de ces actes est permis à la vierge. Et si aucun d'eux ne lui est permis, si en toutes choses la vierge est assujettie aux mêmes règles et que l'obligation de rester modestement à sa place lui incombe comme à la femme, pourquoi ce droit unique (de ne pas se voiler) qui est dénié à toute femme lui serait-il octroyé [5]. » Ainsi voici la discipline courante au début du IIIe siècle. Du moment que la femme ainsi limitée dans son *jus docendi* est touchée de l'Esprit, toutes les restrictions disparaissent et pour Tertullien, devenu montaniste, il ne sera plus question que d'une chose : prouver que Priscilla et Maximilla, parlant « en extase » sont prophétesses authentiques, dès lors elles peuvent parler et comme, elles ne font qu'être le porte-parole de l'Esprit Saint leurs oracles garantissent la pureté morale et l'orthodoxie de l'Église à laquelle elles se rattachent. Le prophétisme devient ainsi un critère, en sorte que Tertullien se juge en droit de défier Marcion : « Que Marcion, dit-il, exhibe les dons de son Dieu, (qu'il nous montre) des prophètes qui aient parlé non point d'après l'humaine raison, mais d'après l'Esprit de Dieu; qu'il me prouve encore qu'une femme ait prophétisé dans son entourage parmi ses grandes et plus saintes femmes. Je dirai, moi : si, toutes ces manifestations, je puis les montrer plus aisément et, bien entendu, en parfaite harmonie avec les règles, les plans et la discipline du Créateur, nul doute que Christ, Esprit, Apôtre ne soient du côté de mon Dieu [6]. »

Tertullien était rempli de préventions à l'égard des femmes. Il les avait connues avant sa conversion et en avait conservé des souvenirs que son tempérament n'aidait pas à adoucir; en somme, il ne les aimait pas et il s'en défiait. Le *De cultu feminarum* débute par des conseils qui durent lui faire peu d'admiratrices. « S'il subsistait sur la terre une foi aussi grande que la récompense qui y est promise dans le ciel, il n'en est pas une d'entre vous, mes très chères sœurs, qui, une fois le Dieu vivant connu, une fois instruite de sa condition (j'entends : de la condition de la femme) convoiterait encore un accoutrement comportant, je ne dirai pas quelque faste, mais seulement quelque parure. Bien plutôt vivrait-elle sous des dehors misérables et rechercherait-elle avidement de tristes haillons, s'offrant partout aux regards comme une Ève gémissante et repentante, afin d'expier plus complètement par tout cet appareil de pénitence l'héritage qu'elle traîne depuis Ève; ignominie du premier péché, responsabilité d'avoir perdu le genre humain. » A Carthage, comme partout et en tout temps, c'était faire fausse route que de demander aux femmes le sacrifice de la toilette. Celles, en petit nombre, que ces réprimandes n'irritaient pas pouvaient, à meilleur droit, se montrer surprises et irritées

[1] P. de Labriolle, dans *Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, p. 18. — [2] Origène, *Catenæ in sancti Pauli Epist. ad Corinth.*, édit. Cramer, Oxonii, 1841, p. 279. — [3] S. Irénée, *Contra hæreses*, l. III, c. xi, n. 9, *P. G.*, t. vii, col. 891. — [4] Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. V, c. viii, *P. L.*, t. ii, col. 488. — [5] Tertullien, *De virginibus velandis*, c. ix, *P. L.*, t. ii, col. 488. — [6] Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. V, c. viii, *P. L.*, t. ii, col. 901.

des invectives d'un violence excessive : « C'est à cause de tes services (la mort, tout simplement) que le fils même de Dieu a dû mourir. Et tu songes à orner de parures ta tunique de peau. »

Dans le *De baptismo*, Tertullien ne se montre pas plus gracieux; il se réfère à plusieurs reprises aux prohibitions pauliniennes. D'abord il malmène une femme, « une vipère de la secte des caïnites, » qui a conquis dernièrement nombre de gens, dit-il, par l'affreux poison de sa doctrine et s'est attaquée principalement au baptême : femme abominable dont on mesure l'impudence si l'on songe qu'elle n'avait pas même le droit intégral d'enseigner, *cui nec integre quidem docendi jus erat*. Les femmes privées du droit d'enseigner, pourront-elles baptiser? Non, En théorie, les laïques peuvent conférer le baptême, en pratique, il est préférable qu'ils s'en abstiennent et laissent ce soin au clergé, sauf dans le cas d'urgente nécessité. Mais les femmes? Non, les femmes n'ont aucune part à cette prérogative, qui est une prérogative virile. Et pour rabattre leurs prétentions, pour mettre fin à leurs discours, il leur explique ce que valent ces *Acta Theclæ* dont elles se targuent et il conclut : « Quelle vraisemblance que Paul ait donné à la femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui ne lui a même pas permis sans restriction de se faire instruire! Qu'elles se taisent, dit-il, et qu'elles interrogent leurs maris à la maison. »

L'exorcisme, privilège des hommes refusé aux femmes. Une fois encore, Tertullien accorde que le droit de chasser le démon n'appartient pas seulement au clergé, aux *exorcistes* à ce députés officiellement. Tout chrétien peut chasser le démon : *jussus a quolibet christiano loqui spiritus ille tam se dæmonem confitebitur de vero quam alibi deum de falso* [1]. Encore une fonction virile à laquelle, selon lui, les femmes ne doivent pas prétendre.

C'est cependant le même écrivain qui va adopter la doctrine montaniste, s'incliner devant Maximilla et Priscilla, citer leurs oracles, accueillir de moindres héroïnes comme celle-ci dont il parle dans le *De anima*, c. IX : « Il y a aujourd'hui parmi nous une sœur qui a reçu en partage le charisme des révélations. Elle les subit dans l'église au cours des solennités dominicales, en extase, sous l'influence de l'Esprit. Elle converse avec les anges, parfois même avec le Seigneur. Elle voit, elle entend, les vérités mystérieuses; elle lit dans le cœur de quelques-uns et elle procure des remèdes à ceux qui en ont besoin. Soit qu'on lise les Ecritures ou qu'on chante les psaumes, ou qu'on adresse des allocutions, ou qu'on offre des prières, chaque exercice fournit matière à ses visions. Il nous est arrivé de tenir je ne sais plus quel discours sur l'âme, pendant que cette sœur était sous l'influence de l'Esprit. Une fois la solennité terminée, quand le peuple eut été congédié, fidèle à son habitude de nous annoncer ce qu'elle a vu — car on a grand soin de classer ses révélations pour les mieux authentiquer — elle nous dit : « Entre autres spectacles, une âme s'est montrée à moi corporellement. Elle paraissait être esprit, mais non dépourvue de consistance et de forme; bien au contraire; telle qu'elle était elle semblait susceptible d'être saisie, tendre, lumineuse, couleur d'azur et de forme toute pareille à celle du corps humain. » Telle fut sa vision. Dieu en fut témoin, et aussi l'apôtre, garant si compétent des charismes qui devaient survenir dans l'Église. N'y croirez-vous point, même si l'événement lui-même vous persuade sur toute la ligne? »

On saisit sur le fait toute l'opération. La scène se passe dans l'Église, mais la foule n'en connaît que ce qu'on veut bien lui faire connaître. « Pendant le service divin, écrit M. P. de Labriolle, la sœur se tait : mais une fois les rites clos et le peuple congédié (*post transacta sollemnia, dimissa plebe*), elle va d'elle-même raconter ce qu'elle a vu aux autorités de la secte, sans doute à Tertullien personnellement : — que l'on rapproche, en effet, le *disserueramus* du *nobis*. Les visions sont classées, c'est-à-dire consignées par écrit, avec le plus grand soin. On en forme une sorte de recueil pour qu'elles deviennent par une confrontation plus aisée, plus convaincantes encore. Avec une procédure aussi prudente, nul danger que les femmes favorisées de charismes s'émancipent jusqu'aux abus condamnés par saint Paul. On se garde « d'éteindre l'Esprit, » mais on en surveille et on en contient les manifestations par un règlement précis. Et ainsi se concilie le respect de la tradition avec le devoir de ne point laisser perdre le fruit de révélations si précieuses. Voilà, en ce qui concerne le problème féministe, la solution à laquelle Tertullien se soulagea de ses propres doutes [2]. » On voit qu'il se tenait à distance du troupeau montaniste que raille Hippolyte de se laisser duper par des « femmelettes » au point de les révérer plus qu'ils ne font des apôtres et d'aller jusqu'à dire qu'il y eut en elles « quelque chose de plus que dans le Christ : » ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι [3].

XIII. Le *jus docendi* après Tertullien. — A l'égard des femmes, saint Epiphane n'était pas beaucoup mieux disposé que Tertullien. Le γένος τῶν γυναικῶν est, selon lui εὐόλισθον, prompt aux chutes; σφαλερὸν, peu sûr; et pense bassement ταπεινὸν τῷ φρονήματι [4]. C'est à propos des collyridiennes qu'il s'exprime ainsi, et il les considère comme apparentées de fort près aux montanistes, qui, dit-il, « considèrent la sœur de Moyse comme une prophétesse et s'autorisent d'elle pour justifier l'admission des femmes dans leur clergé... Chez eux, les femmes deviennent évêques, prêtres, le sexe n'y fait rien, car, disent-ils, dans le Christ Jésus il n'y a plus ni mâle ni femelle. » Lui aussi relève l'argument montaniste des quatre prophétesses filles de Philippe et il nous donne une description intéressante de certaines réunions montanistes : « Souvent dans leur assemblée, raconte-t-il, on voit entrer sept vierges, portant des torches et vêtues de blanc qui viennent prophétiser devant le peuple. Elles manifestent une sorte d'enthousiasme qui dupe les assistants et provoque leurs larmes. Elles versent des pleurs, comme plongées dans les lamentations de la pénitence, et par leur attitude, elles déplorent la vie des hommes [5]. »

De semblables exhibitions ne pouvaient trouver grâce auprès du traditionnaliste rigide qu'était Épiphane. Mais ce sont principalement les collyridiennes qui l'irritent. « Cette secte, après avoir pris naissance en Thrace et dans la Scythie supérieure, s'était propagée jusqu'en Arabie. Sur une sorte d'autel improvisé, les collyridiennes exposaient aux regards un pain qui était ensuite offert en sacrifice « au nom de Marie » et distribué. Ces faits sont évidemment contemporains d'Épiphane, puisqu'il rappelle qu'il écrivit à leur propos une lettre εἰς τὴν Ἀραβίαν sans doute aux Églises d'Arabie. Dégagée des réflexions parasites dont sa prolixité naturelle ne manque pas de l'alourdir, la réfutation développée par Epiphane à l'encontre de ces femmes (qu'il a comparées à Quintilla, Maximilla et Priscilla) peut se résumer ainsi : jamais depuis que le monde est monde, aucune femme, soit dans l'ancienne, soit dans la nouvelle alliance, n'a exercé

[1] *Apologet.*, c. XXIII. — [2] *La crise montaniste*, p. 320-322. — [3] Hippolyte, *Philosophumena*, l. IX, c. XIX, *P. G.*, t. XVI, col. 3366. — [4] *Panarion*, LXXIX, *P. G.*, t. XLII, col. 740. — [5] *Ibid.*

de fonctions de ce genre. Ève n'a pas osé y prétendre, malgré la complaisance dont elle a fait preuve pour le péché. La Vierge elle-même en a été exclue, et elle n'a pas joui non plus du droit de baptiser, puisque c'est de saint Jean-Baptiste que Jésus a voulu recevoir le baptême. Il en va pareillement des temps apostoliques. Vainement allègue-t-on l'exemple d'Anna ou des filles de Philippe; ces femmes furent des prophétesses, sans doute, mais non pas des prêtresses, προφητεύουσαι, οὐ μὴν ἱερουργοῦσαι. Quant aux diaconesses, leur ministère est commandé par des raisons de commodité pratique, en particulier par les ménagements dus à la pudeur féminine, pendant l'immersion baptismale mais il se borne là [1]. »

Si toutes ces indications fournies par Épiphane sont rigoureusement et historiquement exactes, il faut reconnaître que, depuis le temps de Tertullien, le montaniste s'était fort transformé. Était-ce le montanisme proprement dit ou les sectes parallèles qui exploitaient sa doctrine, s'abritaient sous sa réputation, nous ne sommes pas en mesure de le dire toujours. Mais voici, par exemple, aux environs de l'année 235, c'est-à-dire peu de temps après Tertullien, une prophétesse cappadocienne. Dans une lettre adressée par Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce à saint Cyprien de Carthage [2], nous lisons les plus curieux détails sur cette manifestation.

« Je veux vous raconter, dit-il, un fait qui s'est passé parmi nous et qui intéresse notre sujet. Il y a environ vingt-deux ans, vers l'époque consécutive à la mort d'Alexandre (Sévère), des fléaux et des épreuves multiples vinrent affliger toutes les populations, et en particulier les chrétiens. Des tremblements de terre réitérés renversèrent nombre d'édifices en Cappadoce et dans le Pont. Des villes mêmes disparurent englouties dans des crevasses. De là, contre le nom chrétien, une persécution terrible qui, s'élevant soudain après une longue période de paix, fut d'autant plus redoutable et troublante pour les nôtres que le mal était plus inattendu et plus nouveau. Nous avions alors comme gouverneur provincial Serenianus, cruel et impitoyable persécuteur. Au milieu de ce bouleversement, les fidèles, terrifiés par la persécution, fuyaient çà et là, abandonnaient leur patrie et passaient dans d'autres contrées : ils le pouvaient, car la persécution n'était que locale, elle ne s'étendait pas à tout l'univers. Or voici que surgit soudain une femme, qui, tombant en extase, se donnait comme prophétesse et agissait comme sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Elle recevait des principaux démons une si entraînante influence que pendant longtemps, elle attira et dupa nos frères, grâce aux prodiges surprenants qu'elle réalisait. Elle annonçait même qu'elle allait ébranler la terre : non que le démon ait une puissance capable d'ébranler la terre ou de secouer un des éléments; mais parfois l'esprit mauvais comprenant et prévoyant qu'un tremblement de terre allait survenir, faisait semblant d'être l'auteur de ce qu'il voyait devoir arriver. Ces mensonges, et ces vanteries lui avaient conquis les esprits : on lui obéissait et on le suivait partout où il voulait et où il menait les gens. Grâce à lui, au milieu des rigueurs de l'hiver, cette femme marchait pieds nus au milieu des neiges et des glaçons sans en éprouver aucun dommage, aucune blessure. Il déclarait qu'il se dirigeait vers la Judée et Jérusalem et se donnait les airs de venir de là. Un prêtre, Rusticus, et un diacre, se laissant prendre à ces pièges, eurent avec la prophétesse de coupables relations, ce qui fut découvert peu après. Car soudain apparut devant lui un des exorcistes, homme d'une parfaite honorabilité et d'une vie sans défaillance au point de vue de la discipline religieuse. Excité par les exhortations de nombreux frères qui, avec un louable courage, avaient persévéré dans la foi, il se leva pour confondre l'esprit malin. Celui-ci, au surplus, avait annoncé, peu auparavant avec une subtile fourberie, qu'un ennemi, un tentateur infidèle allait venir. Pourtant cet exorciste, soutenu par la grâce divine, combattit vigoureusement et démontra la perversité de cet esprit qui passait auparavant pour saint. — Or cette femme, qui, grâce aux prestiges et aux tromperies du démon, machinait mille ruses pour duper les fidèles, osa fréquemment, entre autres prestiges par où elle séduisait tant de gens, feindre de sanctifier le pain avec une invocation redoutable; de faire l'Eucharistie et d'offrir le sacrifice au Seigneur < non > sans la formule de la prière accoutumée. Elle baptisait aussi beaucoup de gens en employant les paroles usuelles et légales de l'interrogation, en sorte qu'elle semblait ne s'écarter en rien de la règle de l'Église. »

Montaniste ou dissidente du montanisme, cette femme nous permet de saisir la façon dont se poursuivait l'usurpation des fonctions sacerdotales. Non seulement elles faisaient plus que de se réclamer de l'exemple des filles de Philippe afin de prophétiser à l'aise, mais elles baptisaient, elles consacraient, elles recevaient l'imposition des mains, elles écrivaient des livres. Chez les cataphrygiens, on ordonnait par la χειροτονία les diaconesses. La publication de livres écrits par les prophétesses était une autre innovation fort combattue par les orthodoxes, qui y voient une forme d'enseignement défendu aux femmes. Didyme l'Aveugle, dans son traité *De trinitate*, dit que l'Écriture connaît des prophétesses : les filles de Philippe, Deborah, Marie, sœur d'Aaron et Marie, mère de Jésus; aucune d'elles n'a rédigé un livre et saint Paul leur ayant défendu d'enseigner, sa défense s'étend jusqu'au écrits [3].

C'est ce que soutient pour son compte l'auteur d'une *Discussion entre un montaniste et un orthodoxe*, qui s'est conservée dans le texte grec [4].

« *Le montaniste :* Et pourquoi vous détournez-vous avec horreur de Maximilla et de Priscilla, et dites-vous qu'il n'est pas permis aux femmes de prophétiser? Philippe n'avait-il pas quatre filles prophétesses? Déborah ne l'était-elle pas aussi? L'apôtre ne dit-il pas : « Toute femme qui prie ou qui prophétise la tête découverte... » (ce qu'il n'aurait pas dit) s'il n'était pas permis aux femmes de prophétiser, ni de prier? Mais si elles prient, qu'elles prophétisent aussi!

L'*orthodoxe :* Nous n'avons aucune répulsion a l'égard des prophéties féminines. La vierge Marie a prophétisé quand elle a dit : « Voici que désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse. » Comme tu l'as remarqué, Philippe avait quatre filles prophétesses, Marie, la sœur d'Aaron, prophétisait (aussi). Mais nous ne leur permettons pas de parler dans les Églises ni d'avoir autorité sur les hommes au point d'écrire des livres signés d'elles; car c'est là pour elles prier et prophétiser la tête découverte....

« *Le montaniste :* Ainsi, de prier ou de prophétiser la tête découverte, cela équivaut à écrire des livres?

« *L'orthodoxe.* Parfaitement. »

Ainsi donc, tandis que d'un côté, on empiétait à outrance, jusqu'à en arriver à une sorte de consécration de l'eucharistie; de l'autre côté, on maintenait, en les aggravant même un peu, les restrictions posées par

[1] *Panarion*, LXXIX, *P. G.*, t. XLII, col. 741; *La crise montaniste*, p. 509. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, LXXV. — [3] Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate*, l. III, c. XLI, n. 3, *P. G.*, t. XXXIX, col. 988. — [4] G. Ficker, *Die Widerlegung eines Montanisten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1905, t. XXVI, p. 446-463.

saint Paul au ministère féminin. Toute accointance féminine avec les choses du culte est et demeure interdite.

Saint Jean Chrysostome n'est pas plus accessible. Ayant à commenter ce verset *Salutate Priscillam et Aquilam* [1], il rappelle le rôle de Priscilla, femme d'Aquila dans la conversion d'Apollo [2]. En louant hautement Priscilla, saint Paul, remarque-t-il, ne s'est point mis en contradiction avec lui-même; car jamais il n'a défendu aux femmes de faire du bien aux âmes par des exhortations privées. Ce mode d'enseignement est légitime. Ce qu'il leur a interdit, ce sont seulement les discussions à ciel ouvert, les prétentions doctorales. Même pensée chez saint Jérôme : *Sicut etiam nunc in Orientalibus diaconissæ in suo sexu ministrare videntur in baptismo, sive in ministerio verbi, quia privatim docuisse feminas invenimus, sicut Priscillam, cujus in Aquila vocabatur* [3].

La *Didascalie* représente un usage en vigueur au IIIe siècle, en Syrie ou en Palestine; elle prescrit aux veuves de garder le silence sur les questions dogmatiques : « Si, dit-elle, une veuve est interrogée par quelqu'un, elle ne répondra pas aussitôt, si ce n'est sur la justice et la foi en Dieu. Elle enverra au directeur, ceux qui veulent être instruits. Elles donneront une courte réponse à ceux qui les interrogeront. Une veuve ne doit pas instruire ni un séculier non plus [4]. » Et encore : « Nous ne conseillons à une femme ni de baptiser, ni se laisser baptiser par une femme, parce que c'est contre l'ordre et c'est dangereux pour celui qui est baptisé et pour celui qui baptise. S'il était permis d'être baptisé par une femme, notre Seigneur et Maître l'aurait été par Marie, sa mère, tandis qu'il l'a été par Jean, comme beaucoup d'autres du peuple. N'attirez donc pas de dangers sur vous, en vous conduisant en dehors de la loi de l'évangile [5]. »

Non seulement la femme ne doit pas baptiser, mais elle ne doit pas enseigner. Le Christ n'a confié qu'à ses disciples le soin de prêcher sa doctrine. Pourtant, s'il l'avait voulu, il lui aurait été loisible de confier aussi pareille mission à l'une ou l'autre des femmes qui l'entouraient [6].

Les *Constitutions apostoliques* paraphrasent cet enseignement qu'elles illustrent de quelques textes scripturaires [7]. Le fait d'assigner des prêtresses à certaines divinités y est stigmatisé comme une impiété toute païenne et totalement étrangère à la διάταξις du Christ : τοῦτο γὰρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀθεότητος τὸ ἀγνόημα, θηλείαις θεαῖς ἱερείας χειροτονεῖν, ἀλλ' οὐ τῆς Χριστοῦ διατάξεως.

« Parmi les obligations morales qui sont énumérées dans ces recueils à l'usage des femmes, spécialement des veuves en raison de la place qu'elles occupent dans les communautés, il n'en est pas qui reviennent plus fréquemment que le devoir de se maintenir dans une réserve exacte et d'observer à l'égard de l'évêque la plus entière soumission [8].— Prières, dévouement et mortification, visite aux malades, coopération à l'*à-côté* du culte (mais là seulement où une raison de convenance l'exige [9]) voilà où s'absorbera la femme qui aspire plus haut qu'à la tâche ordinaire de la mère de famille. Le seul ministère qui lui soit octroyé, c'est le ministère de la charité.

« On conçoit dès lors pourquoi l'imposition des mains (χειροθεσία ou χειροτονία) que certaines églises orientales prescrivaient de faire sur les diaconesses, lors de leur entrée en charge [10], parut quelquefois offrir de graves inconvénients. C'est qu'elle semblait incorporer ces dignitaires au clergé même, en même temps qu'elle les élevait au-dessus des « veuves » et des « vierges » qui, elles, ne bénéficiaient pas de cette sorte d'ordination [11]. Il faut peut-être interpréter dans le sens d'une protestation contre cette pratique solennelle le canon 11 du concile de Laodicée : περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι [12]. En Occident l'*Ambrosiaster* déclare que l'ordination des diaconesses est une erreur directement inspirée par l'esprit du montanisme : si j'interprète bien sa pensée, c'est même contre le principe d'un institut de diaconesses qu'il s'élève : *Cataphrygæ erroris occasionem captantes, propter quod post diacones mulieres alloquitur, etiam ipsas diaconas ordinari debere vana præsumptione defendunt, cum sciant apostolos septem diaconos elegisse. Numquid nulla mulier tunc idonea inventa est, cum inter undecim apostolos sanctas mulieres fuisse legamus? Sed ut hæretici animum suum verbis, non sensu legis astruere videantur, Apostoli verbis contra sensum nituntur Apostoli : ut cum ille mulierem in Ecclesia in silentio esse debere præcipiat, illi e contra etiam auctoritatem in Ecclesia vindicent ministerii* [13].

« Les cataphrygiens, qui recherchent les occasions de tomber dans l'erreur, soutiennent dans leur folle audace, sous prétexte que Paul parle des femmes après les diacres, qu'il faut ordonner aussi des diaconesses. Ils savent pourtant que les apôtres ont choisi sept diacres. Est-ce que par hasard aucune femme ne fut alors trouvée apte (à cet office), quand nous lisons qu'au milieu des onze apôtres, il y avait de saintes femmes? Mais soucieux d'étayer leurs opinions, non point sur la pensée, mais sur les mots de la Loi, ces hérétiques s'appuient sur les paroles de l'Apôtre contre la pensée de l'Apôtre. Alors que Paul prescrit à la femme de garder le silence dans l'Église, eux, au contraire, vont jusqu'à revendiquer pour elle l'autorité du ministère dans l'Église. »

« Les conciles occidentaux s'évertuent à évincer les femmes de tout *ministerium leviticum* et même de toute manipulation des objets sacrés [14]. Leurs canons révèlent l'obstination féminine à se couler dans des emplois irréguliers d'où l'Église la déloge avec la même suite et la même persévérance [15] .»

« Les tolérances suspectes consenties par les gnostiques et par les montanistes se perpétuaient pendant plusieurs siècles au sein de certaines sectes et, exceptionnellement, parmi les catholiques eux-mêmes. Ainsi, au Ve siècle, l'évêque arménien Eznig, dans son grand ouvrage intitulé *Réfutation des Sectes* nous apprend que Marcion « employait des femmes pour le sacerdoce [16]. » Nous constatons, d'autre part, qu'au début du VIe siècle, dans le nord de l'Armorique, deux prêtres d'origine bretonne, s'étaient permis d'associer les femmes qu'ils appelaient leurs *conhospitæ* à la célébration du saint sacrifice. Ces femmes tenaient le calice et communiaient le peuple. Dans une lettre que nous possédons, le métropolitain de Tours, ainsi

[1] *P. G.*, t. LI-LII, tomi tertii pars prior, col. 192. — [2] Act. apost., XVIII, 24 sq. — [3] S. Jérôme, *Comment. in epist. ad Romanos*, c. XVI, *P. L.*, t. XXX, col. 714. — [4] *La Didascalie syriaque*, traduite du syriaque pour la première fois par F. Nau, Paris, 1902, p. 88. — [5] *Ibid.*, p. 88. — [6] F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, in-8°, Paderborn, 1905, t. I, p. 190. — [7] *Constit. apostol.*, l. III, c. IX, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 199. — [8] *Didascalia et Constit. apostol.*, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 192. — [9] *Constit. apostol.*, l. VIII, c. XXVIII, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 530. — [10] *Constit. apostol.*, l. VIII, c. XIX, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 524. — [11] *Constit. apostol.*, l. VIII, c. XXIV, XXV, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 528. — [12] *Conc. Laod.*, can. 11, dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, part. 2, p. 1003. — [13] *Comment. in Epist. I ad Timoth.*, II, 11, *P. L.*, t. XVII, col. 496. — [14] *Conc. Arausic.* (441), can. 26; *conc. Epaonense* (517), can. 21; *conc. Aurelian.* (533) can. 18; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 446, 1039, 1135, etc. — [15] P. de Labriolle, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1911, p. 116-118. — [16] Ermoni, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, t. I, p. 473.

que les évêques de Rennes et d'Angers, dénoncent le fait comme « une nouveauté, une superstition inouïe » et menacent les délinquants de l'excommunication s'ils persistent dans de telles pratiques [1]. Il faut croire, au surplus, qu'en tout pays cette participation active aux cérémonies du culte procurait à certaines femmes de grandes jouissances de piété ou d'amour-propre, car un rapport épiscopal adressé en 829 à Louis le Débonnaire [2], nous fait connaître que dans un certain nombre de diocèses impériaux le même office leur était illégalement départi [3]. »

XIV. Les violences faites aux femmes. — « Dans mon respect pour les vierges du Christ, a écrit Edm. Le Blant, je ne voudrais point avoir à parler ici de ce qui fut, en définitive, un triste fruit de la barbarie des temps antiques. Si profondément qu'on veuille descendre dans le détail des traitements abominables qu'eurent à souffrir les premiers fidèles, on ne trouvera rien en effet qu'on ne dût attendre de ces hommes qui, empêchés par une ancienne coutume de mettre à mort les vierges, firent violer avant de les étrangler de malheureuses enfants coupables seulement d'appartenir à une famille proscrite, qui plus tard, et bien que la foi du Christ les eût alors éclairés, attentaient publiquement à la pudeur de saintes filles consacrées à Dieu et condamnaient au *lupanar* les femmes convaincues d'adultère. Entre les deux époques dont je parle, s'accomplirent les persécutions et, dans ces temps de fureurs impitoyables, les vierges chrétiennes eurent tout à souffrir. Qu'il faille ou non penser, avec Tillemont, que l'ordre de les forcer par une horrible violence n'ait point été donné aux gouverneurs et qu'à ces hommes seuls remonte ici la responsabilité de leurs actes, la question reste pendante; les textes sont muets en cet endroit, et j'incline à penser qu'au moins avant la dernière persécution, aucun règlement officiel n'avait prescrit l'emploi d'une telle voie de contrainte [4]. »

La question est en effet pendante et, de plus, assez obscure. La *damnatio ad lenonem* a-t-elle été réellement en usage chez les Romains? a-t-elle été infligée en vertu d'une disposition d'ordre général, ou bien faut-il rendre responsable de cette infamie le zèle outré de quelques fonctionnaires? Quelque haute idée que nous ayons de la civilisation romaine à l'époque impériale et des sentiments d'humanité dont paraît s'inspirer le droit, les faits sont indéniables [5]. » Mommsen ne voit dans ces mesures honteuses qu'un « excès de zèle de quelques fonctionnaires [6]. » F. Augar estime qu'elles rentrent dans le cadre de la procédure plus ou moins régulière adoptée à l'égard des chrétiens [7] et C. Callewaert partage ce point de vue [8].

Les auteurs ecclésiastiques nous ont conservé des témoignages certains. Sans compter ceux que l'on peut tirer des textes hagiographiques, outre le cas de la fille de Séjan [9], on a pu en compter, dans l'histoire des persécutions, treize, dont une petite fraction seulement pourrait être révoquée en doute.

Tertullien, *Apologétique*, c. L : *Nam et proxime ad lenonem damnando christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiæ apud nos atrociorem omni pœna et omni morte repulari.* Le texte de l'*Apologétique* nous reporte à l'année 197. Environ vingt ans plus tard, dans le *De monogamia*, c. XV, Tertullien écrit : *Plane qui exprobrant nobis duritiam vel hæresim in hac causa æstimant, si in tantum fovent carnis infirmitatem ut in nubendo frequenter sustinendam putant, cur illam in alia causa neque sustinent neque venia fovent, cum tormentis expugnata est in negationem? Utique enim illam magis excusari capit quæ in prælio cecidit quam quæ in cubiculo, quæ in equuleo succubuit quam quæ in lectulo, quæ crudelitati cessit quam quæ libidini, quæ gemens devicta est quam quæ subans. Sed illam quidem a communicatione depellunt, quia non sustinuit infidem; hanc vero suscipiunt, quasi et hæc sustinuerit in finem. Propone quid utraque non sustinuerit in finem, et invenies ejus causam honestiorem quæ sævitiam quam quæ pudicitiam sustinere non potuit. Et tamen nec cruentam defectionem infirmitas carnis excusat nedum impudicam.* Après le *De monogamia*, mais très peu de temps après, Tertullien écrivit le *De pudicitia*, dans lequel, c. I, nous lisons : *...Christiani nominis disciplina quam ipsum quoque sæculum usque adeo testatur, ut si quando eam in feminis nostris inquinamentis potius carnis quam tormentis punire contendat, id volens eripere quod vitæ anteponunt.*

Hippolyte, de Porto, *Commentaire sur Daniel*, IV, 51, est un contemporain de Tertullien et il s'exprime ainsi à propos de ce texte : Χρὴ οὖν ἐνορᾶν τὴν ἐσομένην τῆν ἁγίων τότε θλῖψιν καὶ ταλαιπωρίαν — δεῖ γὰρ ἡμᾶς ἐκ τῶν ἤδη μερικῶς γινομένων ἐννοεῖν τὰ ἐσόμενα. Il poursuit : τοιαύτης ζάλης καὶ ταράχου ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ γενησομένης, καὶ πάντων πιστῶν πανταχοῦ ἀναιρουμένων καὶ κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν σφαζομένων, καὶ δικαίων αἵματος ἐκχυνομένου, καὶ ζώντων ἀνθρώπων καιομένων, καὶ θηρίοις ἑτέρων παραβαλλομένων, καὶ νηπίων ἐν ἀφόδοις φονευομένων, καὶ ἀτάφων πάντων ῥιπτουμένων καὶ ὑπὸ κυνῶν διϐρωσκομένων, παρθένων τε καὶ γυναικῶν παῤῥησίᾳ φθειρομένων καὶ αἰσχρῶς ἐμπαιζομένων, καὶ ἀναρπαγῶν, καὶ κοιμητηρίων ἁγίων ἀνασκαπτομένων, καὶ λειψάνων ἀνορυσσομένων καὶ ἐν πεδίῳ (ῥιπτουμένων) καὶ ϐλασφημιῶν γινομένων.

Palladius a tiré d'Hippolyte le récit suivant [10] : « Dans un autre livre très vieux et manuscrit j'ai trouvé d'Hippolyte, familier des apôtres [11], le récit que voici : c'est qu'une vierge très noble et très belle existait dans la ville de Corinthe, pratiquant l'ascétisme en vue de la virginité. Vers ce temps-là, on la déféra auprès de celui qui alors rendait la justice, un païen, vers le temps des persécuteurs, comme blasphémant et les temps et les empereurs et maudissant les idoles. Mais, d'un autre côté, les trafiquants de ces choses-là vantaient à outrance sa beauté. Or le juge, qui était fou de femmes [12] accueillit avec plaisir la calomnie, en cheval qui dresse les oreilles. Et comme, ayant mis en mouvement tous les moyens, il ne put persuader la créature, alors, dans sa fureur contre elle, il ne la livra pas à un châtiment ni à la torture, mais l'ayant placée dans un lieu de prostitution, il enjoignit au tenancier de celles-là ceci : « Prends-la en me rapportant d'elle par jour trois pièces de monnaie. » L'autre, en exigeant de l'or, la présentait à livrer à ceux qui voulaient. Cela étant, dès que les éperviers à femmes en eurent connaissance, ils furent assidus à la boutique de perdition, et, donnant la piécette, ils lui parlaient de ce qui avait trait à la séduction. Mais elle, avec

[1] E. Amort, *Elementa juris canonici veteris*, Augsbourg, 1757, t. II, p. 407; L. Duchesne, dans *Revue de Bretagne et de Vendée*, 6e série, t. VII, p. 4 sq. — [2] Boretius-Krause, dans *Monum. Germaniæ historica, Legum*, sectio II, *Capitularia*, t. II, p. 42. — [3] P. de Labriolle, *Appendice à la question du Mulieres in ecclesia taceant*, dans *Bulletin d'anc. litter. et d'archéol. chrét.*, 1911, p. 292-293. — [4] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 205-206. — [5] *Anal. bolland.*, 1906, t. XXV, p. 179. — [6] Mommsen, *Römische Strafrecht*, t. IV, p. 955. — [7] F. Augar, *Die Frau in römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat*, in-8°, Leipzig, 1905. — [8] C. Callewaert, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, p. 833. — [9] Tacite, *Annales*, V. — [10] Palladius, *Historia Lausiaca*, c. LXV, trad. Lucot, 1912, p. 377 sq. — [11] γνωρίμου τῶν ἀποστόλων. Même expression dans la *Vita S. Euthymii* de Cyrille de Scythopolis (vers 550). Il faut se souvenir que ἀπόστολος a le sens de *disciple des apôtres*. — [12] γυναικομανὴς, *mulierosus*; γυναικοΐεραξ, chasseur de femmes, *qui mulieribus ut accipitres avibus inhiant.*

instances, les priait en disant ceci : « J'ai dans un endroit caché un ulcère qui pue extrêmement, et je crains que vous n'arriviez à une haine de moi. Accordez-moi donc quelques jours et vous avez possibilité de m'avoir même gratuitement. » Alors elle suppliait Dieu dans ses prières pendant ces jours-là. Aussi Dieu, ayant vu sa chasteté, inspira à un jeune homme, agent du maître des offices, beau d'intelligence et d'aspect, un zèle enflammé pour la mort. Et s'en étant allé sous prétexte de libertinage, il entre un soir avancé vers celui qui nourrit celle-là, il lui donne cinq pièces de monnaie et lui dit : « Concède-moi de demeurer cette nuit-ci avec elle. » Étant donc entré dans la maison secrète, il lui dit : « Lève-toi, sauve-toi toi-même. » Et l'ayant dévêtue et enveloppée de ses propres vêtements, ses chemises, son manteau et tous ses effets virils, il lui dit : « T'étant voilée entièrement avec l'extrémité du manteau, sors. » Et ainsi s'étant signée et étant sortie, elle fut sauvée sans corruption et sans souillure. Mais le lendemain, l'affaire fut connue. L'agent du maître des offices fut livré et jeté aux bêtes, afin que le démon eût à rougir même en ceci, devint doublement martyr et pour soi et pour cette bienheureuse. »

Saint Cyprien, *De mortalitate*, c. xv : *Excedunt ecce in pace tutæ cum gloria sua virgines venientis antichristi minas et corruptelas et lupanaria non timentes.* La date de ce traité est l'année 253 ou très peu après.

Eusèbe de Césarée nous donne plusieurs textes, *Hist. eccles.*, l. VI, c. v : « Après avoir soutenu mille combats contre ceux qui en voulaient à la pureté de son corps et à la virginité qui était sa gloire,... après avoir enduré mille tourments, à la fin, après avoir subi des tortures terribles, dont le récit donne le frisson, elle subit avec sa mère Marcella le supplice du feu. On raconte que le juge (il s'appelait Aquila), après avoir accumulé sur tous ses membres de terribles blessures, la menaça enfin de la livrer aux gladiateurs pour flétrir son corps. Elle réfléchit un court instant en elle-même : on lui demanda à quoi elle pensait, elle fit une réponse telle qu'elle parut avoir dit une chose tenue par eux pour impie. Elle parlait encore qu'elle reçut le texte de la sentence, et Basilide, un des soldats qui avaient mission de la conduire, la prit et l'emmena à la mort. »

Hist. eccles., l. VIII, c. iii : Une chrétienne d'Antioche, avec ses deux filles, « charmantes par la grâce de leur corps et la fleur de leur âge, » avaient fui la ville; par ruse on les y rappela « et elles tombèrent alors dans les pièges des soldats; la mère se voyant, elle et ses enfants, dans une situation sans issue, leur exposa dans un entretien les choses terribles qui les attendaient de la part des hommes, et, ce qui était plus intolérable que tout, la menace du déshonneur; elle s'encourageait, elle et ses filles, à ne pas même supporter de l'entendre de leurs oreilles; mais elle disait que livrer leur âme au service des démons était pire que toutes les morts et que tout trépas; elle leur suggéra qu'il n'y avait qu'un moyen d'échapper à tout cela : la fuite auprès du Seigneur, » et elles se jetèrent dans le fleuve.

Hist. eccles., l. VIII, c. xiv : « D'autre part, les femmes ne furent pas moins vaillantes que les hommes pour la doctrine du Verbe divin; les unes, soumises aux mêmes luttes, remportèrent les mêmes prix du combat pour la vertu; les autres, traînées au déshonneur, préférèrent laisser leur âme à la mort plutôt que leur corps à la flétrissure. » ....« Un grand nombre ne pouvant pas même entendre de la part des autorités des provinces la menace d'être déshonorées, endurèrent toutes sortes de tourments, de tortures et, la peine capitale. Elles furent sans doute admirables, mais plus admirable encore fut cette femme de Rome, réellement la plus noble et la plus chaste de toutes celles que Maxence le tyran de ce pays, l'imitateur de Maximin, essaya d'insulter. Lorsqu'elle eut appris que les gens qui servaient le tyran dans ces sortes d'affaires étaient à la maison, — elle aussi était chrétienne — et que son mari, qui était préfet des Romains, avait par crainte, consenti à ce qu'ils la prissent et l'emmenassent, elle demanda un instant et entra dans son cabinet comme pour parer son corps; une fois seule, elle se perça d'un glaive et mourut sur le champ, laissant son cadavre à ceux qui devaient la livrer à la prostitution. »

De martyrib. Palæstinæ, c. v : Un jour, dans la ville d'Alexandrie [Edèse], avait vu un juge condamner des chrétiens et s'emporter contre eux aux excès les plus révoltants, insulter en mille manières des hommes graves, et livrer des femmes vertueuses, des vierges saintes aux outrages d'hommes débauchés; ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως τὸν αὐτόθι συνιδῶν δικαστὴν Χριστιανοῖς δικάζοντα, πέρα τε τῶν προσηκόντων ἐμπαροινοῦντα, καὶ τοτὲ μὲν σεμνοῖς ἀνδράσι ποικιλως ἐνυβρίζοντα, τοτὲ δὲ γυναῖκας σωφροσύνης τῆς ἀνωτάτω καὶ αὐτοπαρθένους ἀσκητρίας εἰς αἰσχρὰς ὕβρεις πορνοτρόφοις παραδιδόντα.

De martyrib. Palæstinæ, c. viii : Une femme douée d'un courage vraiment viril n'avait pu supporter de se voir livrée à la prostitution; et elle avait osé parler contre le tyran qui confiait le gouvernement de ses provinces à des hommes si cruels. On la frappa d'abord à coups de fouet; ensuite elle fut étendue sur le chevalet....

Quelques actes des martyrs contiennent aussi des témoignages à grouper :

Passio S. Pionii : « Pendant cette discussion, Sabine ne put s'empêcher de rire; on lui cria : Tu ris. Elle répondit : Oui, je ris, car, s'il plaît à Dieu, nous sommes Chrétiens. Les voix reprirent : Tu souffriras ce que tu ne veux pas. Les femmes qui refusent de sacrifier sont envoyées dans une maison de débauche en compagnie des courtisans et des souteneurs. Sabine répondit : A la volonté de Dieu : Ὁ νεωκόρος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἶπον· γελᾷς; ἡ δὲ εἶπεν· ἐὰν ὁ Θεὸς θέλῃ, ναί χριστιανοί γάρ ἐσμεν· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν πιστεύουσιν ἀδιστάκτως γελάλουσιν ἐν χαρᾷ αἰδίῳ· λέγουσιν αὐτῇ· σὺ μὲν ὃ οὐ θέλεις μέλλεις πάσχειν· αἱ γὰρ μὴ ἐπιθύουσαι εἰς πορνεῖον ἵστανται. ἡ δὲ εἶπεν· τῷ ἁγίῳ θεῷ μελήσει περὶ τούτου.

Passio SS. Agape, Chioniæ et Irene : « Tes sœurs ont souffert le châtiment que nous avons ordonné. Mais toi, avant de fuir avec elles, tu avais encouru la peine de mort, pour avoir caché ces écrits et ces papiers; cependant je ne veux pas te faire périr comme elles tout de suite; j'ordonne que par mes gardes et par Zozime, bourreau public, tu sois exposée nue dans une maison de prostitution; un pain t'y sera donné tous les jours du palais et les gardes ne te permettront pas d'en sortir. — Vous, les gardes, et toi, bourreau, sachez qu'il y va de votre tête. » Irène fut conduite dans une maison de prostitution. *Per satellites ipsos et Zozimum publicum carnificem in lupanari nudam statui præcipio, e palatio singulis diebus panem unum sumentem satellibus ipsis non permittentibus te illinc discedere.*

Passio SS. Didymi et Theodoræ : Theodora, « libre, noble et de naissance illustre, » déclare le curateur; néanmoins le juge lui dit ausitôt : *Imperatores statuerunt vos quæ estis virgines, aut diis sacrificare aut injuria meritorii provocari.*

La violence est encore décrite en ces termes dans le récit de Lactance sur Maximin; *De mortibus persecutorum*, c. viii : *Jam libido in homine pestifero non modo ad corrumpendos mores, quod est odiosum et detestabile, verum etiam ad violandas primorum filias. Nam quacumque iter fecerat, avulsæ a conspectu parentum virgines statim præsto*; c. xxi : *matres familias*

ingenuæ ac nobiles in gynecaeum rapiebantur; c. XXVII : *mulieres corruptæ, virgines violatæ.*

Après l'époque des persécutions nous rencontrons encore les témoignages de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome. Saint Ambroise, dans ses livres sur les vierges adressés à sa sœur Marcelline, parle (l. II, c. IV) d'une vierge d'Antioche : *Antiochiæ nuper virgo quædam fuit.* La persécution survient et on lui pose le dilemme *aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui jubent*, et la jeune fille *ducitur ad lupanar.* Saint Jean Chrysostome consacre deux ou trois homélies à des saintes martyres, une εἰς τὰς ἁγίας μάρτυρας Βερνίκην καὶ Προσδόκην παρθένους καὶ Δομνίναν τῆν μητέρα αὐτῶν; une εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Πελαγίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ et une deuxième plus courte, à la même sainte et qui n'est conservée qu'en latin. Mais nous avons cité assez de textes authentiques pour qu'il soit permis de négliger ces indications tardives et peu précises. On peut en dire de même pour quelques *passiones* douteuses, par exemple la *passio Petri, Andreæ, Pauli et Dionysiæ virginis*, où on lit cette menace du proconsul *Tu sacrifica ne turpiter te illusam vivam incendam*, ce qui est suivi d'effet : *tunc proconsul tradidit eam duobus juvenibus corrumpendam.* De même pour la *Passio Theodoti Ancyrani* dans laquelle on lit qu'il y avait à Ancyre sept vierges formées à la vertu dès l'enfance... dans le transport de sa colère, il (Theotecne) ordonna qu'on les abandonnât à de jeunes libertins pour outrager leur pudeur. La plus âgée, Técusa, avait dépassé soixante-dix ans et ses compagnes étaient à peu près du même âge.

Les martyrologes apportent peu de chose sur le sujet. Tandis que le martyrologe hiéronymien mentionne simplement le martyre de sainte Lucie à Syracuse, le martyrologe romain ajoute des détails qu'il est peut-être permis de ne pas admettre; voici ce que nous lisons : *Syracusis in Sicilia natalis sanctæ Luciæ virginis et martyris, in persecutione Diocletiani : quam cum lenones, quibus jubente Paschasio consulari tradita erat, ut a populo castitati ejus illuderetur ducere vellent, nullatenus eam movere potuerunt, nec funibus additis nec boum jugis plurimis : deinde vero picem, resinam, fervens oleum nil læsa superans tandem gladio in gutture percussa martyrium consumavit.* Pour ce qui a trait à sainte Agnès, voir ce mot. Il n'y a pas lieu non plus de s'attarder à ce qui est dit dans des textes sans autorité des saintes Antonina et Serapia auxquelles, le martyrologe romain a composé une petite légende du genre dit édifiant.

Si donc on s'en tient aux seuls témoignages irrécusables, nous voyons que la peine de la *damnatio ad lenonem* a été infligée dans les cas suivants :

1° en 31, la fille de Séjan; — 2° en 197, des chrétiennes d'Afrique; — 3° en 202-203, des jeunes filles et des femmes à Rome; — 4° en 202-203, une jeune fille à Corinthe; — 5° en 203-204, sainte Potamienne à Alexandrie; — 6° en 211, des femmes en Afrique; — 7° en 250, à Smyrne, sainte Sabine;— 8°, en 253, des jeunes filles en Afrique; — 9° en 304, à Thessalonique, sainte Irène; — 10° en 306, en Orient, des femmes; — 11° en 306, à Alexandrie, des femmes et des jeunes filles; — 12° en 307, à Césarée, trois jeunes filles; — 13°, en 308, à Diospolis, sainte Eunatha; — 14° vers 309, à Alexandrie, sainte Theodora.

On ne sait si Edm. Le Blant ne s'est pas un peu trop avancé en écrivant : « Dans des violences dont l'excès implique l'oubli de tout principe du droit, les païens semblent cependant s'être tracé une règle. Si l'on réserve le texte de Tertullien : *ad lenonem damnando christianam*, qui ne contient en cela rien d'explicite, nous ne voyons, jusqu'à Dioclétien, que les vierges abandonnées aux outrages; les femmes, paraît-il, en auraient été exemptes. Les premières seules sont désignées par Eusèbe, par les actes de saint Pierre de Lampsaque et plus tard même, en 304, par ceux de saint Didyme. Le passage du *De mortalitate* de saint Cyprien les distingue expressement, sur ce point, des femmes mariées. Dans un écrit adressé aux chrétiens que décime une épidémie, il leur montre le terrible fléau les affranchissant des maux de ce monde : Les vierges, dit-il, meurent en paix, sans rien perdre de leur gloire; elle ne craignent ni la venue de l'Antechrist ni les horreurs du *lupanar;* les femmes mariées ne redoutent plus, dans leur délicate faiblesse, l'angoisse du supplice; une mort rapide les soustrait à la cruauté des bourreaux [1]. »

Quelle que soit la mentalité des juges, comment expliquer, au point de vue juridique, une peine aussi barbare? Est-ce le *délit* chrétien qui suffit à l'expliquer, ce délit se rattache au crime de lèse-majesté qui peut comprendre deux espèces. La plus légère est le *crimen læsæ religionis, sacrilegium*, ἄθεοι; la plus grave, la *perduellio*, ἀσέβεια, *hostis publicus.* « Celui qui s'en rend coupable est privé des droits du citoyen, assimilé aux esclaves et aux prisonniers de guerre. Pour eux, l'exécution capitale était souvent aggravée de peines infamantes, le bûcher, l'exposition aux bêtes, la croix, le sac des parricides, etc. Le choix de l'application du châtiment dépendait du juge, et les traitements cruels qu'il infligeait au condamné étaient en quelque manière sanctionnés par la loi. Il se pourrait à la rigueur que dans la pensée de certains juges, la menace de la prostitution ait été un effort suprême pour arracher à la mort les victimes dont ils plaignaient l'obstination. Peut-être aussi le formalisme a-t-il été la cause des outrages infligés aux vierges : *Immaturæ puellæ, quia mere tradito nefas esset virgines strangulari viliatæ prius a carnifice, dein strangulatæ* [2]. »

« Le cas des chrétiennes condamnées *ad lenonem* ou *ad lupanaria* n'est-il pas autre chose qu'une affreuse modalité de la condamnation *ad bestias*, c'est-à-dire aux jeux publics ou encore aux travaux forcés? Comme la constatation juridique de la *perduellio* ou encore toute condamnations aux travaux forcés entraînait, soit directement soit indirectement, la perte de tous les droits civiques, il s'en suivait juridiquement que tout était permis à l'égard des condamnés à mort ou des *servi poenæ.* Et l'histoire nous montre avec quelle ingéniosité dévergondée les magistrats et les organisateurs de spectacles cherchaient à varier les plaisirs obscènes et sanguinaires du peuple romain. Cette explication n'a rien d'impossible.... mais on pourrait y voir, au lieu d'une *peine* au sens strict et juridique du mot, une horrible *quæstio* plus redoutable que toutes les tortures corporelles, un moyen d'intimidation auquel les magistrats ont eu recours pour vaincre l'invincible courage des vierges chrétiennes par la menace de la perte d'un bien auquel elles tenaient plus qu'à la vie. Pour certains cas cette solution s'impose [3]. » C'est ce qu'avait indiqué déjà E. Le Blant : « On a voulu voir, écrit-il, dans l'attentat dont les païens se sont souillés, l'application d'une règle traditionnelle d'après laquelle les vierges ne pouvaient être mises à mort. Un exécrable détour, a-t-on pensé, aurait ainsi permis d'égorger de saintes victimes, tout en respectant l'ancienne coutume, et, par un étrange scrupule de légalité, toutes les vierges auraient été ainsi vouées à l'outrage, avant d'être frappées par le bourreau. Tel n'a pas été, à mon sens, la pensée des persécuteurs. Pour faire renier la foi chrétienne, ils avaient cherché dans la torture une voie de contrainte inusitée, c'en

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 207. — [2] Suétone, *Tiberius*, LXI, 5; *Anal. bolland.*, 1906, p. 179. — [3] C. Callewaert, *op. cit.*, p. 834-835.

était une autre qu'ils appliquaient et par surcroît aux épouses du Christ. » Les empereurs, lisons-nous, dans les Actes de saint Didyme et de sainte Théodora, les empereurs ont ordonné que les vierges sacrifient aux dieux ou qu'elles y soient forcées par la crainte des derniers outrages [1]. » Il s'est donc agi dans ce cas non de la régularisation d'un meurtre juridique, mais, comme l'atteste encore saint Ambroise, d'une épouvantable alternative laissée aux filles chrétiennes. » Des actes suspects mais concordants entre eux montrent un odieux calcul chez les magistrats. Sachant que les fidèles attribuaient à la pureté du corps l'habitation du saint Esprit, ils pensaient, qu'en menaçant d'une souillure les femmes chrétiennes, à l'horreur d'une union criminelle s'ajouterait l'angoisse de la souillure qui les devait séparer de l'époux céleste; ils cherchaient, dans cette persuasion, un moyen d'action contre les chrétiens.

XV. Enseignement de saint Ambroise. — Cicéron a écrit un traité *Des devoirs* dans lequel les femmes sont oubliées. Saint Ambroise a également écrit un traité *Des devoirs*, et les femmes n'y ont point de place, seulement l'évêque chrétien se réservait d'y revenir et il y est revenu souvent. S'il a paru passer sous silence l'auditoire féminin, c'est qu'il lui avait déjà adressé un écrit, son traité *De virginibus* et il abordera encore ce sujet dans le *De viduis*, le *De virginitate*, le *De institutione virginis*, l'*Exhortatio virginitatis*, pour ne rien dire du *De lapsu virginis*, dont l'attribution est contestée.

On pourrait découvrir une gageure dans la pensée de défendre les droits de la famille en des écrits qui proclament l'excellence d'une vertu qui semble s'opposer à la continuité de la famille. Mais la situation et le tour d'esprit de saint Ambroise le gardaient contre toute fantaisie d'imagination. Vers lui venaient de nombreuses jeunes filles désireuses de savoir quelle conduite elles devaient tenir [2], à tel point que cette « contagion de pureté » préoccupa les économistes du temps [3]. L'évêque de Milan, par sa naissance, par son sacerdoce et par son éloquence devint un des docteurs les plus consultés, les mieux écoutés et les plus obéis de la société chrétienne du IVe siècle.

Rien n'est comparable à la virginité chrétienne et la continence volontairement acceptée par les vestales n'est qu'un calcul de sensualité, calcul fort lucratif d'ailleurs, en vue de l'âge mûr. La virginité chrétienne n'est ni provisoire, ni rétribuée. Non sans finesse, l'évêque s'aperçoit que c'est mal louer la virginité de lui opposer l'incontinence de celles qui s'abandonnent aux plaisirs défendus, le véritable, l'unique adversaire de la virginité, c'est le mariage. Et il est inattendu d'entendre un évêque chrétien s'employer de son mieux à jeter sur le mariage chrétien une défaveur à peu près injustifiée. « Quelle triste condition d'abord que celle de la demoiselle à marier! L'esclave que l'on vend aux enchères est plus heureux. Quelquefois, du moins, il choisit son maître; la jeune fille n'a jamais le droit de choisir. A peine a-t-elle le droit de se laisser voir sans que son honneur en soit atteint. Elle est donc réduite à faire des vœux et à trembler en secret et en silence [4]. Le sort des parents n'est guère plus enviable; ils veulent avoir des petits enfants, mais ils commencent par livrer leurs enfants à eux, changeant le certain contre l'incertain. Avec l'enfant ils livrent la dot, car un gendre s'achète; après quoi, il leur faut se hâter de mourir pour ne pas lui devenir odieux [5]. La conclusion à tirer est que les parents ont tout intérêt à donner leurs filles au Seigneur; ainsi elles ne sont point perdues pour eux, mais attirent sur leur vieillesse toutes sortes de bénédictions [6]. Les joies du mariage sont loin d'être une suffisante compensation a tous les ennuis qui précèdent. Saint Ambroise insiste sur la servitude où les lois et les mœurs mettent les femmes. Le lien conjugal est un lien et un joug, ainsi que l'indique l'étymologie [7]. Saint Ambroise, qui ne néglige aucun argument, cherche dans l'amour de l'indépendance un sentiment qui serve à la chasteté de renfort. Le temps n'est pas venu où ce seront l'attrait de la discipline et comme la passion de l'obéissance qui peupleront les couvents. Nous ne pouvons davantage comprendre dans la prédication de saint Ambroise qu'il cherche à détourner du mariage par la considération même des devoirs qu'il impose et comme par l'effroi de la maternité. Car c'est là spéculer sur la lâcheté humaine, et se contenter à peu de frais en fait de vocation. Il ne va pas jusqu'à parler, comme Tertullien, de nausées de femmes enceintes, de seins ballants et de mioches qui braillent [8]; ce n'en est pas moins l'esprit de Tertullien qui souffle en lui et lui inspire une sorte de dégoût pour ces lois et ces mystères de la nature dont le respect prend au contraire chez d'autres la forme d'un sentiment religieux. La poésie de la maternité n'existe pas pour lui; il n'en décrit que les lourdes charges : grossesse, allaitement, éducation. Et s'il ne parle pas de tous les chagrins qui viennent aux mères de leurs enfants, c'est par une réticence pleine de pitié et pour ne pas attrister celles qui l'écoutent. Ainsi la mère ne cesse de souffrir par son fils. Elle souffre en lui avant qu'il soit né, elle souffre pour qu'il naisse, et, quand il est né, sa sollicitude n'est qu'une longue souffrance [9]. Et saint Ambroise, qui décrit ces choses, méconnaît la sainteté de ce sacrifice, et le prix infini d'un amour si chèrement acheté. Il se défend toutefois de condamner le mariage. Et d'abord il n'admet pas qu'on brise les liens une fois formés pour se vouer à un état meilleur. L'Eglise est un champ qui porte plusieurs fruits. Là sont les vierges, là sont les veuves, là sont les femmes mariées. Chacune a son lot [10]. D'ordinaire, il ne tient pas la balance égale et met nettement l'état de virginité au-dessus de l'état de mariage. Mais enfin la virginité n'est pas obligatoire et il vaut mieux se marier que de s'exposer à des tentations trop fortes. La virginité est le fait d'une élite et non de tous. Elle est une vertu et non un devoir. Et il faut bien que quelques-unes se marient pour que le troupeau des vierges se recrute et se renouvelle. Condamner le mariage, ce serait condamner les naissances et la vie elle-même. Ce serait donner tort à ceux qui nous ont engendrés, ce serait rompre avec la société, la nature. Saint Ambroise a peur de ce paradoxe [11]. Les femmes mariées font donc une besogne utile mais les vierges se sont réservées la meilleure part [12]. »

XVI. Mariage indissoluble et virginité. — Le mariage, sanctifié par Dieu et par l'Église, devenait naturellement indissoluble. On n'eût pas imaginé l'accord entre cette gravité, cette solennité et la possibilité pour l'époux d'en donner le démenti le jour où

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 208. — [2] S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. LVII, *P. L.*, t. XVI, col. 204. — [3] R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1895, p. 344. — [4] S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. LVI, *P. L.*, t. XVI, col. 204. — [5] S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. XVI, col. 198; *Exhortatio virginitatis*, c. XX, *P. L.*, t. XVI, col. 342. — [6] S. Ambroise, *De institutione virginis*, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 305. — [7] S. Ambroise, *De virginitate*, c. XXXIII, *P. L.*, t. XVI, col. 274. — [8] Tertullien, *De monogamia*, c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 951. — [9] S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. XXV, XXVI, XXX; *Exhortatio virginitatis*, c. XX, *P. L.*, t. XVI, col. 196, 197, 342. — [10] S. Ambroise, *De virginitate*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 274. — [11] S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. XXXIV, XXXV, *P. L.*, t. XVI, col. 198. — [12] R. Thamin, *op. cit.*, p. 345-347.

il lui conviendrait de changer d'épouse. « Ne parlez pas, dit saint Jean Chrysostome, de lois qui ordonnent de signifier la répudiation; Dieu ne vous jugera point sur les lois des hommes, mais sur les siennes [1]. » Certains Pères continuent cependant à envisager la répudiation comme une conséquence possible de l'adultère [2]. Saint Jérôme, dont l'influence est presque aussi répandue et la parole aussi respectée que celle d'un législateur, écrit : *....aliæ sunt leges Cæsarum, aliæ Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster præcipit. Apud illos, viris impudicitiæ frena laxantur, et, solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluntas. Apud nos, quod non licet feminis, æque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur* [3]. « Ce que la loi divine prescrit à l'un des époux, est par cela même imposé à tous les deux. Autres sont les lois des Césars, autres les lois du Christ; autres les préceptes de Papinien, autres ceux de l'apôtre Paul. Les païens lâchent le frein à l'impudicité des hommes; ils se contentent de leur interdire l'adultère avec les femmes mariées et le viol des filles libres; ils leur livrent les esclaves, ils leur ouvrent le lupanar. Chez nous, ce qu'on défend aux femmes, on ne le permet point aux hommes, et le même devoir tient asservis les deux époux. »

L'antiquité grecque avait dédaigné l'instruction de la femme, l'antiquité latine n'avait pas même paru songer à la possibilité de l'instruire. Au contraire, Jésus avait admis quelques femmes à ses entretiens. Outre sa mère et les compagnes qui l'entouraient, il avait consenti à instruire la Samaritaine, conversé longuement avec Madeleine, comme Paul se fera une joie d'instruire Thècle. Il y eut ainsi des femmes qui prirent un rang important dans les communautés, comme par exemple la marchande de pourpre à Thyatire, nommée Lydia [4], une nommée Tabithe à Joppé [5]. Les noms d'Aquilas et Priscille nous offrent l'exemple d'un ménage inséparable, type d'union chrétienne, ou une *épouse sœur* partage les travaux d'un apôtre [6]. « Les époux chrétiens, disent les Pères, sont deux fidèles réunis sous le même joug; ils ne sont qu'une même chair, qu'un même esprit; ils prient ensemble, ils jeûnent ensemble, toujours ensemble, dans l'assemblée des frères, à la table de Dieu, dans les souffrances et dans la paix [7]. »

Exclues du ministère de la prédication, les femmes sont rapprochées le plus près possible de la hiérarchie par le diaconat (Voir Diaconesses), par le rang des veuves et des vierges consacrées, par la coopération qu'elles donnent dans le sacrement de baptême de leurs consœurs. Plus que tout le reste, ce qui réhabilite la femme chrétienne et montre l'égalité qui lui est départie, c'est son droit au martyre. Dès le IIe siècle, le martyre de Thècle forme l'épisode central d'un roman; à Rome, Agnès, Anastasie, Félicité; à Catane, Agathe; à Carthage, Perpétue; en Egypte, en Asie Mineure partout la femme réclame son droit à mourir pour une cause religieuse et à laquelle beaucoup d'esprits donnent une couleur d'opposition politique. Rien ne montre mieux le rôle important joué par les femmes dans les premiers siècles, que l'attention qui leur est accordée. Tertullien consacre des traités au *de cultu feminarum*, *de velandis virginibus*, *de monogamia*, *ad uxorem*. Saint Cyprien s'adresse aux vierges, saint Ambroise aussi, saint Jérôme, sur cent lettres théologiques en adresse cinquante à des femmes, quinze de ses traités sur vingt ont l'éducation des femmes pour objet; il dédie à Paula et à Eustochium de nombreux livres de la Vulgate, les explications des psaumes à Principia, son traité contre les montanistes à Marcella, etc. Tous exaltent le célibat (voir ce mot) peut-être avec une légère imprudence, car des imaginations vives en tireront des conclusions excessives.

Déjà saint Paul avait conseillé le célibat, mais en prenant soin d'avertir qu'il n'avait pas reçu cette doctrine de Jésus-Christ : Περὶ δὲ τῶν παρθένων, ἐπιταγὴν Κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ, δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ Κυρίου πιστὸς εἶναι [8]. De toutes les institutions civiles, le mariage est celle que le droit canonique a le plus soigneusement réglementé, écrit P. Gide [9], et voici l'idée d'où découlent toutes ses prescriptions : le mariage est un mal nécessaire, qu'il faut tolérer, mais dont on doit restreindre l'usage. Et si l'on se rappelle ce qu'était devenu l'union conjugale dans la société romaine, on concevra aisément que les Pères de l'Église, en présence de cette débauche légalisée, qui n'avait du mariage que le nom, aient confondu parfois dans leur réprobation le mariage et l'incontinence.

Saint Ambroise lança un mouvement féministe très nouveau, très original et destiné à un long retentissement. Le mariage, à l'entendre, était un pis-aller; la maternité n'était qu'une suite de douleurs et de désenchantements; la viduité obtenait une sorte d'indulgence, mais parce qu'elle n'était qu'une façon de retour (par la contrainte) à la virginité, état sublime, parfait, angélique et quasi-divin. Celles qui entendaient ces compliments n'y trouvaient rien à reprendre. Il est permis de se marier, et même de se remarier, mais il est préférable de s'en abstenir [10]. En tous cas une veuve peut faire une excellente maîtresse de maison et montrer combien l'homme est un personnage superflu. Une femme se protège toute seule et les hommes ne lui apprennent pas le courage [11].

Mais l'évêque de Milan va plus loin, il rehausse le célibat féminin et en fait la condition la plus noble, la plus pure, la plus chrétienne à laquelle on puisse tendre. Ce faisant, il montre un débouché nouveau à ces légions de vieilles filles acariâtres qui, dans tous les pays de la terre entretiennent et dépensent leur humeur sur tous ceux et toutes celles qui les approchent. A ces femmes, qu'accable le sentiment de leur inutilité, qu'irrite le souvenir de leur jeunesse dédaignée, saint Ambroise propose une destinée telle que le monde païen n'en offrait guère : la virginité officielle, contrat de fidélité réciproque entre l'âme de la vierge et le Christ qui s'empare de cette conscience et habite dans ce cœur volontairement vidé de tout le reste pour le recevoir.

L'Église chrétienne avait eu des vierges pendant les premiers siècles de son existence, mais les documents qui nous en parlent avec le plus d'abondance et de précision, comme le *Testamentum Domini* n'envisagent que les aspects extérieurs de l'institution, son fonctionnement administratif. Avec saint Ambroise, on pénètre au cœur même et on comprend pourquoi cette doctrine obtint un tel retentissement. Il n'était plus question dans la virginité offerte à la femme d'une sorte de dessèchement solitaire et morose, mais d'une cohabitation spirituelle, d'une fiançaille mystique, prélude des épousailles éternelles. Une doctrine était répandue parmi les fidèles, dès l'époque des persécutions. Le Christ, disait-on, ne faisait son séjour

[1] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XVII, *in Matth.*; homil. XIX, *in I Corinth.*, c. VII, *P. G.*, t. LVII, col. 255. — [2] S. Epiphane, *Hæres.*, LIX, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 1021. — [3] S. Jérôme, *Epist. ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 653. — [4] Acta apostol., XVI, 15. — [5] Acta apostol., IX, 36. — [6] Rom., XVI, 3, 4; I Cor., XVI, 19 ; II Tim., IV, 19; cf. I Cor., IX, 5. — [7] Tertullien, *Ad uxorem*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302. — [8] I Cor., VII, 25. — [9] P. Gide, *Etude sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne et en particulier sur le Senatus consulte Velléien*, 2e édit. par A. Esmein, Paris, 1885, p. 178. — [10] S. Ambroise, *De viduis*, n. LXVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 254. — [11] *Ibid.*, n. XLIV, LI, col. 248, 249.

que dans les âmes logées dans un corps chaste, aussi lorsque, par un abus intolérable, on prétendait contraindre des femmes ou des vierges chrétiennes à l'apostasie, les juges les menaçaient du stupre, car la souillure de ces embrassements priverait à jamais celle qui les avait reçus de la possession intime de son Sauveur [1]. L'hôte divin ne faisait sa demeure que dans le corps sans souillure et, dès lors, protégeait la vierge contre toute séduction. Là se trouvait la compensation mystérieuse et troublante offerte et promise à la femme qui préférait le célibat au mariage. L'amour humain était exclu comme humiliant et impur, à ce prix l'amour divin était permis et promis [2]. Cet amour répandit dans la perspective de la vie religieuse un attrait singulier, c'était sans doute la virginité, mais relevée de noces mystiques qui en devenaient comme le salaire et la consécration.

Une conséquence nouvelle allait être déduite. Les lois rendues par Auguste pour réhabiliter le mariage permettaient aux enfants de recourir à l'autorité du magistrat afin d'arracher à leur père, par la contrainte, la permission du mariage auquel il s'opposait. Au IVe siècle, des parents s'opposaient encore au mariage, mais surtout à l'état de virginité de leurs filles; il fallait, dès lors que celles-ci fussent armées du droit d'invoquer contre un père intraitable les droits de Dieu même. La vocation religieuse mettra en échec l'autorité paternelle, tout comme les sommations respectueuses réduisent cette résistance à composition. La nouveauté est si grande, si scandaleuse, de voir des filles se dresser dans l'intérieur même de la famille contre la volonté du père, que les contemporains en font grief à l'évêque qui s'est constitué l'audacieux défenseur de cette discipline que les vieux Romains nommeraient volontiers : anarchie. Mais saint Ambroise est inébranlable. Quoi, on lui reproche quelques vocations? Qui donc s'en trouvera moins bien? L'Etat? Il ne s'intéresse pas aux femmes! Les jeunes hommes? Ne leur reste-t-il pas assez de femmes à choisir! La natalité? Mais il y a plus d'enfants là où le nombre de vierges est le plus considérable [3]. Enfin, ce qui est plus sérieux peut-être : ces vocations sont hâtives, forcées, compromettantes. A cela l'évêque répond que l'Esprit divin souffle où il veut, quand il veut et ne prend pas mesure sur nos calculs.

Une sorte d'embarras apparaît toutefois dans cette apologie; l'évêque de Milan voudrait invoquer des précédents et les précédents lui font défaut. Il invoque l'exemple de sainte Thècle, celui de Didyme et Théodora, singuliers exemples où l'amour mystique voisine très proche de l'amour profane. L'exemple de Marie, la mère de Jésus est si excellent qu'il peut sembler un peu disproportionné; une perfection si achevée ne peut être proposée à toutes, car c'est à toutes sans exception que saint Ambroise adresse l'appel à la virginité. Et pour sortir d'embarras, l'orateur se jette dans des conseils imprévus, il règle la nourriture de ces élues : ni vin, ni festins, ni assemblées mondaines, point d'éclats de voix, point de rires; des lectures, des jeûnes, des prières [4]. Et c'est là l'esquisse d'un programme destiné à la plus rapide et à la plus large expansion, mélange d'audace, d'adresse et de prudence qui marque un moment décisif dans l'histoire du mouvement féminin.

Une conséquence imprévue de cette doctrine d'où la générosité n'excluait pas une part d'imprudence, fut un accroissement de dignité pour la femme chrétienne par le sentiment et la conviction d'une destinée incomparable. Si un nombre restreint seulement s'éleva jusqu'aux exigences de la virginité, la multitude y gagna néanmoins quelque chose en ce que la pudeur et la chasteté féminines reçurent un incomparable éclat et rayonnèrent par participation. Les anciens se préoccupaient fort peu de la chasteté et pas du tout de la pudeur. La femme se montrait nue avec la même aisance qu'elle a sous les vêtements : au bain, à l'amphithéâtre, dans les jeux; dans certaine liturgie, la nudité complète était de rigueur et on ne s'en alarmait pas. Il y avait là une éducation à reprendre, le christianisme s'en chargea et y réussit si parfaitement que pudeur et chasteté devinrent, pour la femme, synonyme du plus rare et du plus complet éloge. Parler de la vertu d'une femme, à partir du IVe siècle environ, c'est faire allusion à ses mœurs; la vertu, pour elle, semble n'avoir pas d'autres sens : mensonge, probité, devoirs maternels ou respect filial, charité à l'égard du prochain, tout ceci semble n'être qu'accessoire et ne pouvoir manquer dès l'instant que la chasteté et la pudeur sont sauves. De l'humilité, de la douceur, de la bonté, de la soumission, de la résignation, c'est à peine s'il est désormais question dans les épitaphes chrétiennes, vertus cependant, et que relatait avec complaisance l'épigraphie païenne. En donnant cette place prépondérante à la pudeur dans le cortège des vertus, le christianisme modifia l'attitude morale de la femme, car on a remarqué avec une raison pénétrante que « l'idée du péché a fait, aux yeux du chrétien, la chair à la fois redoutable et abominable. De là, la conscience d'une lutte, d'un conflit entre l'esprit et le corps. La pudeur assure l'indépendance et le triomphe de l'esprit. C'est une vertu spiritualiste. Mais il y a en elle un sentiment du danger toujours présent et comme un frisson. Elle est dédaigneuse et peureuse tout à la fois, car c'est rendre hommage aux séductions de la chair que de se défendre de si loin contre elles. La pudeur n'est pas l'innocence, et même l'innocence véritable ignore la pudeur. Cette peur du péché est une nuance de sentiment inconnue aux anciens. Il y a aussi surtout dans la pudeur de la vierge une idée de sacrifice, d'offrande, dont nous avons dit qu'elle est étrangère à la vertu antique. Et tout cela nous prouve que si le christianisme n'inventa pas la pudeur, il la transforma, en fit, comme de la charité et de l'humilité, un de ses traits propres, et que ce fut une des marques qu'il mit sur l'âme humaine. Allons plus loin : à l'époque où nous sommes c'est la marque par excellence. Un historien [5] insiste sur ce fait que si l'on cherche dans la première prédication chrétienne la vertu qui donne comme la note dominante et fixe le caractère de cette prédication, c'est à la charité qu'il faudra s'arrêter, mais que si on fait la même expérience au IVe siècle, à la charité a succédé la chasteté. Saint Ambroise est un des ouvriers de cette évolution de la morale chrétienne [6]. » Une autre conséquence c'est que cette évolution, dont on pourrait chercher la trace dans les événements qui amenèrent le concile d'Ephèse et la glorification incomparable de la mère de Dieu, entraîna une sorte de recul de la prépondérance masculine au profit de la femme. Dès lors, on voit poindre et grandir un rôle de plus en plus considérable pour la femme. Elle fut plus que respectée, elle fut honorée, invoquée, priée. Qu'on était loin alors de la femme claquemurée dans le gynécée. La femme prenait sa revanche et la hiérarchie ecclésiastique ne la malmenait plus comme

[1] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893. — [2] S. Ambroise, *De virginitate*, n. LXXVII-LXXXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 285-287. — [3] On sait que l'éloquence et la statistique n'ont que peu de points de contacts. — [4] R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Étude comparée des traités* « Des devoirs » de *Cicéron et de saint Ambroise*, dans *Annales de l'université de Lyon*, t. VIII, 1895. — [5] W. Lecky, *History of European morals from Augustus to Charlemagne*, London, 1877, t. II, p. 122. — [6] R. Thamin, *op. cit.*, p. 355-356.

par le passé. Elle n'était plus l'animal séducteur et funeste à qui Tertullien imputait, par voie de conséquence, la mort du Christ sur la croix; au dire de saint Ambroise, en naissant d'une femme, le Christ avait spécialement racheté toutes les femmes [1]. La partialité du saint docteur va plus loin encore et en vient à diminuer la part de la femme dans la premier péché aux dépens de l'homme qu'il charge [2]. Mais sa faute fut-elle égale à celle de l'homme, la femme est supérieure à l'homme dans l'expiation et par là garde sur lui une avance morale [3]. La piété des femmes est une leçon pour les hommes. Non seulement donc la femme a sa place dans l'Église chrétienne, mais elle en est l'élue et la protégée. Elle est l'ange du foyer, l'apôtre domestique, l'associée de Dieu pour le salut des hommes. Entre la religion et la femme une alliance véritable est scellée [4].

Cette réaction vers l'ascétisme dont les premières tendances se laissent entrevoir jusque dans les écrits apostoliques est d'autant plus surprenante que certaines sectes, comme le montanisme, avaient montré de quels entraînements il fallait se garder sous prétexte de pureté à défendre contre les souillures charnelles. Aussi est-on surpris de lire ces paroles de saint Jérôme : « Mettons la main à la cognée et coupons par ses racines l'arbre stérile du mariage. Dieu avait bien permis le mariage au commencement du monde, mais Jésus-Christ et Marie ont consacré la virginité [5]. » Saint Jean Chrysostome expliquera doctement que le mariage est une suite du péché originel, lequel a tout perdu; sans la première faute, Dieu aurait pourvu d'autre façon à la génération humaine [6]. Et, en vérité, on ne peut qu'admirer cette affirmation. Où ce grand orateur a-t-il pris ce qu'il avance et Dieu l'a-t-il fait le confident des desseins qu'il a eus, et de ceux qu'il a pu avoir? Une étrange confusion va ainsi s'établissant entre la volupté coupable et la volupté permise, attrait de plaisir voulu et permis par Dieu pour provoquer les êtres humains à remplir les devoirs réciproques de l'union des sexes.

Un principe non moins excessif et rigoureux consiste à interdire les secondes noces, comme une polygamie successive et un véritable adultère. Tout second mariage, écrit Athénagore à Autolycus, n'est au fond qu'un adultère : Ὁ γάρ δεύτερος γάμος, εὐπρεπής ἐστι μοιχεία [7]. Les canons ecclésiastiques tempèrent cette rigueur; ils tolèrent, quoique avec une défaveur marquée [8], une seconde union en cas de décès du premier époux; mais ils l'interdisent absolument en cas de répudiation ou de divorce, ou, pour employer le langage moderne, ils substituent au divorce la séparation de corps [9]. Cependant le divorce pour cause d'adultère est encore autorisé, jusqu'au IXe siècle par plusieurs pénitenciers [10]! « Plus tard les interprètes du droit canonique feront un pas de plus dans cette voie hasardeuse; la loi avait imposé des restrictions au mariage; ils imposèrent, dans le mariage même, des restrictions aux rapports des époux entre eux, et partant toujours de ce principe, que le mariage n'est qu'un mal nécessaire, ils en déduiront, avec cette logique subtile, familière aux casuistes, la conséquence qu'il n'y a de rapports conjugaux licites que ceux qui ont pour but la procréation des enfants [11].

« En rabaissant ainsi la dignité du mariage, les canonistes rabaissaient par cela même la dignité de la femme. Déjà, aux yeux de bien des Pères de l'Église, la femme n'est, depuis la première faute, qu'un instrument de tentation et une occasion de chute. « Femme, dit Tertullien, tu devrais toujours être vêtue de deuil et de haillons, n'offrant aux regards qu'une pénitente noyée dans les larmes et rachetant ainsi la faute d'avoir perdu le genre humain? Femme, tu es la porte du démon! c'est toi qui as corrompu celui que Satan n'osait attaquer en face; c'est à cause de toi que Jésus-Christ est mort [12]. » Cette croyance en la supériorité morale de l'homme sur la femme est consacrée par les textes les plus décisifs du droit canon. *Mulier non est facta ad imaginem Dei, hinc apparet quemadmodum subditas feminas viris et pene famulas lex esse voluerit uxores* [13]. « L'homme seul a été créé à l'image de Dieu, mais non la femme, en conséquence la femme doit être la subordonnée, et presque la servante et l'esclave de l'homme. » Fidèle à ce principe qui est celui de tous les codes de l'antiquité, le droit canonique, en tout ce qui regarde la condition des femmes, ne fait presque que copier le droit romain, et ce que l'on a dit de la loi païenne peut également s'appliquer à la loi chrétienne : *In multis articulis, deterior est conditio feminarum quam masculorum* [14].

« Comme le droit romain et plus exclusif encore, le droit canonique ne connaît d'autre régime nuptial que celui de la dot, il rejette également et la communauté qui associe et égalise les intérêts des deux époux, et la paraphernalité absolue qui les sépare; il exige le régime dotal qui rend la femme incapable et impuissante : *Nullum sine dote fiat confugium* [15]. Comme le droit romain, le droit canonique exclut la femme de tous ces offices que les anciens appelaient *virils* et qui sortent du cercle des affaires privées : il lui défend de s'obliger pour autrui, de plaider pour autrui, d'exercer un arbitrage, d'intenter une accusation; plus sévère que les lois romaines, il lui défend même de déposer en justice et tient son témoignage pour indigne de foi [16]. » Tandis que le Christ ennoblit le mariage en l'élevant à la dignité de sacrement, l'Église lui prodigue ses plus belles prières, consacre sa pureté et sa noblesse, lui assigne un but à la fois moral et magnifique, celui de perpétuer la race humaine dans la sainteté et la fidélité.

Élargi sous l'influence de la philosophie grecque, le droit romain va désormais s'élargir plus encore sous l'influence du christianisme et devenir le droit commun de toutes les nations civilisées. Plusieurs ont méconnu ces deux influences et confondu leurs résultats, afin de plus sûrement rapporter à la philosophie ce qui appartient au christianisme. La distinction s'impose cependant sous peine de ne pouvoir démêler le sens et l'esprit des dispositions juridiques, souvent contradictoires, d'une constitution impériale à une autre constitution.

Pendant les deux premiers siècles de l'Empire, lorsque la tyrannie des empereurs supprimait les derniers vestiges de liberté, tout ce qui restait d'esprit d'indépendance se réfugia silencieusement dans le domaine de la jurisprudence civile. On y pouvait faire de l'opposition à huis clos et sans péril. « Quand les comices, écrit P. Gide, furent déserts ainsi que le forum et que la curie fut muette, les Romains retrouvèrent encore,

[1] S. Ambroise, *De institutione virginis*, c. XXX, *P. L.*, t. XVI, col. 312. — [2] *Ibid.*, c. XXV, *P. L.*, t. XVI, col. 311. — [3] *Ibid.*, c. XXXI, *P. L.*, t. XVI, col. 312. — [4] R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, dans *Annal. de l'Univers. de Lyon*, 1895, p. 360. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 394. — [6] S. Jean Chrysostome, *De virginitate*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 533. — [7] Athénagore, *Apologia* c. XXVIII. — [8] Concile de Néocésarée, an. 314, can. 3. — [9] Concile d'Elvire, ann. 305, can. 8-10; Conc. d'Arles, ann. 314, can. 10. — [10] Wasserschleben, *Bussordnungen*, Halle, 1851, p. 168, 170, 213, 215, 582. — [11] *Decretales Gratiani*, II, caus. XXIII, quest. IV, c. 7, c. VII, n. 2; caus. XXVII, quest. II, c. 10; caus. XXXII, quest. IV, c. 5; Sanchez, *De matrimonio*, Anvers, 1652, in-fol. l. IX, disput. 8-11. — [12] Tertullien, *De cultu feminaum*, l. I, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1305. — [13] Caus. XXXIII, quest. V, can. 13-19. — [14] Fr. 9, *Dig.*, I, 5. — [15] Caus. XXX, quest. V, c. 17. — [16] Caus. XXXIII, quest. V, c. 6.

dans les basiliques où siégeaient les préteurs, quelque reste de tous les biens qu'ils avaient perdus : la liberté des débats publics, le culte des antiques traditions, le respect du droit. La tyrannie des Césars, soit politique, soit indifférence, tarda longtemps à pénétrer jusque dans cet asile. Les derniers amis de la liberté s'y refugièrent et, en quelque sorte s'y retranchèrent; ils firent du droit civil un domaine à part, régi par la justice et l'équité et nettement séparé d'avec le droit politique et public, qui demeurait abandonné à l'arbitraire et à la violence. Mais ce ne fut qu'un répit. Le droit privé n'échappa pas à la destinée qui avait atteint le droit public et ne fut plus que la volonté d'un seul homme. L'empereur usurpa, finalement, tout; aux citoyens leur droit de juger; aux magistrats leur droit d'interpréter; aux jurisconsultes leur droit de consulter; et, à la fin du IIIe siècle, toutes les attributions du législateur, du juge, du jurisconsulte même s'étaient concentrées en lui seul. Hadrien, en établissant l'*édit perpétuel*, immobilise la jurisprudence; Dioclétien fait un pas de plus, il nomme et révoque les juges; enfin Constantin va plus loin encore; il réserve à l'empereur seul le droit d'interpréter la loi : *Inter aequitatem usque interpositam interpretationem, nobis solis et oportet et licet inspicere.* Dès lors l'école des jurisconsultes philosophes disparut, le progrès de la jurisprudence s'arrêta, et le droit romain sembla, comme l'Empire lui-même, toucher au terme de ses destinées.

« Mais à peine l'ère de la jurisprudence classique vient-elle de se fermer, qu'une ère nouvelle s'ouvre, et que la jurisprudence romaine s'anime d'une nouvelle vie. Tout est renouvelé, la forme comme le fond, dans les lois des Césars de Byzance; l'ancien droit poussait au mariage, le nouveau droit pousse au célibat; l'ancien droit proclamait la liberté du divorce, le droit nouveau déclare le mariage indissoluble; l'ancien droit limitait les affranchissements, les lois nouvelles les multiplient. Et ces lois qu'auraient désavouées les Papinien et les Marc-Aurèle, sont cependant si pleines d'équité et de sagesse, qu'elles vont devenir dans les codes de Théodose et de Justinien, le droit commun de l'Europe chrétienne durant une longue suite de siècles. »

Cette rénovation, accompagnée d'une transformation, est l'œuvre du christianisme qui introduit dans les conseils impériaux des évêques à la place des philosophes qui y siégeaient jadis. Aussi, a-t-on dit ingénieusement « les constitutions impériales d'alors n'ont pas de meilleurs commentaires que les écrits des Pères de l'Église. Il n'est guère de réforme législative réalisée par Constantin ou ses successeurs dont les Pères n'aient par avance signalé le besoin et en quelque sorte formulé le projet. Lactance, dans un livre adressé à Constantin lui-même, s'élevait contre l'infanticide et l'exposition des enfants, Constantin et Valentinien punissent l'infanticide et font nourrir aux frais de l'État les enfants nés dans l'indigence [1]. Saint Basile condamnait le mariage du beau-frère avec la belle-sœur : Constance et Théodose déclarent cette union incestueuse [2]. Les Pères déploraient cette facilité des divorces grâce à laquelle « les maris changeaient de femmes comme on change de vêtements »; les empereurs interdirent le divorce par consentement mutuel [3]. Les lois de l'Église exigeaient la publicité des mariages; les lois de l'empire prescrivent la même publicité [4]. Il serait aisé d'étendre ces rapprochements aux secondes noces, au célibat, à l'adultère, à la tutelle. Un instant seulement, l'on voit cesser cet accord entre les canons ecclésiastiques et les constitutions impériales, c'est sous le règne de Julien. Chaque édit de cet empereur est un retour vers la jurisprudence qui précéda la victoire de l'Église, une réaction contre les réformes de Constantin et de Constance, qui ne sont à ses yeux que les impies perturbateurs des institutions du passé. C'est ce que dit Ammien Marcellin [5] : *.....Julianum, memoriam Constantini, ut novaloris turbatorisque priscorum legum et moris antiquitus recepti, vexasse.* Le principe réactionnaire est inscrit dans toutes ses lois : *Quæ diu servata sunt, permanebunt;... instare veteribus institutis;... majorem instituta intemerata servari* [6]. C'est ainsi qu'il rétablit l'ancienne liberté des divorces [7].

XVII. Législation des empereurs chrétiens. — Non que les empereurs chrétiens eussent le dessein arrêté de tout changer et de tout renouveler; leur réforme est partielle, elle n'a rien de méthodique; elle ne vise à rien de plus et rien de mieux que de corriger ceci par cela et faire cohabiter deux législations disparates sans aboutir à rien de trop choquant. Il faut reconnaître que, dans une large mesure, ils ont réussi.

La famille réorganisée sur les bases de la pensée chrétienne et sur l'armature du droit romain pénétré de christianisme, subit une transformation complète fondée sur la réciprocité des affections et des devoirs, qu'exprime admirablement la loi des successions. Non seulement les fils de famille sont assurés de la propriété de ce qu'ils acquièrent sans que le père y puisse prétendre, mais ils sont assurés du patrimoine de leurs parents. Les empereurs élèvent le taux de leur *légitime* et les arment d'actions plus énergiques pour la réclamer. Ils vont jusqu'à déclarer inaliénable, dans l'intérêt des enfants, une partie des biens du père et de la mère : ces biens sont les gains de survie, les donations *propter nuptias* et la dot.

La dot, il est vrai, était déjà inaliénable au temps d'Auguste, mais inaliénable seulement pour le mari; sous Justinien, la défense devient absolue, le consentement de la femme ne peut plus valider l'aliénation. Or, quand Justinien complète ainsi la défense édictée par Auguste, ce n'est pas comme on pourrait le croire, qu'il veuille continuer l'œuvre de ce prince et poursuivre le même but. Loin de là : si l'empereur païen assurait la conservation de la dot, c'était pour faciliter à la femme une série de mariages successifs à travers une série de divorces; mais Justinien, loin de favoriser les seconds mariages, les réprouve à l'exemple de l'Église et n'a de faveurs que pour la viduité. L'inaliénabilité de la dot a donc, sous Justinien, un tout autre fondement que sous Auguste : elle n'est plus un privilège pour la femme; imposé à la femme comme au mari, elle est devenue un privilège pour les enfants. La dot sous les empereurs chrétiens n'est plus seulement la propriété des deux époux; c'est le patrimoine commun du ménage, c'est une sorte de réserve que la loi assure aux enfants et qu'ils retrouveront intacte malgré les dissipations et les ruines de la famille. »

La loi ne dégrade plus le mariage en l'imposant comme une charge civique. Afin d'en relever la dignité, elle réprime le concubinat. « Constantin emploie les moyens les plus divers pour détruire le concubinat : il invite à le convertir en justes noces par la prime de la légitimation; il frappe d'incapacités sévères les enfants naturels non légitimés. La loi entoure l'union

[1] Lactance, *De divin. instit.*, l. VI, c. XX, *P. L.*, t. VI, col. 705; *Code Théodosien*, l. V, tit. VII, lex 1; l. IX, tit. XIV, lex 1; l. XI, tit. XXVII, lex 1. — [2] S. Basile, *Epist.*, CLX, *ad Diod. Tars.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 621; *Code Théodosien*, l. III, tit. XII, lex 2. — [3] S. Astère, *Homil.* V., *P. G.*, t. XL, col. 225; *Code Théodosien*, l. I, tit. III, lex 16; *Code Justinien*, l. III tit. XVI, lex 1. — [4] *Code Théodosien*, l. III, tit. VII, lex 1, 3. — [5] Ammien Marcellin, l. XVI, c. XI. — [6] *Code Théodosien*, l. V, tit. XII, lex 5; l. III, tit. XIII, lex 2; l. IV, tit. IX, lex 4; l. IX, tit. XVII, lex 5. — [7] Godefroy, *Ad Theod.*, t. I, p. 303.

conjugale des formes de publicité réclamées par l'Église; elle en resserre les nœuds en rétablissant entre les époux la faculté de disposer de leurs biens [1] et en leur accordant des gains réciproques de survie [2]; elle en sauvegarde l'honneur en supprimant cette poursuite publique de l'adultère que réprouvait l'Évangile, et en laissant au mari et à la famille le choix de cacher la honte domestique ou d'en tirer vengeance [3]. Enfin, et, c'est ici le point capital, la loi nouvelle parvient à faire prévaloir, dans une certaine mesure, le principe chrétien de l'indissolubilité du mariage : si elle n'abolit pas directement la répudiation et le divorce, du moins elle les frappe de peines rigoureuses et ne les tolère que dans des cas rares et étroitement limités. Les Pères de l'Eglise imposaient aux deux époux le même devoir de fidélité conjugale; dociles à ce précepte les constitutions impériales accordent dans les mêmes limites, le droit de divorce à la femme et le droit de répudiation au mari [4].

« Le même principe de réciprocité qui règle les rapports personnels des deux époux, préside encore à leurs rapports pécuniaires; à la dot apportée par la femme correspond sous les empereurs de Byzance, la donation *propter nuptias* apportée par le mari [5]; et, pour mieux établir l'équilibre, la loi veut que ces deux apports soient égaux et que les mêmes gains de survie soient stipulés de part et d'autre [6]. En même temps, la femme n'est plus, comme autrefois, simple créancière de la dot, la loi l'en proclame propriétaire, et, pour la réclamer, elle l'arme à la fois d'une hypothèque, d'un privilège, d'une action en revendication [7]. Le mari réputé naguère maître de la dot, *dominus dotis*, commence déjà à devenir ce qu'il est sous la loi moderne, l'administrateur responsable du bien d'autrui.

« Grâce aux constitutions impériales, la mère acquiert par degrés des droits égaux à ceux du père sur la succession de ses enfants; elle devient leur tutrice légale; lors du mariage de sa fille, elle préside au choix de l'époux [8]; enfin la puissance paternelle lui est presque entièrement dévolue, si son mari l'a injustement répudiée, ou si elle a fait prononcer le divorce contre lui [9]. De plus, à tous les degrés de parenté, les droits égaux sont reconnus aux deux sexes, et les voconiennes, qui excluaient les femmes de la plupart des successions collatérales, sont abrogées par les lois de Justinien : *Nullam vero differentiam esse volumus, in quacumque successione aut hereditate, inter masculos et feminas* [10] ».

XVIII. Chez les barbares. — Avec les Germains, nous revenons à la civilisation primitive dans toute sa rudesse; encore intacte au temps de César et de Tacite. « Dans la guerre, dit un de leurs plus anciens historiens, tous obéissent à un chef; mais durant la paix chacun est indépendant et tous sont égaux [11]. » Le Germain ne comptait pas sur l'intervention d'une puissance publique en sa faveur, il ne comptait que sur lui-même et sur les siens. Dans ces conditions, on pressent que le rôle des femmes était livré à l'arbitraire des hommes, parents ou époux qui possédaient sur elles le droit de vie et de mort. L'incapacité de la femme était perpétuelle et une suite nécessaire de son incapacité à porter les armes chez un peuple où tout se réglait à la pointe de la lance. Par contre, le pouvoir patriarcal n'est pas en Germanie comme à Rome concentré entre les mains d'un seul; il se répand et se partage entre tous les membres de la famille capables de manier les armes. A Rome, c'est le plus expérimenté, partant le plus âgé; en Germanie, c'est le plus vigoureux et quiconque est de force à faire compter avec lui, a sa place, au conseil de famille. Dans ce conseil de famille, l'épouse ou l'enfant opprimé trouve toujours, dans le conseil de ses proches, une voix pour le défendre, car dans ce conseil, les fils majeurs, en état de porter les armes siègent à côté de leurs pères; les parents maternels siègent à côté des parents paternels, ceux de la femme avec ceux du mari. Les parents de la femme peuvent ainsi contrôler l'exercice de la puissance paternelle et, à plus forte raison, imposer un frein à la puissance maritale. De sorte que la femme, la fille, épouse ou veuve, ne reste jamais sans protecteur et sous cette diversité de pouvoirs domestiques qui se tenaient réciproquement en échec, elle retrouve une sorte d'indépendance.

Incapable de porter les armes, en fait et non en droit, la femme peut se faire représenter. Reçoit-elle quelque dommage ou quelque injure, c'est à elle seule qu'appartient la poursuite et la vengeance : elle aura ses champions qui combattront pour elle et souvent gratuitement. Elle peut, par représentant, plaider en justice, être juge même. Exclue des débats judiciaires, elle peut d'ailleurs agir par elle-même, soit avec l'assistance de son parent ou de son mari, soit même seule et sans conseil, pour les actes de minime importance et de simple administration. Ce représentant, la femme peut le choisir elle-même, elle peut le révoquer, le remplacer à son gré.

La femme germaine a donc une personnalité, elle a de plus un patrimoine; un de ses proches est-il tué, elle prend sa part, soit dans la succession qu'il laisse, soit dans la composition payée par le meurtrier, et si cette part est le plus souvent inférieure à celle des parents mâles, on peut douter que cette inégalité fût générale à l'origine. La femme peut encore recevoir des donations; enfin elle doit être dotée, car les termes qui laisseraient supposer l'achat ne sont qu'un pur symbole, une sorte de *coemptio* romaine, ce qui le prouve c'est que le prix de cette prétendue vente était payé par le futur époux, non pas à la famille de la fiancée, mais à la fiancée elle-même et devenait son douaire. Tacite le déclare formellement et son témoignage trouve une confirmation dans les poésies primitives et les plus anciens codes des peuples du Nord.

Entre les époux, le premier devoir était celui d'une fidélité réciproque. La monogamie est la règle générale. « La femme germaine n'a qu'un mari, dit Tacite, comme elle n'a qu'un seul corps et une seule vie. » Cette loi de fidélité réciproque avait sa sanction pénale : si l'adultère de la femme était puni du plus ignominieux supplice, celui du mari ne restait pas sans répression; l'épouse délaissée ou maltraitée trouvait au besoin des vengeurs dans sa famille. Le patrimoine de la femme n'était pas moins protégé que sa personne. La femme avait un droit qui suffisait à défendre sa dot contre les entreprises d'un mari dissipateur, elle pouvait recourir à une sorte de *séparation des biens*. Ici, comme dans la demande en divorce, c'étaient les parents de la femme qui agissaient pour elle et protégeaient ses biens comme sa personne contre les abus du pouvoir marital.

Si l'époux venait à mourir et qu'il laissât des enfants, l'autorité maternelle intervenait; elle disposait de la main de ses filles, gardait et éduquait ses enfants mineurs (à l'exclusion de tout collatéral) et ses droits n'auraient point différé de ceux d'une tutrice légale si elle n'avait dû se faire assister, dans tous les

[1] *Code Théodosien*, l. V, tit. I, lex 9; l. VIII, tit. XVII, lex 3. — [2] *Code Justinien*, l. V, tit. IX, lex 5; l. V, tit. XVII, lex 11. — [3] *Code Theodosien*, l. IX, tit. IX, lex 12. — [4] *Code Theodosien*, l. III, tit. XVI, lex 1, 2; *Code Justinien*, l. V, tit. XVII, lex 7-12. — [5] *Code Justinien*, l. V, tit. II, lex 20. — [6] *Code Justinien*, l. V, tit. XIV, lex 9, 10. — [7] *Code Justinien*, l. V tit. XII, lex 10. — [8] *Code Théodosien*, l. V, tit. I, lex 1, 7; *Instit.*, III, 3. 4. — [9] *Novelle* CXVII, c. VII. — [10] *Code Justinien*, l. VI, tit. LVIII, lex 14; *novelle*, CXVIIII, c. IV; *P. G.*, *op. cit.*, p. 183-190. — [11] Adam de Brême, *Gesta eccles. Hammaburgensis*, l. IV, c. XXII, dans Pertz, *Monumenta*, t. IX, p. 377.

actes juridiques, du conseil du plus proche parent.

« Rien de plus admirable (chez les Germains) dit Tacite, que la sainteté du mariage. On n'y rit pas d'une infidélité conjugale, on en a horreur. Les adultères y sont très rares. La femme se marie vierge : elle se donne une seule fois et pour toujours; elle n'aura jamais qu'un seul époux, comme elle n'a jamais qu'un seul corps et qu'une seule âme [1]. » L'on n'oserait croire à tant de vertu chez des hommes dont rien n'avait encore discipliné les passions et adouci les mœurs, si de nombreux témoignages ne venaient se joindre à celui de Tacite [2]. Dans ces vieilles poésies du Nord, où l'on distingue, au travers de tant de fables bizarres, un écho fidèle des sentiments populaires, les Germains célèbrent la vertu de leurs vierges ou de leurs épouses avec autant d'enthousiasme que les exploits de leurs héros. Leurs anciennes chroniques nous montrent parfois une femme partant seule pour aller rejoindre au loin sa famille ou son mari, traversant des tribus étrangères ou ennemies sans autre sauvegarde que sa pudeur et sa faiblesse, et trouvant partout le respect dû à son sexe et l'hospitalité due au voyageur [3]. Au commencement de l'invasion, quand les barbares pénétrèrent pour la première fois dans les cités romaines, ils eurent horreur de la corruption qu'ils y trouvèrent : ils firent fermer les maisons de débauches, ils punirent ou chassèrent les prostituées; ils permirent à leurs soldats le meurtre et le pillage, mais ils leur interdirent le viol. Les Romains, surpris d'une vertu qui chez eux était si nouvelle, ne purent s'empêcher de rendre eux-mêmes cet hommage à leurs conquérants; les écrivains latins louent les Goths d'être restés purs au sein de la souillure, et d'avoir su conserver au milieu de la corruption romaine la chasteté des mœurs patriarcales. *Terras... quas Romani polluerant fornicatione, nunc mundant Barbari castitate....* dit Salvien. *In tanta affluentia rerum ac luxuria, nullus mollis effectus est... Horruerunt concubitus contactusque meretricum;... nec horruerunt tantum, sed penitus jam non esse fecerunt... gladio impudicitiam coescentes.* Bientôt il est vrai le Germain cessa de mériter cet éloge, la contagion du vice ne tarda pas à l'atteindre, et s'il conserva longtemps la férocité de ses ancêtres, il oublia vite leurs vertus. Toutefois, chez les peuples du Nord, qui, à l'abri de tout contact avec la civilisation romaine n'en subirent jamais l'influence, on retrouve encore jusqu'au milieu du moyen âge, les mœurs sévères de la Germanie primitive; au XII^e^ siècle, la loi d'Irlande punit de l'amende ou de l'exil, un simple baiser donné à une femme; au XV^e^ siècle, la loi de Copenhague ordonne que la femme adultère soit enterrée vivante, l'homme décapité. Si ce ne sont pas là précisément les mêmes lois que chez les Germains de Tacite, ne sont-ce pas toujours le même esprit et les mêmes mœurs?

« Dans ces mœurs simples et sévères est le secret de ce prestige mystérieux qui entourait la femme germaine et forçait des hommes impatients de tout frein à se courber devant elle. Grâce à leurs croyances superstitieuses, le respect des Germains pour la femme tournait aisément en une sorte d'adoration : leur imagination rêveuse croyait voir quelque chose de divin dans un être qui, à leurs yeux, était, comme les dieux mêmes, pur, inviolable et sacré. Personne n'ignore quel rôle religieux jouait la femme en Germanie: *Inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant...* dit encore Tacite : *complures venerati sunt, non adulatione nec tanquam facerent deas.* Mais ce qu'il faut remarquer surtout, c'est que les prêtresses germaines n'étaient point, comme les vestales de Rome, séparées de la société et de leurs familles pour former une sorte de caste ou de collège particulier. Elles ne se distinguaient des autres femmes que par leur piété, leur chasteté et leurs lumières, et toute fille vierge, toute mère de famille vertueuse, pouvait en se vouant à l'étude ou à la pratique assidue du culte religieux, aspirer au titre et à l'autorité de prêtresse. Cette autorité était considérable. Elle n'avait pas pour limites l'enceinte des temples et des forêts sacrées. Dans la famille comme dans la tribu, dans les assemblées populaires comme dans les champs de bataille, nulle résolution importante ne se prenait sans l'intervention de la religion, et par suite de la prêtresse. C'est elle qui souvent tirait les augures, et, dans les caractères runiques jetés au hasard sur un linceul sans tâche, lisait la volonté des dieux.

« Il semble que plus tard, tout en entrant dans l'Église chrétienne, elles cherchèrent encore à conserver les traditions de cette science secrète, comme un glorieux privilège : car jusque dans le VIII^e^ siècle, on trouve des canons qui interdisent l'étude et la lecture des runes dans les couvents de religieuses [4]. Mais si le christianisme dépouilla la femme de son ancien prestige religieux, elle conserva toujours, aux yeux des barbares, le prestige qui s'attache à la supériorité de l'instruction et des lumières. Elle n'osa plus pénétrer dans les mystères sacrés des runes; mais elle sut s'initier à la connaissance, non moins mystérieuse en ces temps barbares, des lettres grecques et romaines. Je ne parle ici que des princesses et des femmes de noble naissance : ce sont les seules que les écrivains nous fassent connaître, et ce qu'ils louent le plus souvent en elles, c'est leur esprit cultivé et leur instruction. Voici comment Cassiodore, dans sa lettre au Thuringien Hermanfried [5], loue la fiancée de ce prince, nièce de l'empereur Théodoric : *Habebit felix Thoringia quod nutrivit Italia, literis doctam, moribus eruditam, decoram non solum genere quantum et feminæ dignitate, ut non minus patria vestra istius splendeat moribus quam suis triumphis.* Ce n'est certes pas aux princes et aux guerriers d'alors qu'eût pu s'adresser un pareil éloge; ils l'auraient tenu pour une injure, car l'étude, avec les habitudes sédentaires et les mœurs douces qui l'accompagnent, paraissait dégradante à ces barbares. Quand la reine Amalasunthe voulut entourer son fils de grammairiens et de lettrés, tous les Goths protestèrent : « Ce n'est pas la plume disaient-il, c'est l'épée que doit manier un jeune prince; les habitudes studieuses amolliront son courage et le rendront faible et timide comme une femme, » et la reine se vit contrainte d'éloigner les précepteurs romains et de les remplacer par de jeunes guerriers goths [6]. Dans ces temps de ténèbres et de violence, c'est auprès des femmes que les lettres et les arts trouvaient une paisible retraite : l'on vit des princesses barbares, comme Radegonde, rouvrir pour la science et les lettres proscrites des espèces de lieux d'asile, et fonder des couvents de femmes où l'étude et la culture des lettres profanes comme celles des livres saints étaient mises au rang des premiers devoirs de la communauté. On lit dans la règle de saint Césaire pour les vierges : *Omnes (sorores) litteras discant. Omni tempore, duabus horis hoc est a mane usque ad horam secundam, lectioni vacent.....* (ch. XVII); *Reliquis vero in unum operantibus, una de*

[1] Tacite, *Germ.*, c. XVIII, XIX. — [2] P. Gide, *op. cit.*, p. 210-213. — [3] *Edda Saemundar*, trad. Simreck, Stuttgard, 1851, p. 128-145; cf. V. Burdet, *De la condition civile et politique des femmes* (au moyen âge), dans *Bull. de l'Acad. delphinale*, 1869, t. XIII, p. 262; 1870, t. XIV, p. 161. J. Brissaud. *Recherches sur la tutelle des femmes dans l'ancien droit franc*, dans *Mémoires de l'Académie de Toulouse*, 1895, t. LXVI, p. 488. — [4] *Capit. Karol. Magni*, ann. 789 : *Winileod scribere vel mittere.* — [5] Cassiodore, *Variar.*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. LXIX, col. 957. — [6] Procope, *De bello gothico*, l. I, c. II.

sororibus usque ad tertiam legat (c. XVIII). Enfin, il est un témoignage plus irrécusable encore de l'inégalité de l'instruction chez les deux sexes à cette époque, et ce sont les monuments juridiques qui vont nous le fournir : dans le partage des biens mobiliers compris dans une succession, de même que les chevaux et les armes n'appartiennnent qu'aux héritiers mâles, certains objets étaient considérés comme ne pouvant servir qu'à l'usage des femmes, et leur étaient en conséquence exclusivement dévolus : ces objets étaient les robes, les bijoux, les joyaux et enfin les livres. Rappelons en terminant que la liturgie mozarabe contient cette formule : *Omnipotens Domine Deus, apud quem non est discretio sexuum nec ulla sanctorum (sic) disparilitas animarum, qui ita viros ad spiritualia certamina corroboras ut feminas non relinquas* [1]...

XVIII. Ame des femmes. — Au concile de Mâcon, tenu le 23 octobre 585, « il y eut un évêque qui disait que la femme ne pouvait être appelée homme. Cependant, nous dit Grégoire de Tours, il se tint tranquille lorsque les évêques lui eurent rendu raison, en lui rappelant ce qu'enseigne le livre de l'Ancien Testament qui dit qu'au commencement, quand Dieu créa l'homme il les créa mâle et femelle et leur donna le nom d'Adam, c'est-à-dire homme de terre, et tout en nommant la femme Eve, les appela homme l'un et l'autre. En outre, Notre-Seigneur Jésus-Christ est appelé fils de l'homme, parce qu'il est fils d'une vierge, c'est-à-dire fils d'une femme. Lorsqu'il changea l'eau en vin, il lui dit : Femme qu'y a-t-il de commun entre toi et moi? etc. Grâce à ces témoignages et à plusieurs autres, la cause fut entendue et la discussion prit fin [2]. »

Cette historiette a fait fortune et « des générations entières de savants ou soi-disant tels ont prétendu en tirer la preuve que le concile de Mâcon avait discuté la question de savoir si les femmes ont une âme [3]. » En 1595, on attribua à un jeune lettré, V. Aidalius, récemment converti, une divertissante plaquette dans laquelle l'auteur s'efforçait de démontrer que *mulieres non esse homines* [4]. Un autre érudit, S. Geddicus, survint aussitôt armé d'une réfutation en règle [5]. L'affaire était lancée, elle rebondit. P. Bayle ne manqua pas de lui donner l'hospitalité dans son *Dictionnaire*. Au XIX[e] siècle, elle obtint un succès inespéré; il y aurait une bibliographie très longue à établir des dissertations consacrées à ce mince sujet. En 1836, G. Peignot, *Du célèbre concile de Mâcon, en 585*, dans les *Deux Bourgognes*, t. I, p. 189-197; en 1841, Aimé-Martin [6], *Education des mères de famille*, in-12, Paris, l. II, c. VI, p. 44-46 : « On va jusqu'à mettre en doute l'existence de leur âme; » en 1851, Laurent (de l'Ardèche) et Crémieux soumettent la question à l'Assemblée nationale et se font rabrouer par H. de Riancey, *Sur le prétendu concile qui aurait prétendu que les femmes n'ont pas d'âme*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1851, série IV, t. IV p. 64-70; *La voix de la vérité*, 11 juillet, 1851, n. 341; *Ami de la religion*, juillet 1851. En 1866, Gorini, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Am. et Aug. Thierry, Ampère*, etc., in-8[e], Paris, t. III, p. 463; t. IV, p. 404-406 : « Si les femmes n'avaient été, au jugement des théologiens que des machines sans âme, d'où venaient donc tant de soins pour en faire des saintes? » En 1868, Lecoy de La Marche, *La chaire française au moyen âge*, in-8°, Paris, p. 396, note 1. En 1869, E. Vacherot, *La crise religieuse au XIX[e] siècle*, dans *Revue des deux mondes*, t. LXXVII; *La théologie catholique en France*, dans même revue, t. LXXVI, *La méthode théologique*, dans même revue, t. LXXX, et la réfutation de Rembouillet, dans *L'Univers*, 10 septembre, et du P. Gratry. *Lettres sur la religion*, dans *Revue des deux mondes*, 1[er] mars 1869, t. LXXX, p. 129-149, E. Vacherot, dans *Le Correspondant*, 25 mars 1869, t. LXXVII, p. 1082-1083; cf. p. 925-926, qui reconnut « qu'une voix isolée ne prouverait rien quant à l'opinion du concile lui-même. Dans quelle intention l'évêque dont parle Grégoire de Tours a-t-il demandé si le mot *homo* était plus applicable à la femme que le mot *vir*? C'est ce qu'il est inutile de rechercher, du moment que les annales du concile n'offrent pas trace de cet incident. » En 1881, *La question de l'âme des femmes*, dans la *Controverse*, t. II, p. 438-439; en 1886 un anonyme parle de la *Citation d'un concile de Mâcon*, dans le *Polybiblion*, t. XLVI, p. 477; en 1892, G. Kurth, *Le concile de Mâcon et les femmes*, dans *Revue des questions historiques*, 1892, t. LI, p. 556-560; et depuis il y eut encore J. Didiot, *Ame des femmes*, dans Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, qui a fait place à G. Kurth, *Ame des femmes*, dans A. d'Alès, *Dict. apol.*, 2[e] édition; E. Hollande, dans la *Revue bleue;* Duplessy dans *Intermédiaire des chercheurs et des curieux;* H. Bottomley, dans *John Bull;* A. Boudinhon, *L'Église et l'âme des femmes*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1906, t. II, p. 129, 131; E. Vacandard, dans *Revue du clergé français*, 15 avril 1909; *La question de l'âme des femmes et le concile de Mâcon*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, in-12, Paris, 1910, t. II, p. 171-175.

D'abord, le concile ne s'est pas occupé de la question. Le fait est hors de doute. Voyons donc ce que nous savons de ce concile. La date n'en est pas tout à fait certaine. Sirmond et ceux qui, comme lui, adoptent le 23 octobre, invoquent l'autorité de Grégoire de Tours qui écrit dans *Hist. Franc.* [7] : *Discedentes* (sc. episcopi Palladius Santonensis et Bertechrammus Burdigalensis).... *cauciones et fidei jussores dederunt, ut decimo kalendas mensis noni ad synodum convenirent* [8]. Grégoire, dans ce passage, ne précise pas le lieu où s'assemble le concile et nous savons par lui [9] qu'un concile se réunit cette année même à Troyes en Champagne par ordre des rois Gonthran et Childebert; il reste douteux de savoir si la date mentionnée se rapporte au concile de Troyes ou au concile de Mâcon. Le concile de Mâcon a été conservé dans les anciennes collections de F. Crabbe, *Concilia*, t. II, p. 90; Surius, *Concilia*, t. II, col. 682; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, col. 381; *Coll. regia*, t. XIII, col. 73; Lalande, *Concilia Galliæ*, p. 59; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 979-993, 1853; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 459; Hardouin, *Concilia*, t. VI, col. 672; Bouquet, *Recueil des hist. de la Gaule*, t. IV, col. 108-109; Mansi, *Conc. amplin. coll.*, t. IX, col. 947; enfin F. Maassen, *Concilia ævi merowingici*, dans *Monumenta Germaniæ historica, Leges;* d'après trois manuscrits qui donnent au concile le titre suivant : *Sinodus habita in civium Matescenses anno XXIII regni gloriosissimi Gunthramni regis*, p. 162-173. Enfin, une traduction commentée dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, part. 1 (1909), p. 208-214.

C'était une règle presque constante que les évêques d'un seul royaume franc se réunissaient seuls, à l'exclusion de leurs collègues des autres royaumes francs, lesquels tenaient leurs assemblées distinctes. Or, par suite de la minorité de Clotaire II, roi de Paris, son tuteur Gontran, roi de Bourgogne, se trouvait

[1] M. Férotin, *Liber Ordinum*, p. 67. — [2] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VIII, c. XX. — [3] G. Kurth, *Le concile de Mâcon et les femmes*, dans *Revue des questions historiques*, 1892, t. LI, p. 559. — [4] P. Bayle, *Dictionn. hist. et crit.*, 1697, t. I, p. 86. — [5] *Defensio sexus muliebris contra anonymi disputationem mulieres non esse homines.* Magdeburgi, 1595, La Haye, 1638, 1641, 1644; cf. P. Bayle, *op. cit.*, t. II, p. 1223. — [6] Le P. Gratry, dans *Revue des deux mondes*, t. LXXX, p. 146; transforme Aimé-Martin en Henri Martin. — [7] *Hist. Francor.*, l. VIII, c. VII. — [8] *Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, p. 332. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 332.

exercer le gouvernement des deux royaumes; c'est ce qui explique le nombre considérable de membres siégeant à Mâcon où on compta quarante-trois évêques, vingt clercs représentant des évêques absents et deux évêques non pourvus de sièges : Promotus, évêque de Châteaudun, et Froménius, évêque d'Agde. C'était soixante-trois diocèses représentés : Rouen, Le Mans, Sens, Paris, Chartres, Orléans, Auxerre, Nevers, Troyes, Lyon, Mâcon, Chalon, Autun, Langres, Besançon, Avenches, Belley, Sion, Vienne, Genève, Tarentaise, Maurienne, Grenoble, Valence, Arles, Marseille, Toulon, Cavaillon, Avignon, Orange, Carpentras, Vaison, Trois-Châteaux, Die, Aix, Apt, Gap, Sisteron, Riez, Antibes, Embrun, Digne, Senez, Glandève, Vence, Nice, Bourges, Limoges, Cahors, Toulouse, Bordeaux, Agen, Périgueux, Angoulême, Saintes, Eauze, Bazas, Auch, Aire, Béarn, Oloron, Bigorre et Comminges.

Voici d'ailleurs leurs souscriptions :

Priscus, episcopus ecclesiæ Lugdunensis, subscripsi.
Evantius, episcopus ecclesiæ Viennensis, s.
Prætextatus, episcopus ecclesiæ Rothomagensis, s.
Bertechrammus, episcopus ecclesiæ Burdegalensis, s.
Artemius, episcopus ecclesiæ Senonicæ, s.
Syagrius, episcopus ecclesiæ Aeduorum, s.
Faustus, episcopus ecclesiæ Ausciorum, s.
Orestes, episcopus ecclesiæ Vasaticæ, s.
Aunacharius, episcopus ecclesiæ Antisiodorensis, s.
Esitius, episcopus ecclesiæ Gratianopolitanæ, s.
Silvestre, episcopus ecclesiæ Vesontiensis, s.
Theodorus, episcopus ecclesiæ Massiliensis, s.
Ferreolus, episcopus ecclesiæ Lemovicinæ, s.
Palladius, episcopus ecclesiæ Santonicæ, s.
Ragnoaldus, episcopus ecclesiæ Valentinæ, s.
Pappolus, episcopus ecclesiæ Carnotinæ, s.
Heraclius, episcopus ecclesiæ Diniensis, s.
Eusebius, episcopus ecclesiæ Matiscensis, s.
Namatius, episcopus ecclesiæ Aurelianensis, s.
Agricola, episcopus ecclesiæ Nevernensis
Ragnemodus, episcopus ecclesiæ Parisiorum, s.
Mummolus, episcopus ecclesiæ Lingonicæ, s.
Marius, episcopus ecclesiæ Aventicæ, s.
Trapetius, episcopus ecclesiæ Arausicæ, s.
Flavius, episcopus ecclesiæ Cabilonensis, s.
Veranus, episcopus ecclesiæ Cabellicarum, s.
Antidius, episcopus ecclesiæ Agennensis, s.
Carterius, episcopus ecclesiæ Petrogoricæ, s.
Rusticus, episcopus ecclesiæ Vicojuliensis, s.
Savinus, episcopus ecclesiæ Benarnensium, s.
Rufinus, episcopus ecclesiæ Convenicæ, s.
Nicasius, episcopus ecclesiæ Aquilimensium, s.
Baudigisilus, episcopus ecclesiæ Cenomannorum, s.
Cariatto, episcopus ecclesiæ Genavensis, s.
Licerius, episcopus ecclesiæ Eloronensium, s.
Amelius, episcopus ecclesiæ Bigorritanæ, s.
Ursicinus, episcopus ecclesiæ Cadurcinæ, s.
Urbicus, episcopus ecclesiæ Regensis s.
Aredius, episcopus ecclesiæ Vapissensis, s.
Emeritus, episcopus ecclesiæ Ebredunensis, s.
Hiconius, episcopus ecclesiæ Mauriennatis, s.
Agrœcius, episcopus ecclesiæ Glannativæ, s.

Item missi episcoporum, qui in ea synodo subcribserunt.

Sapaudi, episcopi ab Arelato.
Optati, episcopi ab Antipoli
Deuteri, episcopi a Ventio.
Desiderii, episcopi a Telone
Pientii, episcopi ab Aquis
Pauli, episcopi a Dea
Labassi, episcopi ab Elusa.
Magnulfi, episcopi a Tolosa.
Pologronii, episcopi a Segesterico
Martiani, episcopi a Tarantazia
Artemii, episcopi a Vasione
Boetii, episcopi a Carpentorato
Pappi, episcopi ab Apta
Eusebii, episcopi ecclesiæ Tricastinorum
Catulini, episcopi a Nicia
Heliodori, episcopi a Sedunis
Joannis, episcopi ab Avenione
Vigilii, episcopi a Senetio.
Agroecii, episcopi a Tricassibus
Felicis, a Belica.

La présidence du concile fut exercée par Priscus, de Lyon, à qui le procès-verbal donne parfois le titre de patriarche.

Les travaux du concile se trouvent résumés dans vingt canons. Le premier, très long et important, était relatif à la sanctification du dimanche; il fut promulgué et approuvé par un édit du roi Gontran, daté de 585 : *De celebrando die dominico;* le 3e interdit les rebaptisations en usage à certaines fêtes. Outre ces vingt canons, le concile déposa Faustianus, évêque de Dax, ordonné sur l'ordre du rebelle Gondobald; les trois évêques consécrateurs de Faustianus devaient lui servir une pension alimentaire, et l'évêque Ursicin, partisan de Gondobald était suspendu de ses fonctions épiscopales pendant deux ans. Dans tout ceci, aucune trace d'une discussion sur l'âme des femmes. M. Guizot, ordinairement plus attentif aux textes dont il tirait parti, ne sut pas faire la distinction entre le concile et les causeries qui s'établissent parmi une réunion de prélats, il lut l'anecdote rapportée par Grégoire de Tours : *Extetit enim in hoc sinodo, quidam ex episcopis qui dicebat mulierem, hominem non posse vocitari.* Il traduit donc : « Il y eut dans ce synode un des évêques qui disait qu'on ne devait pas comprendre les femmes sous le nom d'hommes [1]. »

Il est au moins singulier que dans tout cela il ne fut jamais question de savoir si les femmes avaient une âme ou n'en avaient point. Un évêque, qui n'était peut-être pas des plus instruits, cela se voyait alors, interrogea ses collègues et crut peut-être les embarrasser en leur demandant si le mot *homo* s'appliquait à la femme comme à l'homme. Et c'est tout. Ses confrères lui montrent, par des exemples appropriés au goût du temps, que la femme peut être désignée par le mot *homo*, et pour l'en convaincre, il ne lui disent pas que les femmes ont une âme tout comme les hommes, car la chose n'est pas en question. Les exemples invoqués par les évêques étaient tirés des livres saints; ils auraient pu en prendre dans la langue classique. Ainsi nous lisons dans Cicéron : *Mater cujus ea stultitia est ut nemo eam* HOMINEM, *ea vis ut nemo feminam, ea crudelitas ut nemo matrem appellare possit* [2]. Un autre passage du même auteur est ainsi conçu : *Quæ si hoc tempore non diem suum obiisset, paucis post annis tamen ei moriendum fuit, quoniam* HOMO NATA *fuerat* [3]. Et encore dans Juvénal, une femme s'écrie [4] :

....clames licet et mare cælo
Confundas, HOMO SUM.

L'acceptation survécut au moyen âge. On lit dans Grégoire de Tours à propos d'une femme qui, dans un accès de fièvre avait perdu l'usage de la parole : *Mulier quædam, cujus os patulum humor nimius cum febre ligaverat ut nec linguam regere possit, sed tantum mugitum ut animal, non vocem ut* HOMO *poterat emittebat* [5]. Dans la vie d'une sainte femme du nom de Gertrude, on lit qu'après la mort de la sainte ses disciples portèrent son lit dans l'église *ut in ipso lecto ubi s. Gertrudis... solebat fatigata membra componere, nullus hominem ulterius requiescere fuisset ausus* [6]. Lorsque, en 1277, on ouvrit la châsse de sainte Landrade, on y trouva un sceau de l'évêque Florbert (VIIIe siècle)

[1] *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. I, p. 449. — [2] Cicéron, *Pro Cluentio*. LXX. — [3] Cicéron, *Ad Cicer. Famil.*, l. IV, ep. V. — [4] Juvenal, *Sat.*, VI, 282; voir encore Ovide, *Fasti*, vs. 620; Pline, *Hist. nat.*, l. XXVII, c. XIX, n. 33. — [5] Grégoire de Tours, *Mirac. Martini*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. LXXI, col. 954. — [6] *Acta sanct.*, 17 mars, *Vita S. Gertr.*, III, 12.

avec une inscription ainsi conçue : *Jacet in hoc scrinio sancta Dei virgo Landrada quæ Belisiæ facta est abbatissa, ubi etiam* HOMINEM DEPONENS *spiritum Deo reddens a sanctimonialis terræ commendata divinitus est.*

Toutefois, en tolérant l'usage, les grammairiens latins n'entendaient pas que l'on pût faire varier le genre grammatical du mot, selon le sexe auquel il était appliqué. *Homo* de même que *heres* et *parens* dit Charisius, doivent toujours être du genre masculin, même quand ils sont employés pour désigner des individus du sexe féminin. Ainsi, en parlant d'une femme, on ne pourra pas l'appeler par exemple *mala homo*, on devra dire *malus homo* [1]. Il ne semble pas que les écrivains du moyen âge aient respecté cette interdiction formulée par les grammairiens, que d'ailleurs ils ne lisaient guère. L'exemple suivant, em-



4329. — Fenestella du tombeau de Felicissimus, catacombe de SS. Marc-et-Marcellin.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1908, t. XXII, p. 156, fig. 26.

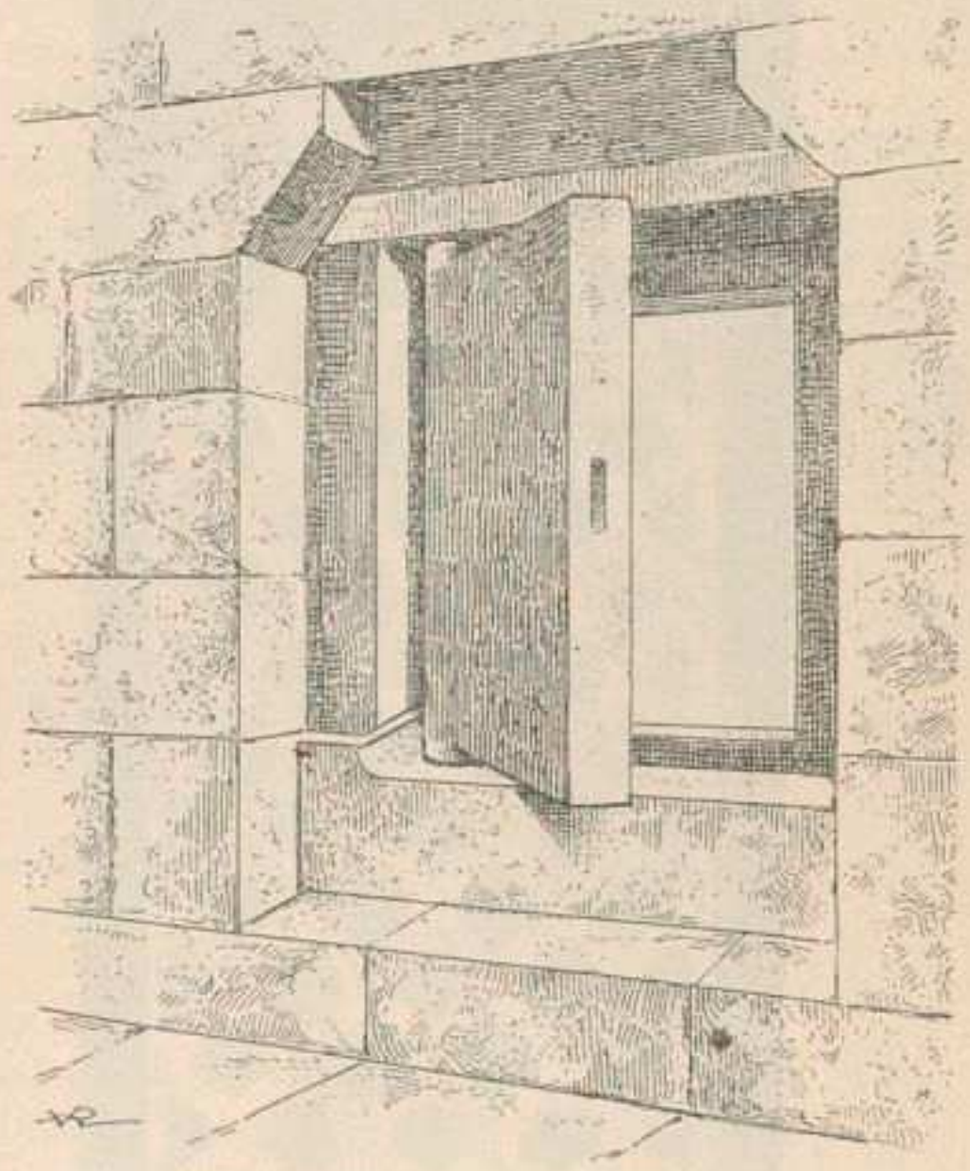
prunté à Grégoire de Tours, atteste au contraire qu'ils avaient fait de *homo* un mot de deux genres. Racontant une visite qu'il fit à Ingoberge, veuve du roi Charibert, il écrit : *Accessi, fateor, vidi* HOMINEM *timentem Deum,* QUAE *eum me benigne excepisset*, etc.

Plus tard, à l'époque féodale, cet usage incorrect semble s'être généralisé dans la langue politique puisqu'il existe des chartes où des seigneurs appellent des femmes qui sont leurs vassales *homo mea, homo nostra* [2]. On voit maintenant sur quoi portait l'observation de l'évêque dont parle Grégoire de Tours. Il n'admettait pas que *homo* put être traité comme un mot épicène et désigner indifféremment les individus de l'un et de l'autre sexe. Encore moins devait-il tolérer l'abus qui consistait à dire *illa homo.*

H. LECLERCQ.

[1] Charisius, *Instit. grammat.*, I, dans Keil, *Grammatici latini*, t. I, p. 102. — [2] Charte de Pierre de Viry, en 1225, signalée par M. Melleville, dans *Bulletin de la Société académique de Laon*, t. IV. — [3] Exod., XXVIII, 42, 43. — [4] *Etymologiæ*, l. XIX, c. XXII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 687. — [5] Suétone, *Aug.*, c. LXXXII. — [6] S. Jérôme, *Epist.*, LXIV, n. 10, *ad Fabiolam*, *P. L.*, t. XXII, col. 613. — [7] Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, l. III. — [8] *Regula*, c. XLV, dans Holstein, *Codex regularum*, Paris, 1663, part. II, p. 139; cf. Grimalici, *Solitariorum regula*, c. XLIX, *op. cit.*, p. 341. — [9] *Regula*, c. LXXXI, *op. cit.*, p. 257. — [10] *Regula*, c. LV, *P. L.*, t. LXVI, col. 772.

FÉMORAUX. Ce vêtement faisait partie essentielle de l'habillement du clergé juif [3]; on le retrouve dans les monuments figurés et dans les écrits des Pères ou les règles monastiques. Voir *Dictionn*, au mot BRAIES. Les deux termes *feminalia* et *femoralia* sont employés à peu près sans distinction, on trouve aussi mais plus rarement *fascia* (voir ce mot). Saint Isidore de Séville écrit que *femoralia (sunt) appellata eo quod femora tegant* [4]. *Ipsæ et braccæ, quod sint breves et verecunda corporis iis velentur.* Le vêtement ainsi nommé était employé contre le froid au moins autant que pour la modestie. Auguste ne faisait usage pendant la saison d'hiver : *Hieme quaternis tunicis et*



4330. — Fenêtre de la basilique de Tafkha, (Hâuran).
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XIV.

feminalibus (al. *femoralibus*) *et tibialibus muniebatur* [5]. Casaubon prétend que Suétone a voulu parler ici non pas de braies ou caleçons ou culottes, mais de bandelettes qui étaient alors seules en usage. Dans sa lettre à Fabiola, saint Jérôme lui dit : *Lineis feminalibus, quæ usque ad genua et poplites veniunt, verenda celantur et superior pars sub umbilico vehementer astringitur* [6].

Dans l'intérieur des monastères, on fut assez longtemps avant de se décider à prendre les *femoralia*. Les moines de saint Martin s'en dispensaient [7]. La règle monastique de saint Fructueux de Braga permet l'usage de ce vêtement à tous les religieux : *femoralium usus cuiquam est permittendus, maxime his qui ministerio implicantur altaris; sed et hoc qui studere noluerit, reprehendendus non erit, cum huc usque nunc constet pleraque hunc usum monasteria etiam in his regionibus non habere* [8]. *La regula Magistri* accorde des *femoralia* de laine pour l'hiver et de toile pour l'été [9]. La règle de saint Benoît ne prévoit l'emploi des *femoralia* que pour les voyages : *Femoralia hi qui in via diriguntur de vestiario accipiant, quæ revertentes lota ibi restituant* [10].

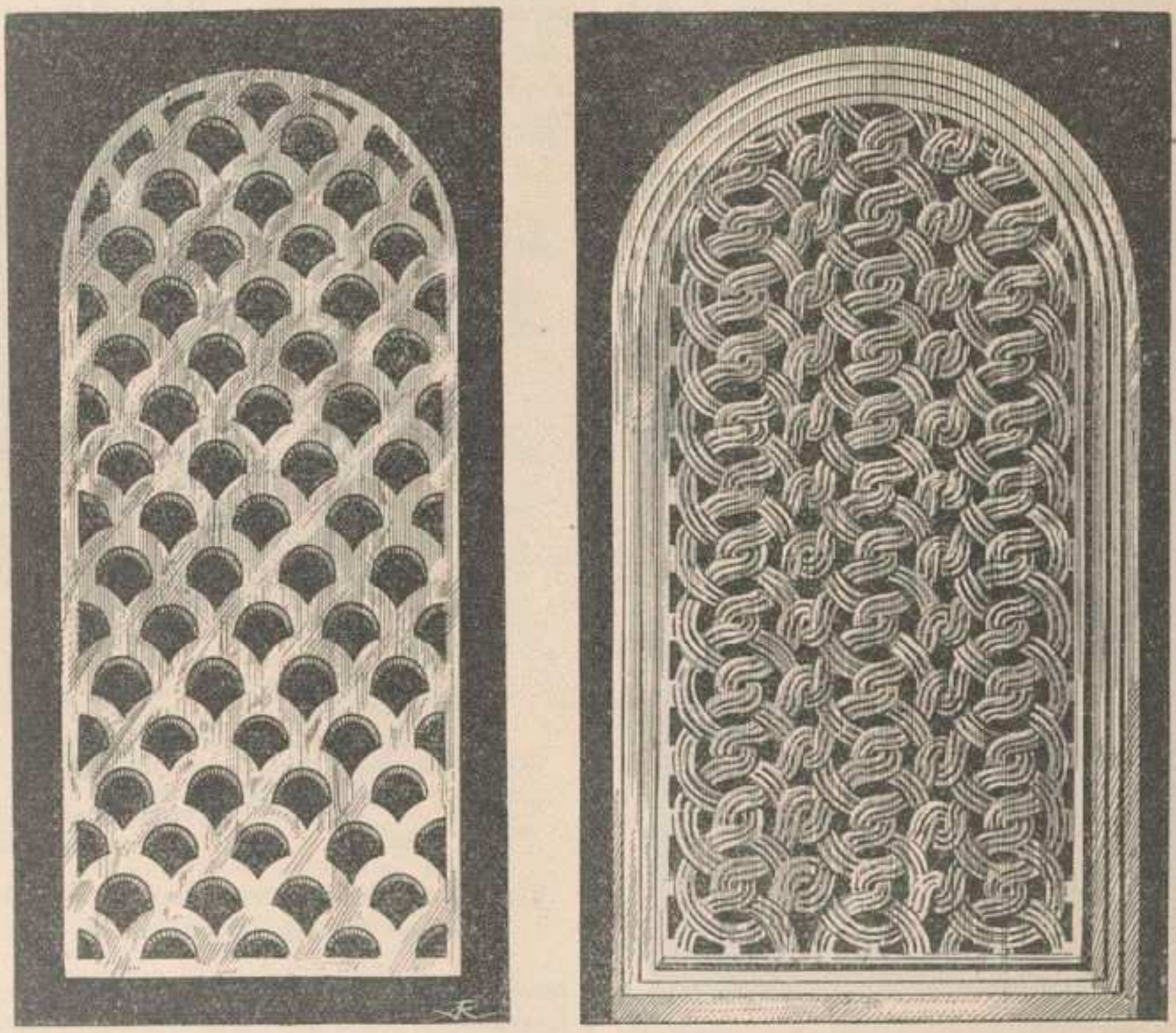
Hildemar n'admettait pas le port des fémoraux : *Notandum est enim*, dit-il, *quia sunt talia monasteria, ubi cum necessitas fuerit, femoralia de vestiario accipiunt : ista monasteria omnino bona sunt. Et iterum sunt alia monasteria ubi omnes generaliter accipiunt femoralia, sed tamen non omnes generaliter semper utuntur, nisi cum necessitas exposcet; quamvis omnes generaliter illa accipiant : ista monasteria bona sunt eo quod illa maxima pars semper non portat. Et iterum alia monasteria ubi omnes generaliter accipiunt, et generaliter optant : ista monasteria non sunt laudabilia.* La mode changea depuis. Au IXe siècle, Thegan nous dit de Louis le Débonnaire : *Nihil illis diebus se induit præter camisiam et feminalia, nisi cum auro texta.*

H. LECLERCQ.

FENESTELLA. Après ce que nous avons dit au sujet de BRANDEUM, CATARACTA et CONFESSIO (*Diction.*, t. II, col. 1132. 2526 ; t. III, col. 2503), il ne reste guère à ajouter au sujet de la *fenestella confessionis* où les fidèles venaient vénérer les reliques des martyrs. Prudence décrit, à l'occasion du tombeau de saint Hippolyte, la ferveur dont les *fenestellæ* étaient les témoins [1] :

Oscula perspicuo figunt impressa metallo
Balsama defundunt, fletibus ora rigant.

Les catacombes n'étaient pas seules à posséder cette installation, qui se continua après la paix de l'Église dans les basiliques; il faudrait parcourir et citer toutes les tombes saintes depuis celle de saint Pierre au Vatican, celle de saint Paul dans sa basilique hors les murs [2], citer les documents : *Liber pontificalis*, *Miracula* ; on verrait toujours la troupe des fidèles se diriger vers le grillage qui laisse apercevoir ou, tout au moins soupçonner, le tombeau qu'éclaire parfois une lampe à l'intérieur : *fecit thuribula apostolica ex auro purissimo, ex quibus unum misit intus super Corpus* [*Petri*] [3]. Le pape Benoît décorait la



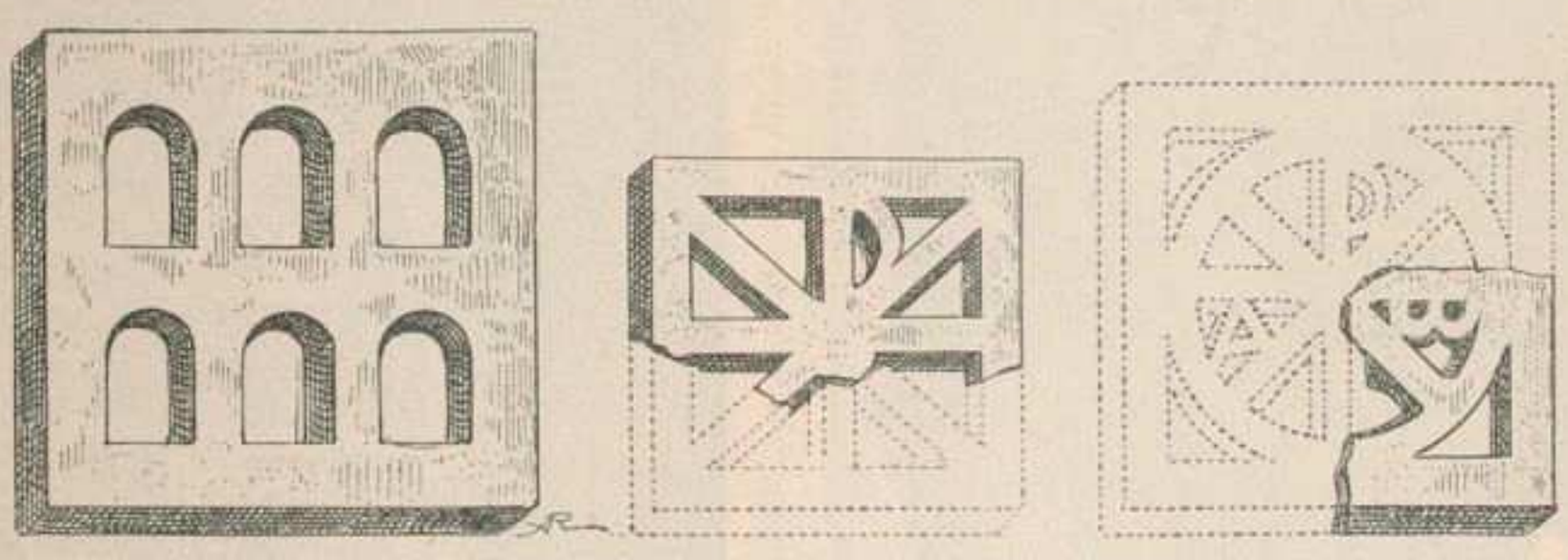
4331-4332. — Fenêtres du Ve siècle, reconstituées d'après les fragments trouvés au Forum.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes*. t. I, p. 361, fig. 94 *a*, *b*.

découpure de la *fenestella* d'un bandeau d'or. *Circuitum billici aurea lamina ornabat.* C'était une *fenestella* ainsi faite et non grillagée qu'on voyait à Clermont, dans la basilique des saints Venerandus et Nepotianus où, au dire de Grégoire de Tours, *caput per fenestellam quicumque vult immittit, precans quæ necessitas cogit, obtinetque mox effectum, si justa petierit* [4]. Sozomène témoigne que dans la *confessio* des martyrs de Sébaste, *in summa parte, ubi martyres jacebant, exiguum foramen apparuit* [5].

Le plus souvent, semble-t-il, la *fenestella* était défendue par un grillage (fig. 4329) comme dans la catacombe des Saints Marc-et-Marcellin [6], au tombeau de Felicissimus (voir ce nom) et tant d'autres. Dans la basilique élevée par saint Damase en l'honneur des saints martyrs Simplice et Faustin, la construction

[1] Prudence, *Peristephanon*, hymn. XI, vs. 193-194, *P. L.*, t. LX, col. 551. — [2] Mabillon, *Museum Italicum*, in-4°, Parisiis, t. II, p. 130. — [3] *Liber pontificalis*, notice de Léon III. — [4] Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 858. — [5] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IX, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1597. — [6] G. Wilpert, *Scoperta di un cancello marmoreo nel cimitero dei Ss. Marco e Marcelliano*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1905, p. 67 sq. ; *Beiträge zur christlichen Archäologie*, 1908, t. XXII, p. 155, fig. 26.

était adossée à la crypte contenant la tombe qu'on entrevoyait par la *fenestella* [1]. A Montmajour, l'oratoire de Saint-Trophime est percé au chevet d'une *fenestella;* et il faudrait citer encore Saint-Georges au Vélabre, Saint-Martin-des-Monts, Saint-Laurent-hors-les-Murs, Saint-Silvestre, Sainte-Prisque, Sainte-Praxède, les Quatre-Couronnés, etc. A Saint-Apollinaire-in-Classe de Ravenne, on voit encore les deux escaliers aboutissant à l'étroite galerie qui contient la *fenestella* devant laquelle, afin d'éviter l'encombrement, on n'a fait aucun dégagement. C'est le contraire qu'on pratiquait généralement, car il fallait permettre à la piété des fidèles quelques moments de recueillement. Boldetti, qui avait vu et décrit la fenestella que nous reproduisons ici, dit à ce propos : *Sta questa cancellata, cosi egli scrive, situata avanti una picciola cappella maggiore, con una via che a questo luogo conduce due volte piu ampia di solito* [2]. J.-B. De Rossi, se rapportant à la description de Boldetti et au dessin qui l'accompagne, a identifié les lieux en question avec la crypte très ruinée du diacre Redemptus [3]. L'identification est contestée. Quoiqu'il en soit, le monument est suffisamment intact pour donner une idée suffisante de ces *fenestella.* Sur l'arc supérieur sont figurés



4333. — Fragments de fenêtres trouvés à Tipasa.
D'après *Métanges d'archéologie et d'histoire,* 1894, t. XIV, p. 377, fig. 32, 33 et 34.

trois chrismes qui peuvent appartenir au milieu du IVe siècle. La galerie est revêtue de stuc blanc à deux couches et une tombe toute voisine garde la trace d'une inscription tracée à la pointe avec les noms des consuls Arcadius et Probus, en 406. A gauche du cancel on voit intacte, la *mensa oleorum,* console destinée à recevoir les lampes; sur la paroi toute proche, un graffite que Boldetti a ignoré ou négligé [4] :

TVLLIORVM
DEO SANCTO

Sur la *mensa* elle-même, un graffite dont on ne lit plus que ces mots : VN... VIVAT.

Enfin citons encore, une belle *fenestella* de marbre blanc, dont il ne reste qu'un fragment de 0 m. 47 de haut, provenant sans doute de Damous-el-Karita (voir ce mot), sur lequel on lit le mot [5] : + ×ΘVC, Ἰχθὺς, la première lettre combinée avec une croix.

H. LECLERCQ.

FENÊTRE. C'est une ouverture formée dans un mur d'édifice, pour introduire l'air et la lumière. Dans la Syrie centrale, les maisons et les églises découvertes et publiées par la mission de Vogüé nous laissent voir des fenêtres généralement ornées à l'extérieur, soit d'un linteau sculpté, soit d'un cadre mouluré ou d'une moulure qui, courant autour de l'édifice, se relève pour coiffer les fenêtres et poursuivre sa marche. Par exemple à Kalat-Seman, à Kalb-Louseh, à Tourmanim; plus souvent encore les fenêtres ne sont qu'une baie rectangulaire ou cintrée à la partie supérieure sans aucun ornement, comme à Rouweiha. On en peut dire autant pour la plupart des édifices chrétiens, à Ravenne, à Saint-Démétrius de Thessalonique, à Sainte-Sophie de Constantinople, à Rome, en Afrique.

Lorsque la baie est de grandes dimensions, elle est parfois recoupée en deux ou en trois par une ou deux colonnettes ; mais il suffit de parcourir les monuments déjà figurés dans le *Dictionnaire* pour voir les applications de cette méthode. Il est plus intéressant de voir les procédés auxquels on eut recours pour clore les fenêtres.

Lorsque la fenêtre se ramenait, par la disposition de l'embrasure, à une simple fente, guère plus large qu'une meurtrière, dans les pays où ce rayon de lumière suffisait à éclairer la chambre, il était superflu de chercher une fermeture : mais dans nos contrées, il n'en était pas ainsi. On songea donc à divers procédés. Un des plus expéditifs et qui remplissait le mieux son but, c'était l'usage des volets On en possède un exemple dans la basilique de Tafkha, dans le Hâuran. Il consiste en un monolithe arrondi sur l'un de ses côtés verticaux. Au-dessus et au-dessous de cette partie cylindrique sont des tourillons taillés dans la dalle même, engagés dans des trous ménagés l'un dans le linteau, l'autre dans la tablette d'appui. Ni bois, ni métal.

Les volets glissaient parfois dans les rainures d'un cadre placé contre le mur ; en ce cas ils étaient généralement d'une seule pièce. Un mode très fréquemment employé fut celui des *clathri* ou *transennæ,* sortes de grilles fixes ou mobiles insérées dans le cadre de la fenêtre et pouvant demeurer immuable ou bien tourner sur un pivot. C'est dans l'embrasure de la fenêtre et contre le tableau qu'on plaçait les châssis dont la surface était découpée d'ornements géométriques. Il y avait des *clathri* de bois, de bronze, de fer, de marbre; il va sans dire que ceux de bois ont péri et ne sont connus que par des témoignages [6]. Les plus généralement conservés sont les *clathri* de marbre ou de pierre. L'aspect extérieur était parfois écrasant, ainsi qu'on peut s'en rendre compte dans quelques édifices anciens, par exemple, le clocher de Saint-Germain-des-Prés, à Paris; au contraire, quelquefois ces *clathri* offrent une véritable légèreté. Voici dessinés et reconstitués une fenêtre (fig. 4331 d'après des fragments trouvés au Forum et 4332 d'après un balcon du Corso transporté au Musée du

[1] Martigny, *Bulletin d'archéologie chrétienne,* 1878, p. 86 sq. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani,* 1720, p. 34. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 234-236. — [4] *Nuovo bullettino,* 1905, p. 69. — [5] Delattre, dans *Bulletin archéologique du Comité,* 1909, p. CCVII. — [6] *Römische Quartalschrift,* 1900, p. 329.

Jardin botanique. Ces deux fenêtres sont du v^e^ siècle [1].

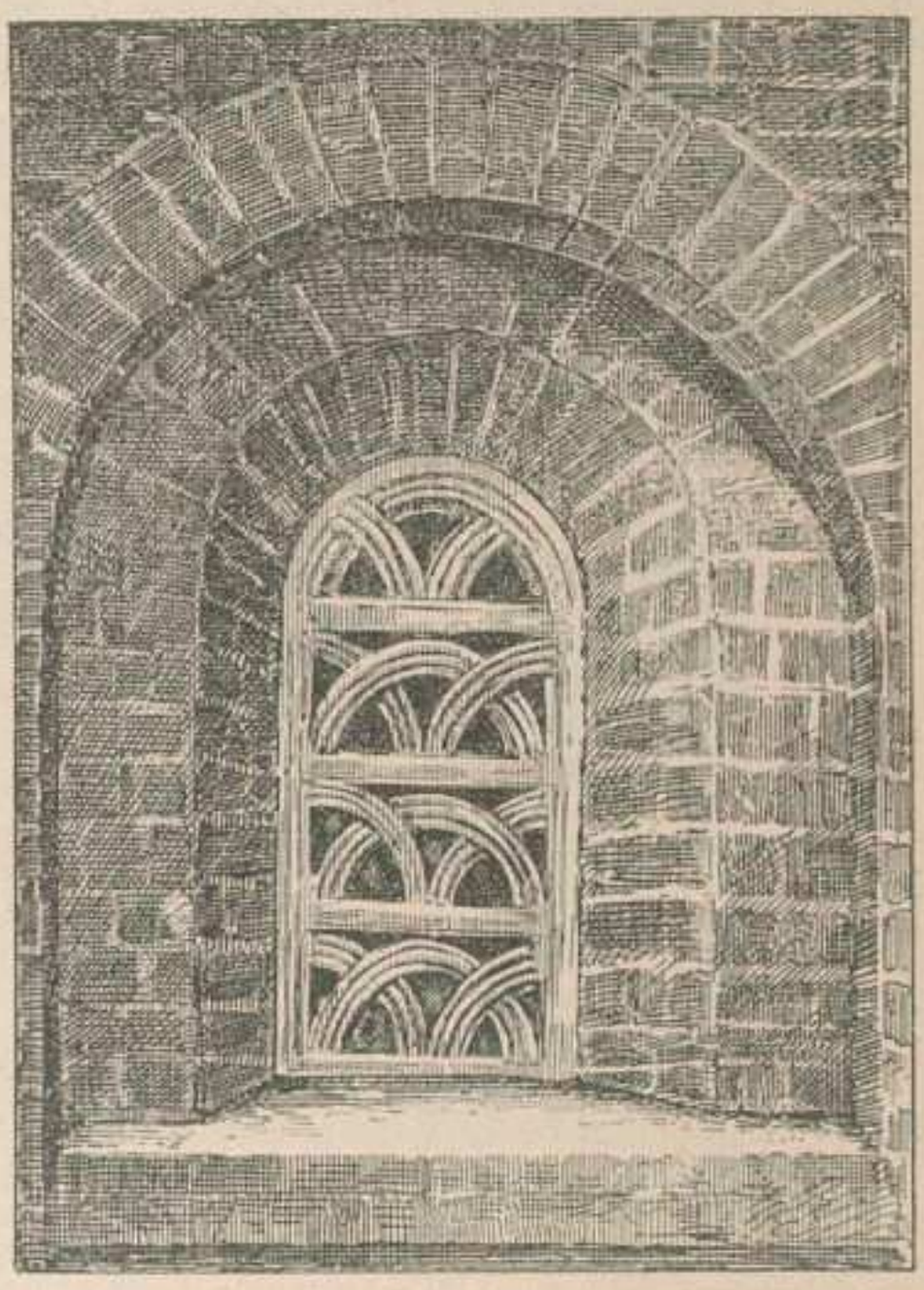
En Afrique, on rencontre assez de monuments chrétiens pour trouver un choix de fenêtres très varié. A Tipasa, par exemple, beaucoup de garnitures de fenêtres en pierre découpées à jour, ont été retrouvées, soit entières, soit brisées. Les unes ne présentent que des motifs géométriques, comme sur la lampe-basilique, d'autres ont des chrismes avec ou sans A et Ω (fig. 4333). La garniture qui représente six baies en deux séries de trois se trouve dans le jardin Trémaux avec d'autres semblables. D'autres représentent : 1° une rosace à six branches, inscrite dans un cercle ; 2° des séries de diagonales croisées ; 3° des séries de demi-cercles superposés [2]. Dans la basilique de Sainte-



4334. — Débris de *transenna* provenant de la salle de l'ancien *titulus Æquitii*.

D'après Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, t. I, p. 55, fig. 144.

Salsa à Tipasa, de chaque côté de la porte du nord, le mur de la partie nouvelle de la basilique conservé en cet endroit jusqu'à une hauteur de 3 m. 75, est percé de deux petites fenêtres. Les deux plus rapprochées de la porte se trouvent à 1 m. 65 de cette porte. Les deux autres sont distantes des précédentes de 2 m. 20. Ces fenêtres ne correspondent pas aux baies formées par les piliers de la nef et par les archivoltes qui les surmontaient. Elles sont élevées de 2 m. 65 au-dessus du sol et mesurent en moyenne 0 m. 53 de large et 0 m. 60 de haut; dans l'ébrasement à droite et à gauche, une feuillure à fond plat, large de 0 m. 14, profonde de 0 m. 02 à 0 m. 04 servait sans aucun doute à fixer une plaque de pierre ajourée qui remplissait l'ouverture de la fenêtre. Aucune de ces plaques n'était en place, mais de nombreux débris étaient dispersés sur le sol. L'épaisseur d'un de ces fragments est de 0 m. 13, d'un autre fragment 0 m. 10. Il n'y a pas de fenêtres semblables à la même hauteur dans le mur du sud, entre l'angle qu'il forme avec le mur de la façade et la petite porte conduisant à l'édifice voisin de la basilique. Il n'y en a pas non plus dans le mur de façade, à droite de la porte. Ailleurs, les murs de l'église ne sont pas conservés à une hauteur suffisante pour que l'on puisse dire s'il s'y trouvait des ouvertures analogues. Ces petites fenêtres n'avaient sans doute pas d'autre objet que de donner du jour au bas-côté de gauche, surmonté d'une tribune qui l'empêchait de recevoir directement la lumière du haut de la nef. L'intérieur de l'église était, en effet, éclairé par des fenêtres qui devaient être perçées dans les deux murs surmontant les colonnades des tribunes, et c'est probablement à ces fenêtres supérieures aussi bien qu'à celles des bas-côtés,



4335. — Fenêtre de Sainte-Benigne à Dijon.

D'après R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France*, 1912, p. 86, fig. 67.

qu'il convient d'attribuer les fragments de plaques de pierre, découpées à jour, retrouvées parmi les ruines [3].

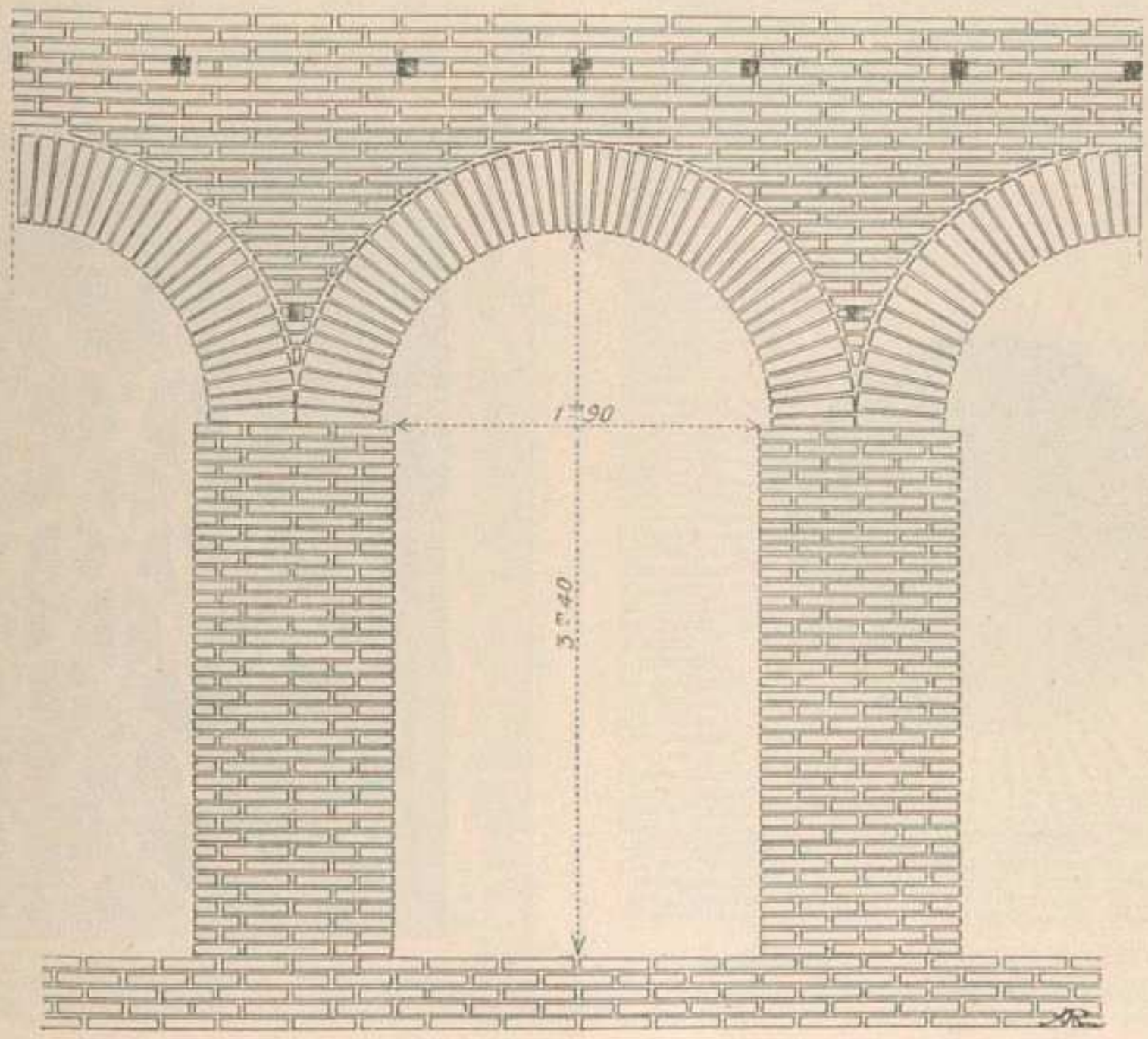
Ce qu'on dit d'une église, on peut le dire de beaucoup d'autres, principalement en Afrique où les édifices du culte chrétien offrent peu de variété. L'éclairage se faisait par les fenêtres percées dans les murs supérieurs de la nef et dans les murs des bas-côtés; parfois, elles étaient fort petites, par exemple à Taoucra. Dans la façade de l'église d'Announa, on voit deux fenêtres, qui flanquent la porte, et, au-dessus, quatre lucarnes.

Dans la salle de l'ancien *titulus Æquitii* à Rome (IV^e^ siècle), qui ramène à l'époque du pape Silvestre, les murs et les voûtes du IV^e^ siècle subsistent encore. Æquitius laissa dans sa maison transformée en église

[1] Mazzanti, *Scultura ornamentale romana nei templi bassi*, dans *Archivio storico dell'arte*, 1896; p. 47 du tirage à part; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. I, p. 454-455, fig. 412-413. — [2] S. Gsell, *Tipasa, ville de la Mauritanie Césarienne*, dans *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1894, t. XIV, p. 376-377. — [3] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893. p. 46. On a aussi trouvé des débris de panneaux ajourés dans une chapelle de Cherchel. S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 134.

tout ce qui n'était pas incompatible avec la destination nouvelle. Et voici un débris de *transenna* resté en place (fig. 4334) [1].

En Gaule, où le marbre était rare, on recourait de préférence à la pierre, et il en reste un bon spécimen à Saint-Benigne de Dijon (fig. 4335) qui paraît provenir de la petite chapelle quadrangulaire élevée vers l'an 506, par saint Grégoire, évêque de Langres, à l'est de l'emplacement où fut construite, au début du XI[e] siècle, la grande rotonde dont l'étage inférieur a été conservé. Une grande partie de cette clôture est refaite, mais les morceaux d'une antiquité indiscutable que l'on a utilisés en la restaurant ne laissaient place à aucune hésitation quant à son dessin [2].



4336. — Fenêtres à Sainte-Marie-Majeure.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, t. I, p. 380, fig. 102.

Les fenêtres anciennes qui nous restent aujourd'hui sont presque toutes dénuées d'ornements mais il n'en fut pas toujours ainsi et beaucoup ont dû êtres flanquées intérieurement de colonnes comme celles de l'antique église de Saint-Pierre de Vienne en Dauphiné, ou ornées de stucs ou décorées, comme en Syrie, de chambranles moulurés, parfois même d'un riche encadrement sculpté, comme dans la vieille église du Crucifix à Spolète [3]. Quand, dans le cas le plus fréquent, on ne faisait aucune décoration, les fenêtres étaient simplement cintrées comme à Sainte-Marie-Majeure et accolées les unes à la suite des autres (fig. 4336.) Quelquefois il y avait deux rangs superposés comme à Saint-Paul-hors-les-Murs, ou bien encore chaque fenêtre était surmontée d'un *oculus*. Souvent dans le pignon de la façade, on perçait une petite fenêtre ronde (fig. 4337).

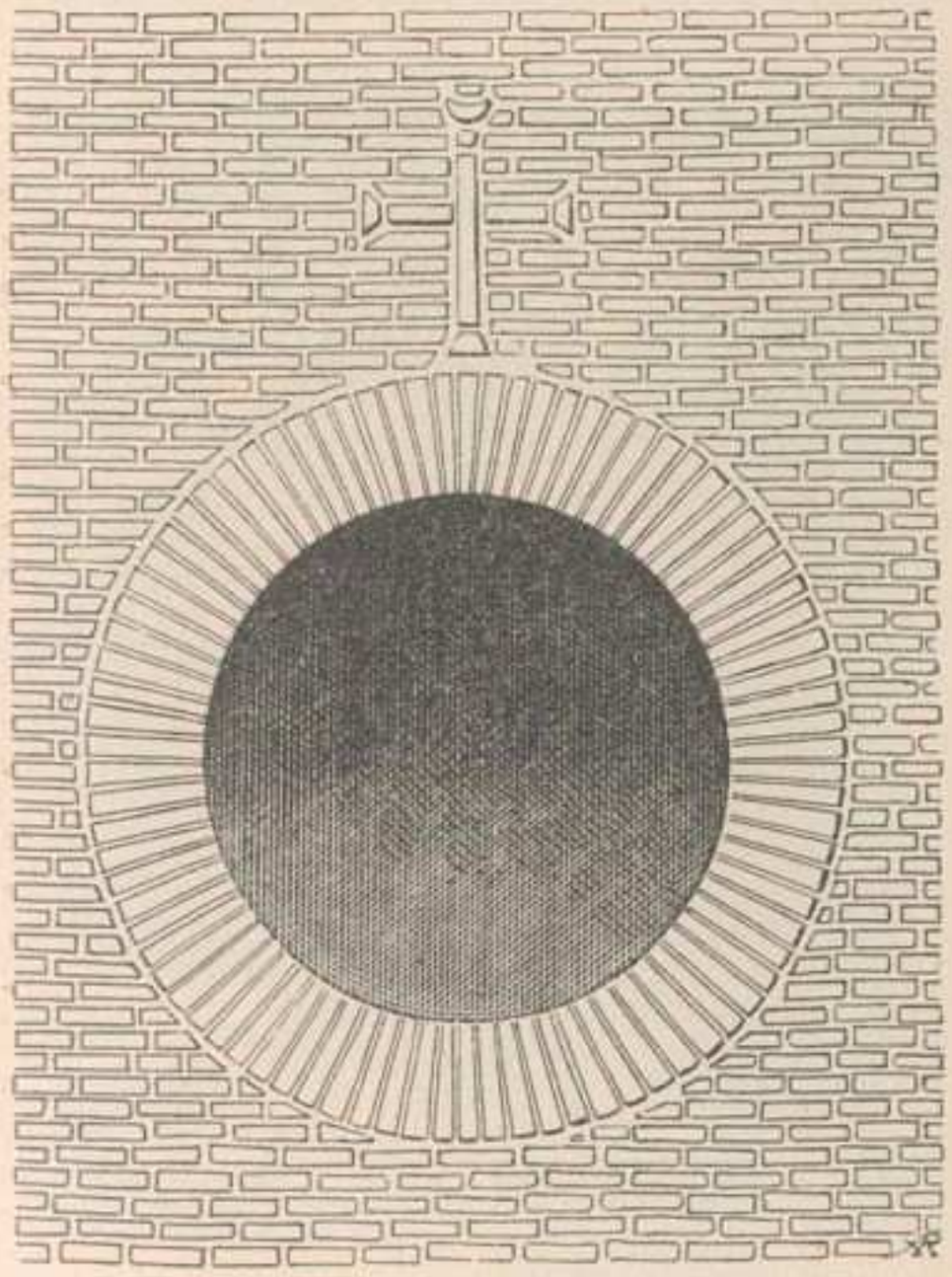
La petite lampe africaine en bronze en forme de basilique (*Dictionn.*, t. II, fig. 1443-1444) nous montre des vrais *clathri*, mais assez grossièrement figurés et qui peut-être ont voulu figurer des châssis.

Quand un climat trop rude eût rendu le séjour prolongé dans l'église impossible par une température glaciale, on recourait au verre. En Gaule, le verre à vitre était très répandu, et les fenêtres des basiliques étaient garnies de panneaux de verre montés dans des châssis de bois. Dans le *De gloria martyrum*, Grégoire de Tours nous parle de l'église d'Issoire : *Ecclesias et vici Iciodorensis... fenestras ex more habens, quæ vitro lignis incluso clauduntur* [4]. Ces verres étaient assemblés et leurs différentes colorations produisaient des effets de lumière qui enthousiasmaient les contemporains [5]. C'était de la marqueterie en verre, ce n'était pas le vitrail au sens que nous donnons à ce mot, c'est-à-dire le verre peint et passé à la cuisson. Sur ce point, l'Orient n'était pas plus avancé que l'Occident et les verres de couleur dont furent ornées les fenêtres de Sainte-Sophie de Constantinople [6] ne ressemblaient pas plus à de véritables vitraux que ceux qui ornaient la basilique bâtie à Lyon, vers 450, par l'évêque Patiens, ou que ces vitres de l'église d'Issoire, dont la couleur jaune était si éclatante qu'un voleur s'en empara convaincu qu'elles contenaient de l'or. Les petites fenêtres près

[1] Mazzanti, *op. cit.*, p. 42; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, 1906, t. I, part. 2, p. 44, fig. 144. — [2] R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, in-8°, Paris, 1912, p. 86, fig. 67. — [3] Rivoira, *Le origini dell' architettura lombarda*, Roma, 1901, t. II, p. 41, fig. 45. — [4] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. LIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 759. — [5] Fortunat, *Carm.*, l. II, c. XI; Sidoine Apollinaire, *Epist*, l. II, n. 10. — [6] L'époque à laquelle ces verres peuvent remonter est d'ailleurs incertaine.

du sol étaient fermées par des grilles en métal. Il s'en est conservé un curieux exemple à Saint-Apollinaire-in-Classe de Ravenne[1] (fig. 4338).

A l'époque chrétienne, le verre avait remplacé les pierres spéculaires, *specularia*, plaques amincies jusqu'à devenir translucides et qu'on faisait venir principalement d'Espagne. Le verre était sans doute de plus petites dimensions, mais on l'encadrait dans des châssis. Le verre était logé dans la rainure et retenu de distance en distance par des boutons tournants qui se rabattaient et maintenaient les vitres. L'épaisseur des feuilles de verre allait au moins à un demi-centimètre. Sur le portique figuré dans la



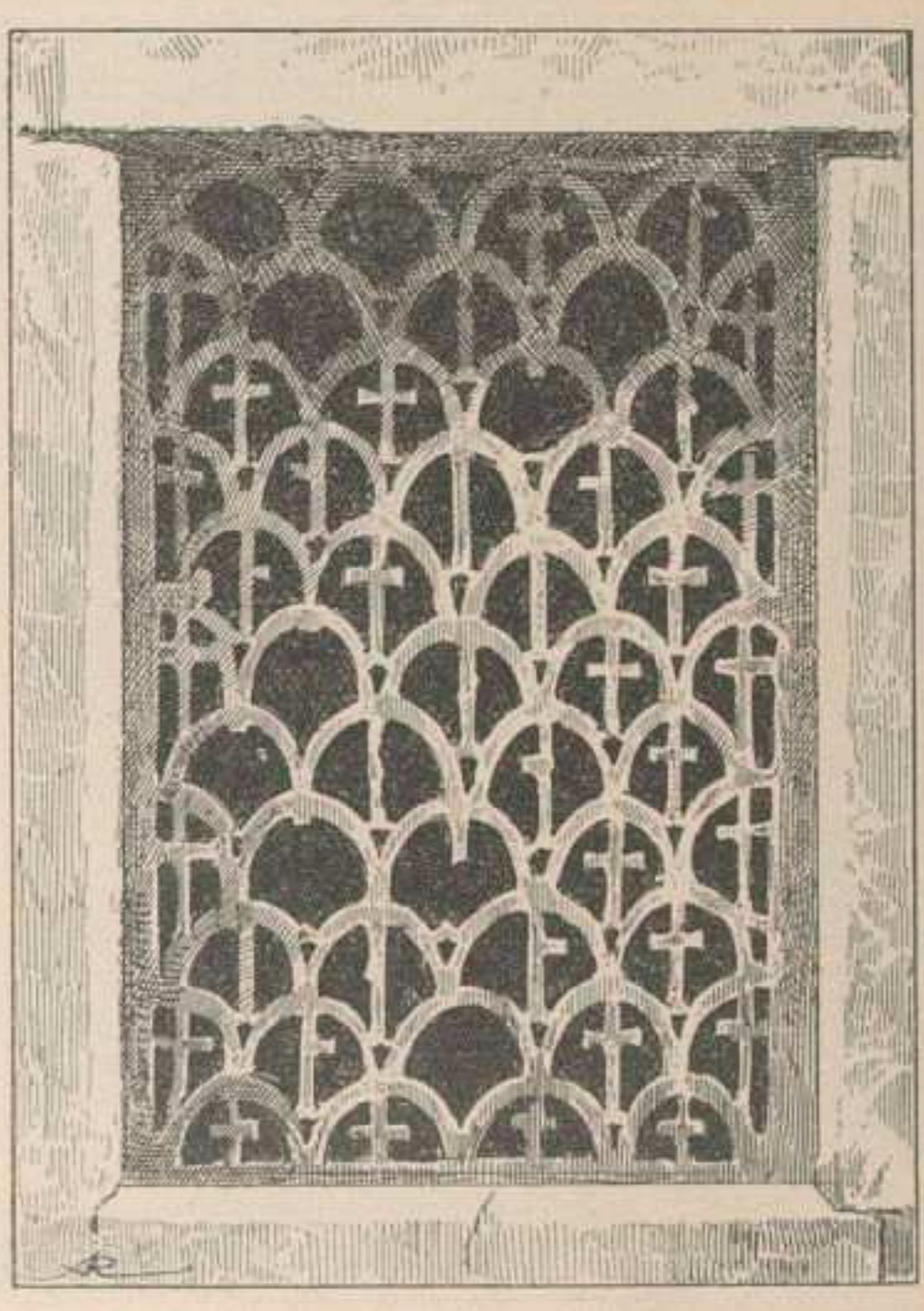
4337. — *Oculus* à Saint-Paul-hors-les-Murs.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, t. I, p. 400. fig. 117.

mosaïque absidale de Sainte-Pudentienne à Rome, on voit à la partie supérieure de chaque arcade ces sortes de châssis. On en a un autre exemple dans les basiliques figurées sur un sarcophage romain, voir *Dictionn.*, t. II, col. 593, fig. 1149.

H. LECLERCQ.

1. FER A CHEVAL. Quoique nous n'ayons rencontré jusqu'à ce jour aucun monument chrétien consistant en un fer à cheval où figurant cet objet à titre de talisman, nous ne croyons pas devoir omettre d'en donner une bibliographie qui permettra des recherches plus étendues que celles que nous avons pu faire.

B. de Montfaucon. *Les monuments de la monarchie française*, in-fol., Paris, 1725, t. I, pl. VI., p. 16 : fer à cheval dans le tombeau de Childeric; A. Savy. *Vieux fer à cheval romain* [trouvés au Meix Tiercelin], dans *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne*, 1860, t. V, p. 209. pl. ; Ch. de Sourdeval, *Fers de chevaux antiques trouvés à Reignac* (Indre et Loire). dans *Mémoires de la Société archéologique de Touraine*, 1860, t. XII, p. 39; 1865, t. XVII, p. 133, fig.; Duplessis, *Recherches historiques et archéologiques sur l'origine de la ferrure du cheval*, dans *Bulletin et Mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, 1867, t. V, p. 1; J. Dupuis, *Fers à cheval trouvés près de Patay*, dans *Bulletins de la Société archéologique de l'Orléanais*, 1859-1861, t. III, p. 41; Pol Nicard, *Les anciens ont-ils connu la ferrure à clous?* dans *Mém. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1866, 3e série, t. IX, p. 64-144 ; Duplessis, *Étude sur l'origine de la ferrure du cheval chez les Gaulois* (résumé du mémoire lu en plusieurs séances à la Soc. archéol. de Rennes, 1865-1866), dans les *Mémoires lus à la Sorbonne. Archéologie*, 1866, p. 189 ; J. Marion, *Rapport sur une note de M. Aubertin relative à la découverte faite à Beaune de fers de chevaux d'origine gauloise*, dans *Revue des Sociétés savantes des départements*, 1866, 4e série, t. IV, p. 456 ; A. Chabouillet, *Ferrure du cheval chez*



4338. — Fenêtre à Saint-Apollinaire-in-Classe, à Ravenne.
D'après R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France*, p. 89, fig. 68.

les Gaulois, dans même revue, 1866, 4e série, t. III, p. 544 ; A. de Caumont. *L'usage des fers à clous pour les chevaux remonte-t-il jusqu'à l'époque romaine?* dans *Annuaire de l'association normande*, 1868, t. XXXIV, p. 344; Anonyme. *Découverte de fers à cheval anciens à Caudebec*, dans *Bull. de la Société des antiquaires de Normandie*, 1875-1877, t. IX, p. 507; A. Fouquet, *Réfutation d'une critique archéologique* (au sujet de la ferrure des chevaux chez les Gaulois). dans *Bulletin de la Société polymathique du Morbihan*, 1867, t. XII, p. 93; H. de Sailly, *Sur la ferrure du cheval à l'origine de l'ère moderne*, dans *Bulletin de la Société d'archéologie et d'histoire de la Moselle*, 1868. t. XI, p. 73; E. Delfortrie, *Note sur quatre hipposandales de l'époque gallo-romaine*, dans *Société archéologique de Bordeaux*, 1874, t. I, p. 81,

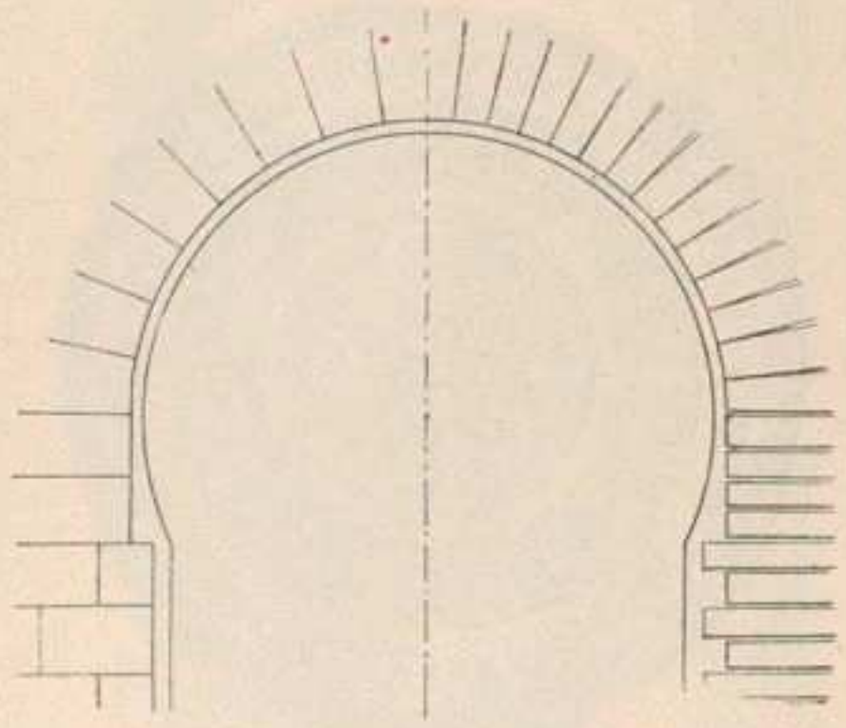
[1] R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 87. A. Thomas *Fenestra*, terme de paléographie étranger à nos études), cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1909, t. LXX, p. 666 sq.

pl. ; E. Meric, *Du mode d'application des fers anciens, de deux formes, désignés sous le nom d'hipposandales*, dans même recueil, t. I, p. 179 ; Fauque, *Fers à cheval antiques* (découverts à Lisieux), dans *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, 1862, t. II, p. 568; Lepine, *Opinion sur d'anciens fers à cheval et à bœuf*, dans *Mémoires de la commission des antiquités de la Côte-d'Or*, 1853-1856, t. VI, p. LIII : De Coynart, *Étude sur le ferrage des chevaux*, dans même recueil, 1870-1873, t. VIII, p. 173, pl.; De Coynart, *Note sur les hipposandales* dans même recueil, 1874-1877, t. XI, p. 307 de Sailly, *Sur les ferrures dites hipposandales*, dans *Congrès archéologique de France*, 1875, t. XLII, p. 77. J. Quicherat, *La question du ferrage des chevaux en Gaule*, dans *Revue des Soc. savantes des départements*, 1873, 5e série, t. VI, p. 260; le même, *Rapport sur... un fer à cheval trouvé à Cercamp-sur-Canche* (*P.-d.-C.*) dans même revue, 1874, 5e série, t. VIII, p. 491 ; *La question du ferrage des chevaux en Gaule*, dans *Mémoires de la Société d'émulation du Doubs*, 1874, 4e série, t. IX, p. 489; L. Palustre, *De la ferrure des chevaux*, dans *Bulletin monumental*, 1881, 5e série, t. IX p. 770.

E. Aureggio, *Histoire de la ferrure des chevaux au Palais des armées de terre et de mer à l'exposition de* 1900, dans *Annales de la Société d'agriculture et des sciences industrielles de Lyon*, 1900, t. LXIV, p. 65; Ch. Magne, *Le fer à cheval dans l'antiquité. Quelques documents nouveaux provenant des fouilles du sol parisien (rive gauche de l'ancienne Lutèce)*, dans *Bulletin de la montagne Sainte-Geneviève et de ses abords*, 1903-1904, t. IV, p. 303-325; E. Chabrand, *L'origine du fer à cheval*, dans *Bulletin de la Société dauphinoise d'ethnologie et d'archéologie*, 1904, t. XI, p. 129-131; Lefebvre des Noettes, *De l'usage de la solea pour la ferrure des chevaux*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France* 1906, p. 266; A. Vaissier, *A la recherche de l'origine de la ferrure à clous*, dans *Mémoire de la Société d'Émulation du Doubs*, 1908, 8e série t. III, p. 100-114; E. Petit, *Fers de chevaux et fer de javelot trouvés à Aisy sur Armancon*, dans *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 1863, t. XVII, d VII; J. de Saint-Venant, *Anciens fers de chevaux à double traverse*, dans *Mémoire de la Société des antiquaires du Centre*, 1901, t. XXV, p. 9-50; Sal. Reinach *Hipposandales ou fer à cheval* dans *Revue archéologique*, 1900, p. 296-297; D. Martin, *Fers à cheval antiques trouvés à Gap*, dans *Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes*, 1900, t. XIX, p. 306; H. Muller, *Hypposandale gallo-romaine découverte près de Voiron*, dans *Bulletin de la Société dauphinoise d'ethnologie et d'archéologie* 1904, t. XI, p. 132-136.

H. Leclercq.

2. FER A CHEVAL (ARC EN). On rencontre à une date très reculée l'emploi de l'arc outrepassé, communément appelé arc en fer à cheval [1]. Ce tracé ce retrouve en Occident et les Arabes l'ont en quelque façon adopté, en sorte qu'il est devenu une caractéristique de leur art architectural. Depuis longtemqs on a signalé ce type dans la basilique d'Aladja, région du Taurus, en Asie Mineure [2] (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1423) et dans les églises creusées dans le roc, à Soandère [3], à Gereme [4] et même pour le tracé de l'abside à Eski Andaval, près de Tyane [5]. En Occident, un des exemples les plus souvent cités est celui de petite église de Baños (*Dictionn*, t. II, fig. 1252, 1253). Mais nous retrouvons aussi ce tracé en fer à cheval dans le plan par terre des absides de Germigny-des-Prés (voir ce mot) et à Saint-Philbert de Grandlieu des arcs qui sont presque des arcs en fer à cheval. Cependant le tracé en fer à cheval n'est pas un tracé normal ; les Arabes peuvent l'avoir adopté sans en comprendre la raison ; à l'origine, cette forme doit avoir eu pour cause un procédé de construction. Sans doute il faut tenir compte de certains accidents qui d'un plein-cintre ont fait un fer à cheval ; c'est lorsque des voûtes, formées d'éléments très compressibles et mal maintenues, se sont affaissées à clef et écartées des reins, par exemple à l'église du Riquier, près de Prades (Pyrénées-Orientales) [6]; cette déformation s'appelle le fer à cheval, mais elle est purement accidentelle. Un cas plus fréquent et qui se rencontre aussi dans le Roussillon est celui de constructeurs ayant à tourner des arcs ou des voûtes, ils leur ont assigné un diamètre un peu supérieur à l'écartement des pieds-droits, se ménageant de la sorte un ressaut qui permettait d'appuyer les cintres. Ceux-ci retirés, on faisait disparaître le ressaut par un empâtement à la naissance de l'arc. Il est permis de croire que telle



4339. — Arc outrepassé dit en fer à cheval.
D'après J.-A. Brutails, *L'archéologie et ses méthodes*, 1900, p. 39.

fut à l'origine la raison d'être des arcs en fer à cheval d'Orient [7] (fig.4339). L'arc en fer à cheval paraît avoir été en vogue dans l'architecture carolingienne qui l'aura emprunté ou reçu directement de l'Orient dont les ouvriers venaient nombreux en Gaule, sans que celle-ci ait dû recourir à une importation espagnole.

H. Leclercq.

FER A HOSTIES. Il n'est pas question ici du pain eucharistique appelé communément « hostie » (voir ce mot), mais du moule qui servait à fabriquer les hosties et à y imprimer un estampage symbolique ou simplement décoratif. Les monuments que nous avons déjà reproduits et ceux, plus nombreux, qui seront figurés dans la suite, montrent à peu près uniformément l'hostie de forme ronde : *hoc est enim rotundæ formæ*. Dès le temps de la primitive Église, nous avons vu que les boulangers (voir ce mot) se plaisaient à marquer les pains d'un signe; toute une série de monuments représente la *buccella panis* de forme arrondie avec une tendance à s'aplatir en forme de galette. L'adoption du pain sans levain (voir Azyme) consacre cette transformation et Mabillon estime que, dès le VIe siècle, la taille des hosties ne diffère guère de celles de nos jours; la

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1883, p. 166, note. — [2] L. de Laborde, *Voyage de l'Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1838, pl. LXIX, p. 126; *Revue archéologique*, 1847-1848, t. IV, p. 172-176. — [3] H. Rott, *Kleinasiastische Denkmaler*, in-8°, 1908, p. 125-142. [4] *Ibid.*, p. 224, pl.— [5] *Ibid.*, p. 104, fig. 36.— [6] J.-A. Brutails, *Notes sur l'art religieux de Roussillon*, 1893, p. 28.— [7] J.-A. Brutails. *L'archéologie du moyen âge et ses méthodes*, 1900, p. 39.

conjecture est des plus vraisemblables, mais ce n'est malgré tout qu'une conjecture. En 544, un concile cherche à obtenir l'uniformité. On lit dans son canon 1er : *Ut oblatæ quæ in sancto offeruntur altario, a comprovinciliabus episcopis non aliter nisi ad formam Arelatensis offerentur Ecclesiæ. Quod si aliter aliquis facere præsumpserit, tamdiu sit a communione, vel a caritate fratrum seclusus, quamdiu ipsum cœtus synodalis receperit* [1].

Le seul monument figuré qui appartienne à notre sujet est un moule en forme de disque trouvé à Carthage et publié par le P. Delattre qui n'en indique pas la matière (probablement de la pierre). Au centre le monogramme du Christ avec les lettres A et ω. En légende ces mots tirés du chapitre II du Cantique des cantiques (fig. 4339) :

HICESFLOS CAMPI ET LILIVA
Hic est flos campi et lilium (*convallium*).

Ce petit objet peut remonter au VIe siècle [2].

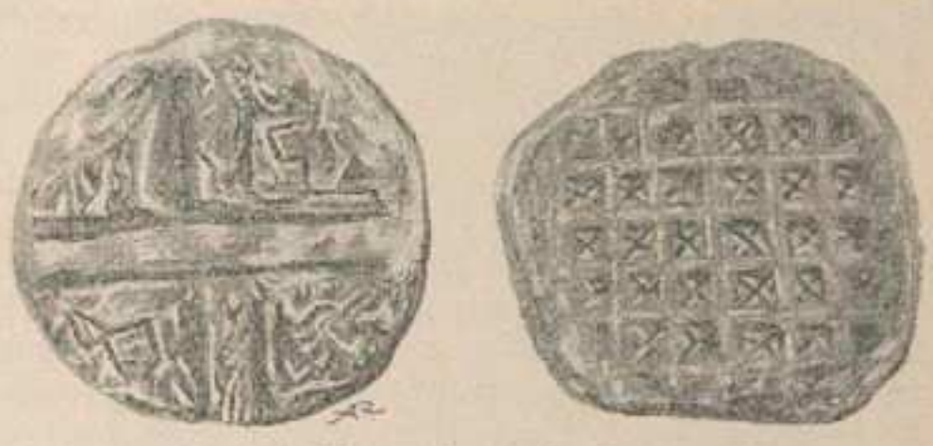
Parmi les objets qu'ont mis à jour les fouilles exécutées sur l'emplacement du sanctuaire de Saint-



4340. — Fer à hosties.
D'après Delatre, *Un pélerinage aux ruines de Carthage*, 1906, p. 31.

Etienne à Jérusalem, rien ne surpasse, comme intérêt religieux deux pierres taillées en forme de tampon (fig. 4341) : ce sont deux moules pour la sainte eucharistie. L'un est conforme au rite grec, l'autre au rite syrien : 1° diam. 0 m. 14, circonf. 0 m. 41, épaiss. 0 m. 04; 2°, diam. 0 m. 14; circonf. 0 m. 44; épaiss. 0 m. 02 [3].

Nous ne pouvons que transcrire cette indication un peu énigmatique relative à la forme des hosties. « M. l'abbé Magloire Giraud a extrait d'un manuscrit latin du XIe siècle, provenant de l'antique abbaye de Lérins le récit d'une révélation en laquelle le vénérable évêque Ildefonse aurait été instruit par l'Esprit-Saint de la forme, du poids, du nombre et de la disposition des pains qui devaient servir à la célébration de la messe ou à la communion des fidèles. La révélation aurait eu lieu en 845, au dixième mois. Le texte est fort obscur, rempli d'allusions mystiques et d'explications symboliques d'une interprétation souvent difficile. D'après le désir exprimé par l'Esprit-Saint, tous les pains d'autel étaient de forme circulaire. Les grandes hosties devaient avoir en diamètre trois travers du doigt d'un ange. La dimension des petites hosties, pour la communion, était du tiers environ des grandes. Des cercles tracés sur les pains eux-mêmes, ou leur disposition sur l'autel à certaines solennités, rappelaient par leur nombre la Trinité, les évangélistes, les sept dons de l'esprit consolateur, les chœurs des anges et d'autres divins symboles. Il était interdit d'inscrire sur les pains d'autres



4341. — Fer à hosties,
D'après Lagrange, *St-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, 1894, fig. 135.

caractères que ceux du monogramme du Jésus ou de Christ, ou du mot *Deus* ou *Dominus* représenté par l'abréviation DS, ou encore la croix accompagnée de l'*alpha* et de l'*oméga* [4].

H. Leclercq.

FERENTILLO. Une épitaphe datée de l'année 380, et qui pourrait venir de Spolète, est ainsi conçue :

*gra*CRATIANO V · ET THEODOSIO AA VV CC
*dig*NO MERITOQVE IVGALI MEO TETTIO FELICISSIMO
*di*ACONO · MARCIA · DECENTIA · DVCCISSIMO · MIHI · DIEM
DEPOSITIONIS LAPIDEMQVE DESCRIBSI MERITO VIXIT
ANNVS NON MINVS LXXXVIII ET DECESSIT · D · NONAS
SEPTEMBRES CONS FL · CASTINI

Nous publierons plus loin (voir Flabellum) un débris monumental de l'abbaye de Ferentillo [5].

H. Leclercq.

FERENTUM. A l'est du mont Cimino, se trouve Soriano, où fut inhumé saint Euticius de Ferentum. Les actes du martyr, Euticius rapportent qu'à peu de distance de Soriano (= Surrina) c'est-à-

[1] *Conc. Arelat.* V (554), can. 1, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 701. — [2] A. L. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au musée Lavigerie*, in-8°, Lyon, 1906, p. 31, 46 et couverture; dans l'édition de 1902, la figure n'est pas donnée. Pour une époque plus récente, les monuments sont nombreux et variés. Cf. Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, t. II, p. 556-588; Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques*, 1887, t. IV, p. 21-40; H. Leclercq, dans *The catholic encyclopedia*, t. VII, p. 489-493; X. Barbier, *Fer à hosties du XVe siècle*, (à Bethines, Vienne), dans *Bulletin monumental*, 1857, 3e série, t. III, p. 506; Berthelé, *Fers à hosties* dans *Bulletin archéologique du Comité.*, 1887, t. V, p. 15-17, 1886. t. IV, p. 423-424. — [3] M. J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1894, p. 135, 136. — [4] F. de Guilhermy, *Rapport sur diverses communications*, dans *Revue des sociétés savantes des départements*, 1862, 2e série, t. VII, 1er semestre, p. 220. — [5] Sur Ferentillo et cette pierre, voir, outre de Rossi. *Bull. di archeol. crist.*, 1875, p. 155-162; Ch. de Linas, *Les disques crucifères, le flabellum et l'umbella*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1883, t. I, p. 494-495; Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques*, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 171, pl. LVIII; A. Clausse, *Les marbriers romains et le mobilier presbytéral*, in-8°, Paris, 1897, p. 31; E.-A. Stückelberg, *Langobardische Plastik*, in-8°, Zürich, 1896, p. 23; R. Cattaneo, *Architettura in Italia dal secolo VI al mille circa*, Venezia, 1890; Le Monnier, *L'architecture en Italie du VIe au XIe siècle*, Venise, 1890; G. Gatti, *La badia di Ferentillo*, dans *Rassegna italiana*, 1881, année 4e, t. I, fasc. 3; G.-T. Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, Roma, 1901, t. I; G. Zimmermann, *Oberitalische Plastik*, Leipzig, 1897; F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, in-4°, Paris, 1882; Emm. Herzig, *Die langobardischen Fragmente in der Abtei S. Pietro in Ferentillo (Umbrien)*, dans *Römische Quartalschrift*, 1906, t. XX, p. 49-81.

dire à Ferentum, se trouvait au IIIe siècle une communauté chrétienne assez importante pour avoir à sa tête un évêque qui gouvernait l'*Ecclesia Ferentina*. Ce siège épiscopal fut, dans la première moitié du VIIe siècle réuni à celui de Bomarzo, et au XIIe siècle Ferentum fut détruite et rasée par les gens de Viterbe. Les actes d'Euticius paraissent contenir quelques traits historiques ; le martyr fut inhumé dans une propriété, à dix mille de Ferentum, et autour de cette tombe se forma un cimetière chrétien. Le martyr survint sous le règne de Claude le Gothique et le *natale* se célébrait le 15 mai. Saint Grégoire le Grand mentionne l'église de Ferentum où le martyr Euticius aurait apparu à l'évêque Redemptus, priant sur la tombe, pour lui prédire la fin du monde romain, ce qui, pour saint Grégoire, équivalait à la fin du monde[1].

Le cimetière fut délaissé et la nécropole en partie démolie au IVe siècle pour forer les fondations de l'église. A droite de la porte de la crypte on voit un coffre en terre cuite ancien sans qu'on puisse rien en en dire de plus. Quand on construisit l'église, on ouvrit un *cubile* à droite de la crypte lequel fut séparé du sanctuaire par un gros mur, et on y adossa un édifice funéraire. A la paroi du fond se trouvaient deux *loculi* cachés sur lesquels on a trouvé des traces de peintures. Un cartel blanc sur un fond rouge sur lequel se détachait une femme richement vêtue, ayant à droite le *chrismon* et au-dessous une palme avec cette épitaphe peinte en blanc; datée du consulat d'Eusèbe et Hypace, en 359.

APRA·IN·PACE QVA*e vixit ann.*
XXII·M·III·DIES VIII · · · · ·
MORES EIVS BON· · · ·
IN HOC DOLO MA · · · ·
FECIT VIXIT CV*m (marito suo?)*
AN·VI·M·VII·D· · · ·
DEPOS·NONI· · · ·
EVSEBIA ET EYPA· · · ·

Boldetti[2] a visité ce cimetière et vit un *arcosolium* dont la voûte était en tuiles couvertes de chaux, avec un double listel en guise de corniche et aux deux côtés de l'arc étaient peints les apôtres avec leurs noms :

PETRVS PAVLVS

De l'ancienne basilique il reste une épitaphe du VIIIe-IXe siècle, sur travertin, rappelant les travaux de l'évêque Etienne au tombeau du martyr :

+ STEPHANVS VATES TIBI MAR
TVR EVTICII SPECLATAE MARMORIS DVO DI[3]

H. Leclercq.

FERIA, voir FÊTES.

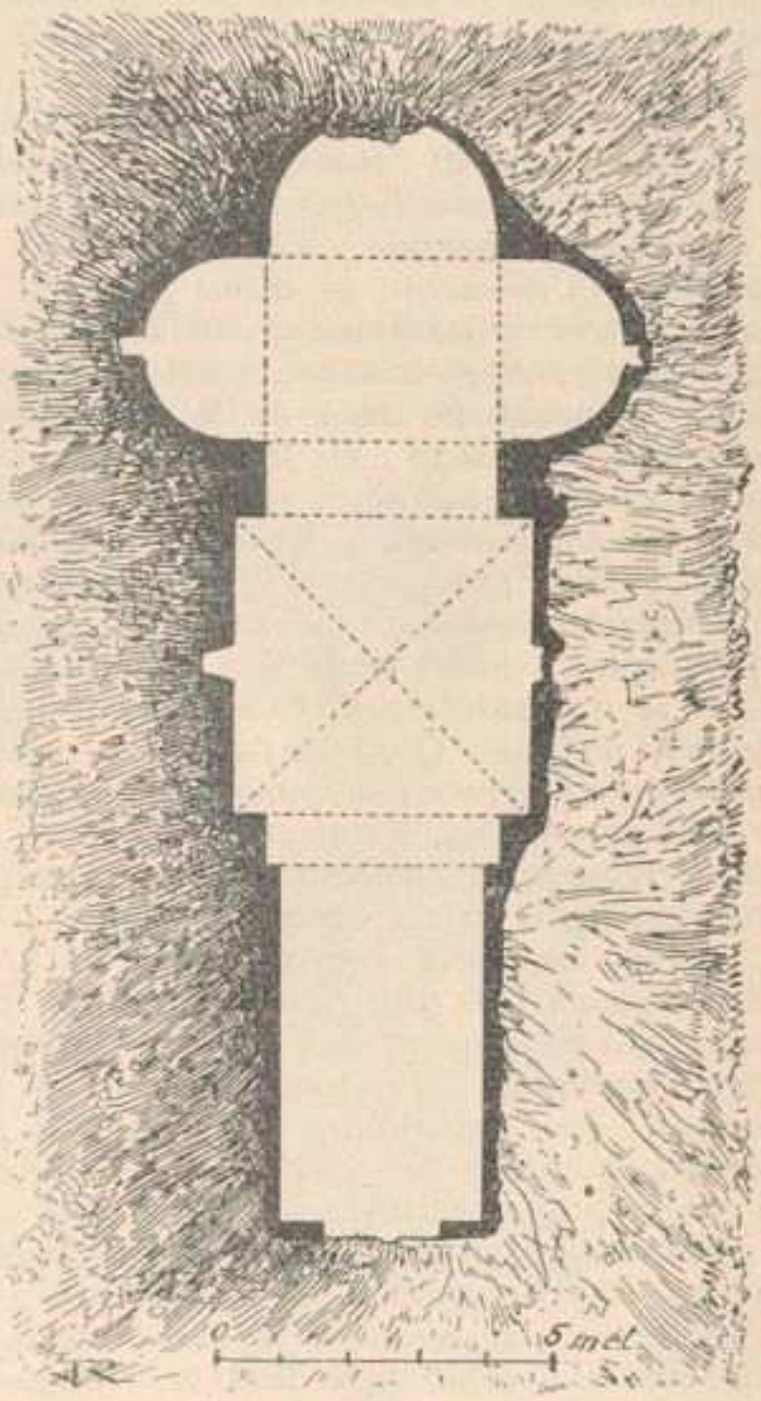
FERIANA. A cinq kilomètres environ du fameux chêne de Feriana, dans la direction de l'ouest (Tunisie, près de la frontière algérienne), on trouve une église chrétienne offrant une disposition intéressante (fig. 4342). Orientée de l'est à l'ouest avec l'entrée à l'est, cette petite église montre encore des murs bâtis en gros appareil jusqu'à la naissance de la voûte. On y relève l'emploi des parpaings jetés au milieu des blocs mal équarris; ce sont deux ou trois pierres plates mesurant environ 2 mètres en longueur et 0 m. 20 d'épaisseur. Les voûtes sont en pierres brutes de petit volume noyées dans une sorte de mortier.

L'entrée n'a guère plus de 1 m. 50 de largeur. Elle était fermée par une porte dont il demeure quelques indices; c'est à gauche, à 1 m. 60 de hauteur du sol une cavité circulaire dans laquelle devait venir se loger le verrou de fermeture tandis qu'à droite, à une hauteur de 2 m. 25, une pierre qui surplombe présente une cavité verticale qui devait recevoir l'extrémité supérieure du pivot en fer ou en bois, autour duquel tournait la porte qui n'avait donc qu'un seul battant. .

L'église comporte trois parties bien distinctes entre elles. Ce sont :

1° Un couloir long de 6 pas, large de 2 m. 50, voûté et terminé par un arceau.

2° Un appartement carré limité sur chaque face par un arceau semblable; chaque côté mesure 3 m. 50



4342. — Église aux environs de Feriana.
D'après *Bulletin du comité des travaux historiques*, 1892, pl. XVIII.

environ. A droite et à gauche, à 1 m. 30 au-dessus du sol actuel, s'ouvre une fenêtre rectangulaire. La voûte sur arêtes présente sa croisée au centre de l'appartement.

3° Trichore absidale avec voûte en cul-de-four (voir t. I, col. 183 sq.). La voûte du fond est en partie effondrée et remplie de broussailles. Il semble néanmoins que cette abside se prolongeait par une absidiole de petites dimensions. Dans les absides de droite et de gauche se voient des fenêtres analogues à celles de l'appartement carré. Chaque abside mesure environ 1 m. 50 de profondeur.

La largeur totale de l'église est de 16 à 18 pas. Les murs latéraux laissent voir encore à la naissance des voûtes des cavités de forme quadrangulaire qui

[1] S. Grégoire, *Dialogi*, l. III, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 316. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, 1720, p. 588. — [3] Germano di San Stanislao, *S. Eutizio di Ferento e il suo santuario*, in-8°, Roma; *Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti ed il cimitero di S. Eutizio di Ferento*, Roma, 1886; M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma et d'Italia*, in-8°, Roma, 1893, p. 647-651.

ont pu contenir les extrémités des solives. Dans l'abside du fond, les cavités sont plus nombreuses, elles reviennent accouplées par deux tout autour de l'abside, à la distance de 1 m. environ. « C'est selon toute apparence une petite église de l'époque chrétienne peut-être byzantine [1]. »

H. LECLERCQ.

FERMENTUM et **SANCTA**. 1° LE *FERMENTUM*. Le *fermentum* était une portion du pain consacré à la messe épiscopale, que l'on envoyait le dimanche aux prêtres des titres ou paroisses urbaines pour être joint à leur propre consécration. C'est un peu avant la fraction, après le baiser de paix et le *Pax Domini*, que ce fragment de l'hostie était réservé et mis de côté pour être ensuite envoyé. C'était un symbole de l'unité de l'Église locale et en particulier de l'union étroite de tout le clergé dans la célébration du mystère eucharistique.

Dans la notice sur saint Melchiade. (311-314), le *Liber Pontificalis* dit : *Hic fecit, ut oblationes consecratæ per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum* [2]. Et à propos de Sirice, (384-399) : *Hic constituit, ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadam, nisi consecratum loci designati susciperet declaratum, quod nominatur fermentum* [3]. Innocent Ier dans sa lettre à Decentius explique ainsi cet usage : *De fermento vero, quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluistis, cum omnes ecclesiæ vestræ intra civitatem sint constitutæ, quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos. Quod per parochias (extra urbem constitutas) fieri debere non puto : quia nec longe portanda sunt sacramenta, nec nos per cemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, et presbyteri eorum conficiendorum jus habent atque licentiam* [4]. »

La notice de saint Zéphyrin (203-221) donnerait à cet usage une plus haute antiquité, mais le texte n'est pas absolument clair et selon Mgr Duchesne ne peut s'appliquer au *fermentum*. Voici ce texte : *Zepherinus... fecit constitutum de ecclesia et patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesia et ministros supportantes donec episcopus missas celebraret, ante se sacerdotes adstantes, sic missæ celebrarentur, exceplo quod jus episcopi interest tantum, clerus sustineret omnibus præsentes, ex ea consecratione de manu episcopi jam coronam consecratam acciperet presbiter tradendam populo* [5]. » Cette partie du pain consacré est présentée au peuple; il ne s'agit donc pas du *fermentum* porté au clergé des autres paroisses.

Mabillon cite encore ce texte des gloses anciennes sur les décrétales des papes conservées dans le monastère de saint Emmeran : *de fermento quod dicit (Innocentius I) mos est Romanis, ut de missa quæ cantatur in Cœna Domini, et in sabbato sancto, et in die sancto Paschæ, et in Pentecosten, et in Natali Domini die sancto per totum annum servatur, et ubicumque per stationes, si ipse Papa ad missam præsens non fuerit, de ipsa missa mittitur in calicem, cum dicit : PAX DOMINI SIT SEMPER VOBISCUM. Et hoc dicitur fermentum. Tamen sabbato sancto Paschæ nullus presbyter per ecclesias baptismales neminem communicat, antequam, mittatur de ipsa sancta, quam obtulit Dominus papa* [6].

Voici comment le rite est décrit dans l'appendice (VIIIe-IXe siècle) de l'*Ordo romanus primus : Quando dici debet : PAX DOMINI SIT SEMPER VOBISCUM, deportatis a subdiacono oblationario particula fermenti quod ab apostolico consecratum est, et datur archidiacono : ille vero porrigit episcopo. At ille consignando tribus vicibus et dicendo : PAX DOMINI SIT SEMPER VOBISCUM, mittit in calicem... Episcopi qui civitatibus præsident, ut summus pontifex ita omnia peragunt* [7]. »

L'*Ordo* de saint Amand publié par Mgr Duchesne et qui représente une recension du premier *ordo*, écrite en Gaule au VIIIe siècle, décrit la cérémonie en termes analogues, mais substitue au *fermentum*, le terme *sancta* ce qui est une erreur. Les *sancta* sont le fragment consacré à une messe précédente qui est apporté au commencement de la messe et mis dans le calice au *Pax Domini*. La même confusion se retrouve dans la description de la cérémonie du samedi saint [8].

Quand les grecs attaquèrent les latins sur l'usage des azymes, ils ne manquèrent pas de rappeler les textes que nous venons de citer pour prouver que les latins à cette époque usaient aussi de pain fermenté pour l'eucharistie. Pour se tirer d'embarras, leurs adversaires répondaient que par *fermentum*, il fallait entendre non pas l'eucharistie, mais des eulogies [9]. Mais Mabillon et Bona étaient trop au courant des usages liturgiques anciens pour admettre cette interprétation. C'est bien de l'eucharistie qu'il s'agit ici [10]. Sirmond admet bien que le *fermentum* désigne l'eucharistie, mais selon lui le terme ne prouve pas que le pain consacré fut fermenté [11]. Voir AZYMES.

Quoi que l'on pense de ce dernier point, on ne peut douter un instant que ce *fermentum* ne fut un fragment du pain consacré. Les *ordines romani* nous décrivent la cérémonie tout au long et elle n'aurait plus de sens, s'il ne s'agissait ici de l'eucharistie. « L'Église romaine, remarque très bien Mgr Duchesne, attachait beaucoup d'importance à ce que les rites de la communion continssent une expression très claire et très vive de l'unité ecclésiastique. C'est à cela que se rattache l'usage du *fermentum*, du pain consacré envoyé de la messe épiscopale aux prêtres chargés de consacrer dans *les tituli;* c'est encore cette signification qui se retrouve dans le rite des *sancta* du fragment consacré à la messe précédente, qui est apporté au commencement de la messe et mis dans le calice au *Pax Domini*. C'est partout, dans toutes les églises de Rome, c'est toujours, dans toutes les assemblées liturgiques, celle d'aujourd'hui comme celle d'hier, le même sacrifice, la même eucharistie, la même communion. De même, afin de bien marquer que le pain rompu et distribué en dehors de l'autel est le même qui a été consacré à l'autel, on en laisse un fragment sur la table sainte [12]. »

Un rite analogue s'observait encore à Rome, le

[1] Toutain, *Fouilles et explorations à Tabarka et aux environs*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 176, pl. XVIII. — [2] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 169. — [3] *Op. cit.*, t. I, p. 216. — [4] *P. L.*, t. XX, col. 556, 557. — [5] *Liber pontificalis*, t. I, p. 139. — [6] *Iter German. descript.*, p. 65. *Analecta*, t. IV, p. 60.— [7] Atchley, *Ordo Romanus primus*, p. 146, 148. — [8] Voici le premier passage : *et dum dixerit (episcopus) PAX DOMINI SIT SEMPER VOBISCUM, tenet subdiaconus de sancta cum corporale ad cornu altaris quod pontifex consecravit, et accipit eam diaconus et tradit eam episcopo aut presbitero, etc.* Et voici le second : *Ipsa nocte, omnes presbiteri cardinales non ibi stant, sed unusquisque per titulum suum facit missa et habet licentiam sedere in sede et dicere GLORIA IN EXCELSIS DEO. Et transmittit unusquisque presbiter mansionarium de titulo suo ad ecclesiam Salvatoris, et expectant ibi usque dum frangitur sancta, habentes secum corporales. Et venit oblationarius subdiaconus et dat eis de sancta quod pontifex consecravit et recipiunt ea in corporales, et revertitur unusquisque ad titulum suum et tradit sancta presbitero. Et de ipsa facit crucem super calicem et ponit in eo et dicit « Dominus vobiscum. »* Origines du culte chrétien, p. 470 et 478. — [9] Anselm. ep. Havelb. *Dial.* l. III, c. XIII. — [10] Mabillon, *De azymo*, c. X; Bona, *Rer. liturg*, t. I, c. XXIII, n. 16-17. — [11] *De azymo pane.* — [12] *Origines du culte chrétien*, p. 188, 189. Cf. *Liber pontificalis*, t. I, p. 169, n. 4.

jeudi saint, à la fin du VIII^e siècle, comme en fait foi le fragment d'*ordo romanus* publié par de Rossi [1].

Tous ces rites nous rappellent les conseils de saint Ignace dans ses lettres, où il insiste si fortement sur l'eucharistie, symbole d'union entre l'évêque et ses prêtres : Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἓν θυσιαστήριον ὡς, εἷς ἐπίσκοπος, ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις τοῖς συνδούλοις μου ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε κατὰ θεὸν πράσσητε.... Μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ [2].

2° Les *SANCTA*. Comme nous venons de le voir le *fermentum* fut quelquefois confondu avec les *sancta*. Il existe cependant une différence. On désignait sous ce dernier nom un fragment de l'hostie, ou même une hostie entière, consacrée à une messe précédente et réservée pour la messe suivante, et on la mettait dans le calice au *Pax Domini sit semper vobiscum*. C'est, avec quelque différence, la cérémonie qui a lieu à la messe des présanctifiés. Les *sancta* étaient apportés au pontife au moment où il se dirigeait du *sacrarium* avec son cortège vers l'autel pour y commencer le sacrifice. Après le baiser de paix et le *Pax Domini*, le pape mettait dans le calice ce fragment et procédait à la fraction. Voici comment la cérémonie est décrite dans l'*Ordo romanus primus* : *Et tunc duo acolythi tenentes capsas cum sanctis apertas, et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsæ ostendit sancta pontifici vel diacono qui præcesserit. Tunc inclinato capite pontifex vel diaconus salutat sancta et contemplatur, ut, si fuerit superabundans, præcipiat ut ponatur in conditorio.... Cum dixerit : PAX DOMINI SIT SEMPER VOBISCUM, faciens crucem tribus vicibus manu sua super calicem, mittit sancta in eum* [3]... Une autre recension carolingienne donne cette variante : *et pertransit pontifex in caput scholæ et in gradu superiore, inclinato capite ad altare, primo adorat sancta, et stat semper inclinatus usque ad versum prophetalem* [4]... Ce rite avait pour but d'affirmer la continuité du sacrifice eucharistique, comme le *fermentum* était un symbole de son ubiquité. C'est toujours et partout le même sacrifice, la même eucharistie.

Dans la liturgie gallicane et dans la liturgie orientale ce rite, ou un rite analogue, avait lieu à l'offertoire. Saint Germain († 576) décrit cette procession dans sa fameuse *Expositio missæ*. *De Sono. Præcepit Dominus Moysi ut faceret tubas argenteas, quas levitæ clangerent quando offerebatur hostia, et hoc esse signum per quod intelligeret populus qua hora inferebatur oblatio, et omnes incurvati adorarent Dominum, donec veniret columna ignis aut nubes, qui benediceret sacrificium. Nunc autem præcedentem ad altarium corpus Christi non jam tubis irreprehensibilibus sed spiritualibus vocibus præclara Christi magnalia dulci modulia psallet ecclesia. Corpus vero Domini ideo defertur in turribus, quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra, et intus lectum ubi pansavit corpus dominicum, unde surrexit rex gloriæ in triumphum* [5]. »

C'est à cette procession des *sancta* de la sacristie à l'autel que fait allusion saint Grégoire de Tours dans cet exemple souvent cité : *Nam recolo quod in adolescentia mea gestum audivi. Dies passionis erat Polycarpi martyris magni et in Ricomagensi* (Riom) *vico civitatis Arvernæ ejus sollemnia celebrabantur. Lecta igitur passione cum reliquis lectionibus, quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit, acceptaque turre diaconus in qua mysterium dominici corporis habebatur, ferre cœpit ad ostium; ingressusque templum ut eam altari superponeret, elapsa de manu ejus ferebatur in aera, et sic ad ipsam aram accedens, numquam eam manus diaconi potuit assequi : quod non alia credimus actum de caena, nisi quia pollutus erat in conscientia* [6].

Bona, *Rerum liturgicarum*, t. I, p. 23. — C. F. Atchley, *Ordo romanus primus*, London, 1905, p. 106 sq. — Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, s. h. v. — Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 166 et 188. — A. Fortescue, *The Mass*, Londres, 1914, p. 367 sq. — W. E. Freestone, *The sacrament reserved* (Alcuin club collections), London, 1917, p. 70 sq. — D. A. Grea, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1885, p. 318. — Le Brun, *Explication des prières de la messe*, Paris, 1726, t. I, p. 570 sq. — Martène, *De Ecclesiæ ritibus*, Bassani, 1788, t. I, p. 156 sq. — W. Lockton, *The Treatment of the remains after Communion*, Cambridge, 1920.

Voir Fraction.

F. Cabrol.

1. FERMOIR. L'archéologie chrétienne ne possède pas beaucoup de spécimens de cette sorte de petit loquet dont il est superflu de décrire plus



4343. — Fermoir provenant de Korbous.
D'après *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1909, pl. XLVI.

longuement l'usage, dès l'instant qu'on lui a donné son nom de fermoir. Quelques coffrets d'argent, d'ivoire, de bois ou d'os nous ont été conservés ; lorsqu'ils sont intacts, la fermeture n'offre rien qui attire particulièrement l'attention, par exemple, pour la *capsella argentea africana* (*Dictionn.*, t. I, col. 711, fig. 148) ; la châsse de Rimini (*Dictionn.*, t. III, col. 1105, fig. 2697) ; la châsse de Saint-Nazaire à

[1] *Inscriptiones christianae*, t. II, p. 34. — [2] *Ad Philad.* 4; *ad Smyrn.*, 8, etc. — [3] Atchley, *Ordo romanus primus*, p. 128 et 138. — [4] Mabillon, *Musæum Italicum*, t. II, p. 43 sq. — [5] *P. L.*, t. LXXII, col. 92, 93. — [6] *De gloria martyrum*, 86. *P. L.*, t. LXXI, col. 781. Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 166, 188, 189.

Milan (*Dictionn.*, t. III, col. 1113, fig. 2694) ; la châsse de Brivio (*Dictionn.*, t. III, col. 1115, fig. 2695), où le fermoir, ainsi qu'on peut le voir sur la figure indiquée, est on ne peut plus primitif : une languette passée dans un anneau et réclamant une cheville ; la châsse d'Agaune (*Dictionn.*, t. I, col. 867 fig. 192) ; le coffret de Projecta, du trésor de l'Esquilin. Le coffret déjà décrit (*Dictionn.*, t. III, col. 1126, fig. 2697) comporte un couvercle dont le fermoir est des plus rudimentaires (fig. 4343), il consiste en deux œillets qu'on rejoignait par un anneau, une chaînette ou un lacet. C'est donc à tous points une heureuse trouvaille archéologique que celle de Korbous (Tunisie). Nous possédons ainsi un fermoir de bronze en forme de croix, avec sa boucle, portant à sa face supérieure des parties saillantes qui servaient à le fixer aux parois du coffret (fig. 4343). Ses dimensions sont : hauteur totale, 0 m. 09 et, pour la croix seule, 0 m. 06, sur 0 m. 035 de largeur. « Dans la branche supérieure de la croix on voit, entre deux petites étoiles, une image de la Vierge, représentée en buste, les mains levées dans l'attitude de l'orante, la tête couverte du voile et ceinte d'un nimbe ; dans la branche inférieure, une autre figure, également en buste et dont la tête barbue, nimbée et couronnée du *stemma*, semble bien représenter le roi prophète David. Les deux figures, gravées en creux, sont d'un travail assez sommaire et grossier ; la tête de la Vierge est, du reste, un peu endommagée.

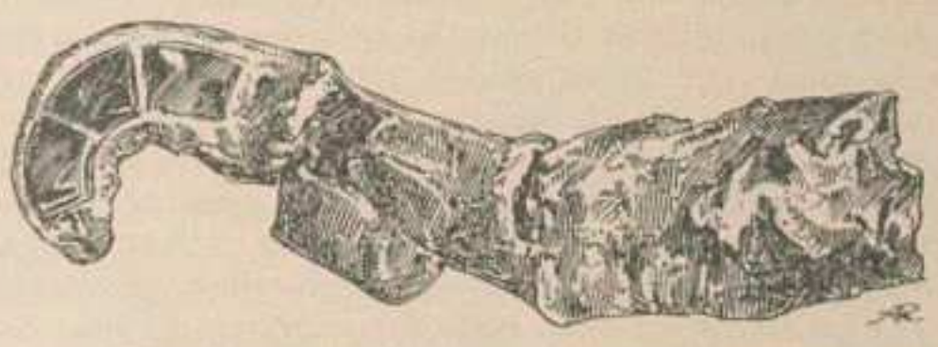
« A la croisée des branches, une inscription en forme de croix est ainsi conçue :

Φ
ZΩH
C

« Cette légende se retrouve, disposée de la même manière, sur un certain nombre de monuments d'origine byzantine. Renan [1] la signale sur une croix de métal trouvée à Byblos. Elle figure même sur une boîte de cèdre en forme de croix, au trésor du *Sancta sanctorum* à Rome et qui peut remonter au XI[e] siècle [2] (fig. 4343), et pareillement sur une miniature de l'évangéliaire de Sainte-Croix de Poitiers (VII[e] siècle), au haut de laquelle elle est disposée absolument de la même façon [3]. On la rencontre en outre sur des cachets, par exemple sur un anneau d'argent du British Museum [4] et nous l'avons donnée déjà plusieurs fois dans le *Dictionnaire*. « Ces monuments sont tous de date assez ancienne : et en effet la légende qui y est inscrite correspond aux plus anciennes idées du symbolisme chrétien. On lit dans le *Contra hæreses* (I, IX,3) de saint Irénée : *quum unus et idem ostendatur Logos et Monogenes, et* Zoe *et* Phos, *et Soter et Christus filius Dei...* Le Christ « lumière et vie, » ainsi que le nomme le texte inscrit sur notre monument, trouve naturellement son expression dans la figure de la croix. A une date plus rapprochée, on imagina chez les latins une forme calquée sur celle-ci : L dont le sens est

D V X
X

à peu près identique. « La croix de Korbous, remarque M. Diehl, est le seul monument de cette série où la légende soit accompagnée de figures. Ces figures se rattachent étroitement à la personne du Sauveur puisqu'elles représentent la Vierge et le roi David, à la fois ancêtre du Christ et prophète de sa venue. Peut-être permettent-elles en outre de dater ce petit monument. Elles offrent, en effet, une certaine analogie de style avec les médaillons à figure qui ornent un encensoir du British Museum (voir *Dictionnaire.*, t. V fig. 4067) et avec ceux qui ornent le vase d'Emèse au Louvre (voir *Diction.*, t. VI, fig. 4055), la pyxide de Grado et une *capsella* d'argent du trésor du *Sancta Sanctorum*. Ces monuments sont tous d'origine orientale et plus précisément syrienne; les deux premiers datent de la deuxième moitié du VI[e] siècle ou du commencement du VII[e]. C'est à cette époque aussi et peut-être à cette origine qu'il convient de rapporter notre monument. La boîte de bois de cèdre du trésor du *Sancta sanctorum* renfermait de petits sachets à reliques ; il est vraisemblable que



4344. — Fermoir provenant du cimetière de Saint-Sulpice. D'après *Revue Charlemagne*, pl. XXVI, n. 2.

notre croix servait semblablement à fermer un coffret contenant des reliques [5]. »

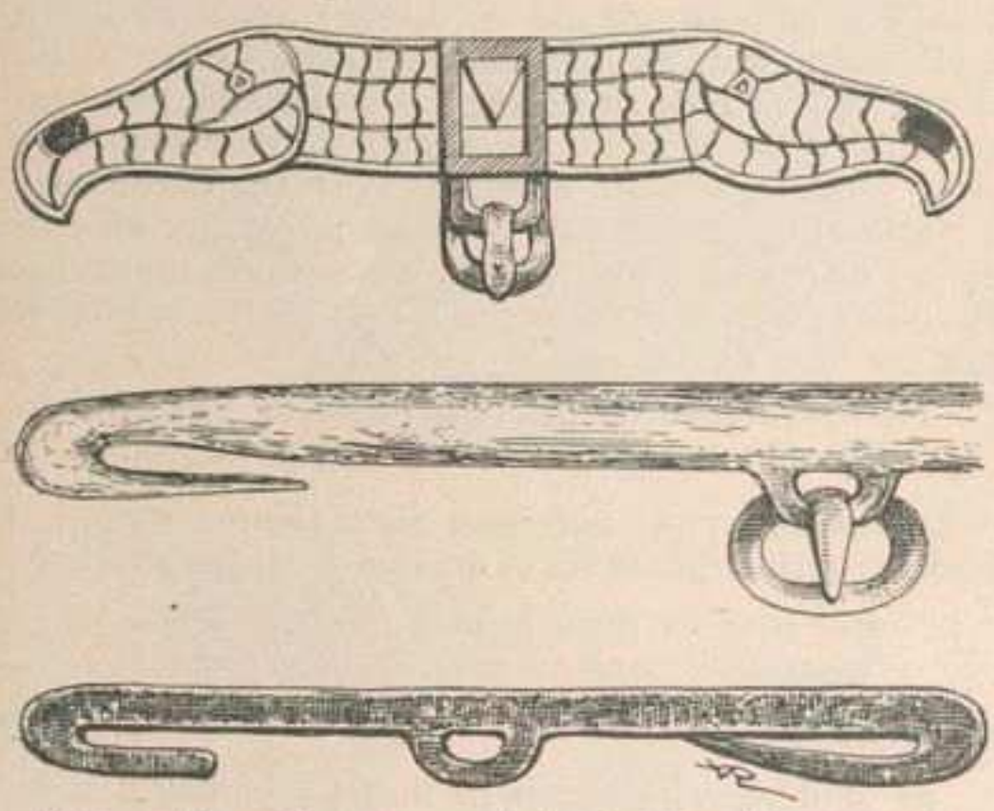
Dans les fouilles du cimetière de Saint-Sulpice (à 4 kilom. de Lausanne) on a trouvé un fermoir d'aumônière [6] (fig. 4344). Ceci nous amène à la question des fermoirs de bourse.

H. LECLERCQ.

2. FERMOIRS DE BOURSE. Les cimetières francs ont donné un certain nombre de pièces dont la destination ne semblait pas toujours claire. Dans les fouilles d'Envermeu (voir ce mot), au mois de septembre 1854, l'abbé Cochet (voir ce mot) trouva un objet rappelant une clé; il en rencontra cinq autres dans ce cimetière, toujours à la ceinture ou au sommet des fémurs (fig. 4344). Je n'ai, disait-il, rencontré l'explication de cet objet que dans les fouilles faites en 1846 à Oberflacht, en Wurtemberg. Des antiquaires anglais ont trouvé de pareils objets et les ont expliqués de la même manière. Un autre fermoir de bourse en fer trouvé à Envermeu, la même année, diffère à peine du précédent [7] (fig. 4345). A Envermeu encore, mais dans la campagne de fouilles de 1855, dans une tombe où fut trouvée une balance (voir ENVERMEU et FLÉAU) « un ornement composé de verroteries rouges rendues brillantes au moyen d'une feuille métalique nommée *paillon* insérée entre la table de verre et le fond, puis fixées à l'aide d'une pâte ou mastic et appliquées sur une planchette de bois. Toutes ces verroteries étaient serties avec de l'or et l'ensemble de la composition reproduit les deux

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-fol., Paris, 1864, p. 216. — [2] Lauer, *Le trésor du Sancta sanctorum*, dans *Monuments Piot*, t. XV, p. 94-95; H. Grisar, *Il Sancta sanctorum ed il suo tesoro sacro scoperte e studii dall'autore nella Cappella Palatina Lateranense dell medio evo*, Roma, 1907, p. 155, fig. 50. — [3] X. Barbier (de Montault), *Le trésor de Sainte-Croix de Poitiers*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 2[e] série, t. IV, pl. IV *bis*, p. 342. — [4] O. Dalton, *Catalogue of the early christian antiquities in the British Museum*, 1901, n. 153. — [5] Ch. Diehl, *Note sur un fermoir de bronze en forme de croix découvert à Korbous*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1909, p. 12; p. 335-337, pl. XLVI; Delattre, *Découvertes mariales à Carthage* 1908-1909, in-8°, Lyon, 1909, p. 9-10 et croquis; J. Renault, *Second cahier d'archéologie tunisienne*, 1909, p. 41. — [6] A. de Molin et J. Gruaz, *Le cimetière barbare de Saint-Sulpice*, dans *Revue Charlemagne*, 1910, t. I, p. 147, fig. 7, p. 173, n. 134, pl. XXVI fig. 2. — [7] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, in-8°, Paris, 1857, p. 161; cf. F. von Dürrich, *Die Heidengräber am Lupfen*, etc., dans *Wurtembergischer Allerthums-Verein*, in-4°, Stuttgart, 1847.

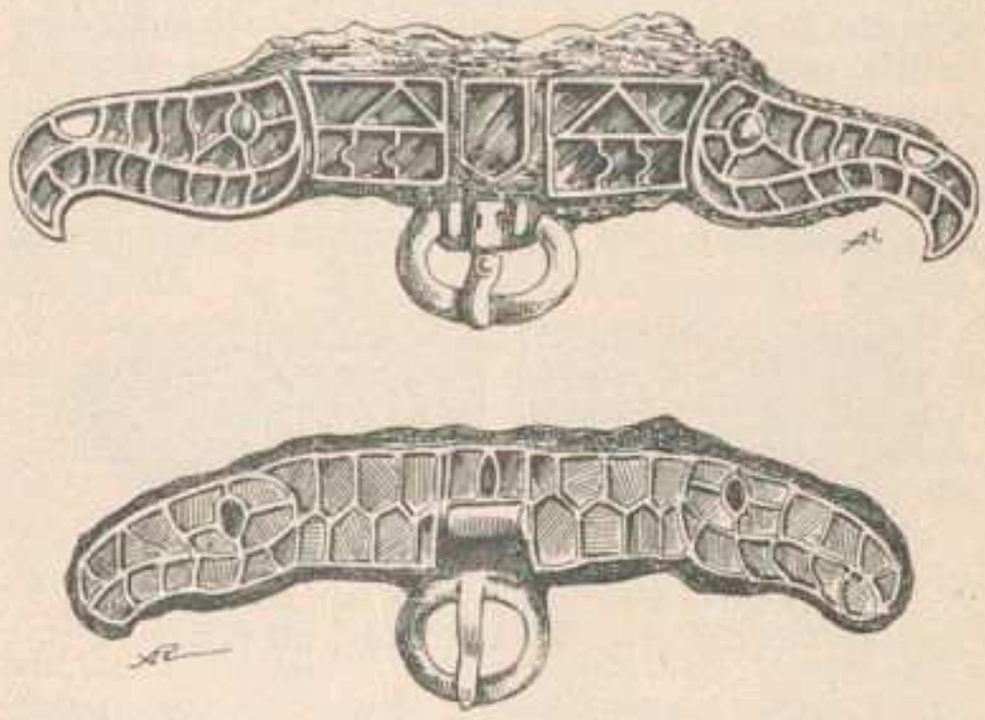
têtes d'un oiseau (fig. 4345). Au milieu inférieur de cet objet, que je crois, dit en hésitant l'abbé Cochet, un fermoir de bourse, se trouvait attachée une petite boucle de bronze destinée à fermer l'aumônière qui devait être en cuir [1]. En Allemagne, en Angleterre, en France, cet objet a toujours été trouvé à la ceinture des morts. Dans un tombeau de Lupfen, près d'Oberflacht, on trouva un guerrier pourvu du couteau, de la lance et de l'épée, ayant avec lui une pierre à aiguiser, une pierre à feu et des vases ; en outre, à la ceinture, un objet de bronze « ressemblant à la traverse d'une balance et d'où probablement un sac pendait [2]. « Cet objet a 17 centimètres de longueur et montre à chaque extrémité terminée par une tête de serpent, deux bouts recourbés d'environ 3 centimètres. Au milieu est un anneau dans lequel est passée une boucle de bronze, servant de fermoir. Dans le cimetière saxon d'Ozingell (Kent), on trouva, en 1851, à la ceinture d'un mort, un fermoir de bourse, présentant au centre une boucle en bronze bien conservée [3]. A l'exception de la boucle, le fermoir d'Ozingell était en fer comme ceux d'Envermeu, et comme eux, il offre des traces de tissu. Des fermoirs analogues ont été trouvés dans d'autres cimetières d'Angleterre, notamment à Harnham Hill, près Salisbury [4], à Chessel Down [5] (île de Wight). Deux exemplaires ont été conservés dans la collection Bryan Faussett formée avec les cimetières du Kent (entrée au musée de Liverpool). L'un de ces fermoirs a été trouvé en 1772-1773 à Silbertswold Down, dans un tombeau féminin [6]. L'autre, en 1773, dans un riche tombeau de Kingston Down. Ce n'était plus guère qu'une monture dégarnie tandis qu'à Chessel Down « le fermoir présentait adhérents avec lui non seulement les débris de la bourse, mais encore des objets qu'elle avait dû renfermer. On y remarquait surtout une bordure de métal, probablement en argent et de forme ronde, mais parfaitement reconnaissable. »



4345. — Fermoirs provenant des fouilles d'Envermeu.
D'après Cochet, *Sépultures gauloises, romaines*, 1857, p. 185, 186, 161.

Le fermoir d'Envermeu figuré plus haut représente, au dire de l'abbé Cochet, un oiseau à bec crochu, la tête, le cou, les yeux sont très reconnaissables; à chaque extrémité, c'est-à-dire à la pointe extrême du bec, un petit trou est ménagé entre l'or et le verre et assez grand pour laisser passer un fil de lin, de soie ou de métal. Il est vraisemblable qu'à chaque fil était suspendu un gland de soie ou de métal. Ce fermoir a été trouvé dans la tombe d'un défunt possédant des balances, une épée, un bouclier, un angon, une hache et une lance, guerrier armé de pied en cap et probablement agent du fisc et officier monétaire, à en juger par les balances [7].

Autre fermoir dans le cimetière franc de Templeux-la-Fosse (Somme). Sa conservation est parfaite Il est composé de quarante-six verroteries rouges cloisonnées d'or et mesure 0 m. 09 de longueur sur 0 m. 012 de largeur. A la monture adhère une boucle d'argent ; la facture est identique aux fermoirs trouvés à Envermeu et à Tournai, mais ses dimensions sont un peu moindres. Quant au sujet des extrémités, Th. Eck ne veut pas, avec raison, croyons-nous, que ce soit un oiseau : il est en effet impossible de voir ici autre chose que le muffle d'un hippopotame [8]. Le fermoir de Flamicourt semble plutôt offrir le profil d'un rapace [9].



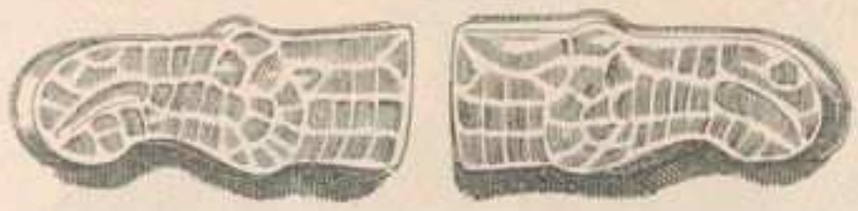
4346. — Fermoirs provenant de Flamicourt et de Templeux.
D'après *Bulletin archéologique du Comité*, 1895 et 1891, pl. XI, n. 7.

Sans vouloir entreprendre un classement de ces fermoirs, voici ceux que nous pouvons signaler : Envermeu (Seine-Inférieure), Nesle-Hodeng (Seine-Inf.), Armentières et Brény (Aisne), Flamicourt et Miannay (Somme), Harmignies, Epraves, Wancennes (Belgique), Oberflacht, Flonheim, Selzen (Allemagne), Herpes (Charente), Laure (Aude), etc., etc. [10].

A ces monuments vient s'ajouter une pièce trouvée dans le tombeau de Childéric Ier à Tournai, en 1653. Le premier historien de la découverte, le médecin Chifflet (voir ce nom), n'a eu sous les yeux que des morceaux disjoints et, ne pouvant imaginer leur destination, les prit pour un ornement du harnais et leur donna le nom de *phaleræ regii*

[1] Cochet, *op. cit.*, p. 185-186; largeur : un centimètre, épaisseur : un millimètre. La largeur totale varie de 16 à 17 centimètres, sauf les portions recourbées à chaque bout, qui ont de 3 à 5 centimètres. Au milieu, l'anneau avec la boucle du fermoir. — [2] Cochet, *op. cit.*, p. 185; longueur : 12 centimètres, largeur : 15 millimètres. — [3] F. von Dürrich et W. Menzel, *Die heidengraber am Lupfen (bei Oberflacht)*, in-4°, Stuttgart, 1847, p. 9, pl. X, fig. 11. — [4] Roach Smith, *Collectanea antiqua*, t. III, p. 16. — [5] J.-Y. Akerman, *An account of excavations in anglo-saxon Burial-Groud at Harnham Hill*, p. 19, pl. III, fig. 2. — [6] Hillier, *History and antiquities of the isle of Wight*, p. 33. — [7] Roach Smith, *Inventorium sepulchrale*, p. 296, pl. XV, fig. 25. — [8] Cochet, *op. cit.*, p. 268-269. — [9] Th. Eck, *Le cimetière mérovingien de Templeux-la-Fosse (Somme)*, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1891, p. 132-133, pl. XI, fig. 7; Th. Eck, *Exploration d'anciens lieux de sépultures de la Somme et de l'Aisne*, dans même recueil, 1895, p. 392 sq., pl. XI. — [10] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du Ve au VIIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, t. I, p. 193-195.

equi [1]. La comparaison des fragments avec le fermoir d'Envermeu ramena l'abbé Cochet à conclure que Childéric eut un fermoir de bourse semblable, composé également de verroteries rouges cloisonnées d'or et offrant à chaque extrémité une tête d'oiseau avec le cou, les yeux et les narines. Il ne manque que la portion du milieu où se trouvait la boucle destinée à agrafer la lanière de la bourse [2] (fig. 4347). La bourse de Childéric contenait cent pièces d'or en dehors des deux cents pièces d'argent que renfermait son tombeaux. D'après les propres expressions de Chifflet, cette bourse était de cuir, dont il restait des débris pourris : *ex aluto putri* [3]. Elle était même si grosse et si bosselée qu'elle fut comparée par les témoins de la découverte à une boule ou à un nid, *nidus rotondior* [4], ce que Montfaucon traduit tout uniment par ces mots : « On trouva sur le roi une espèce de nid pourri où il y avait plus de cent monnaies ou médailles d'or. » Chifflet avait su, par les témoignages positifs, sans doute, transmis par son fils, le chanoine Jean Chifflet, que ce fut le curé-doyen de Saint-Brice, Gilles Pâté qui toucha le premier aux monnaies d'or. « Il les ramassa, dit-il, presque sur le sein du roi, » *quasi in gremio regis* et comme réunies toutes



4347. — Fermoir du tombeau de Childéric.
D'après Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, 1725, pl. v, n. 3.

ensemble dans une bourse, *et in marsupio putri coacervatæ* [5]. Cette déclaration si nette et si catégorique, ajoute Chifflet, me fait croire que ces pièces devaient être contenues dans une bourse suspendue à la ceinture du prince, selon l'usage des anciens : *in crumenâ... quâpiam e zonâ regis pependisse ex antiquo more.* Suétone, ajoute-t-il, dit en parlant de Vitellius qu'il se ceignit d'une ceinture remplie de pièces d'or, et Pescennius Niger, prêt à se mettre en campagne, défendit à ses soldats « de charger leurs ceintures de pièces d'or et d'argent. »

On n'aperçoit aucune trace de bourse sur les monuments égyptiens. Les Perses faisaient peut-être usage d'un long sac pyriforme à gland sphérique, suspendu parfois à la boucle de la ceinture, comme d'une bourse, mais on ne peut rien affirmer. Grecs et Romains avaient probablement les mêmes usages sur ce point ; ils logeaient leur bourse ou leur mouchoir dans le *sinus*, pli demi-circulaire dans le vêtement ; on le formait en saisissant une des extrémités de la draperie et en la rejetant par-dessus l'épaule du côté opposé. Le creux formé était commode pour porter ce qu'on voulait tenir caché, comme une lettre, une bourse, etc [6].

Et puer est nudus amor; sine sordibus annos
Et nullas vestes, ut sit apertus habet.
Quid puerum Veneris pretio prostare iubetis?
Quo pretium condat, non habet ille sinum [7].

Le *sinus* ou poche est visible dans certains monuments chrétiens, notamment les mosaïques de *San Giovanni in fonte* à Ravenne [8].

Outre le *sinus togæ*, les Romains recouraient au *cinctus gabinus*, consistant à jeter un pan de la toge sur la tête, en passant l'autre par derrière autour des reins, de manière à former une ceinture. Le *cinctus gabinus* est visible sur la *Transfiguration* du calendrier en mosaïque du baptistère de Florence [9], œuvre que Gori estime contemporaine de Basile II.

Enfin l'ustensile qui, chez les anciens, tenait lieu de poches, aux voyageurs comme aux paysans, était la *pera*, πήρα, ou *pasceolus*, φάσκωλος, besace, havresac de cuir porté en bandoulière au moyen d'une courroie passée par-dessus l'épaule.

Grecs et Romains enfermaient l'argent qu'ils transportaient sur eux dans le *marsupium* ou *sacculus*, sorte de petit sac à panse arrondie fermé par un coulant ou des cordons. Le *marsupium* se cachait dans le *sinus*, ou se tenait à la main ; il était parfois orné de glands, parfois confectionné en peau de blaireau, de fouine, de chat sauvage. Une statuette de Mercure vêtu d'une *pænula*, publiée par Ferrari, représente cette divinité tenant un *marsupium* ouvert, auquel son opercule prolongé donne une certaine ressemblance avec une blague à tabac ; c'est l'opinion d'Hoffmann qui s'exprime ainsi : *Ut vestes succingerent et marsupium inde suspenderent recondendæ pecuniæ. Sic Mercurius depictus olim cum sacco marsupio e zona pendulo.* A. Rich a publié la statue découverte à Naples d'un homme de la classe moyenne; au *cingulum* de cet individu flottent des cordons multiples, auxquels on peut attribuer une destination expliquée par ces vers de Juvénal [10] :

Nocte cadet fractis trabibus fluctuque premetur
Obrutus et zonam læva morsuque tenebit.

Le *marsupium* se nommait aussi *loculus* quand il était de petite dimension et destiné à contenir de l'or :

Hos nisi de flava loculos implere moneta
Non decet : argentum vilia ligna ferant [11].

ou *locellus* :

Si quid adhuc superest in nostri fæce locelli :
Est numus.

Le deuxième type de bourse était la *crumena* ou (βαλάντιον), *funda* poche de cuir en usage chez les gens riches qui la faisaient porter par un serviteur marchant devant eux [12] :

I præ puere: ne quis crumenam perfundat cautio est;

ou bien derrière eux : *cum servus sequebatur crumenam plenam assium portitans* [13]; elle s'attachait au cou :

Hic pone, hic istam crumenam colloca in collo plane.

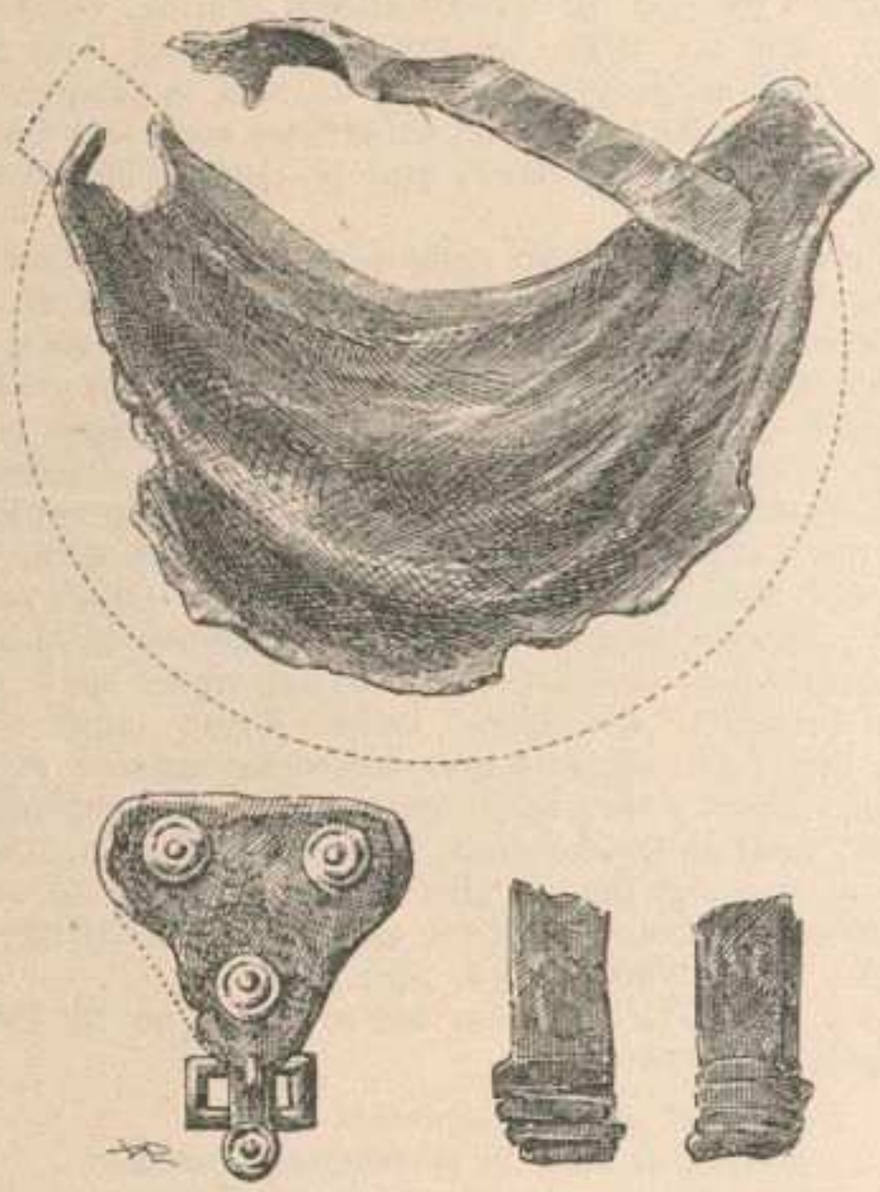
La *crumena*, comme la *pera*, se mettait en bandoulière, assez semblable à la gibecière qu'on porte de nos jours battant les flancs et suspendue au cou.

Quant à la *bulga*, autre petit sac de cuir que l'on suspendait au bras à la façon de nos réticules et que Nonius confond avec la *crumena : Bulga*, dit-il, *est folliculus omnis, quem et crumenam veteres appellarunt, et est sacculus ad brachium pendens*, cette sorte de bourse était incontestablement d'origine barbare et gauloise, quoique les Romains l'eussent adoptée [14] :

Bulgam et quicquid habet nummorum, secum habet ipse.
Cum bulga cænat, dormit, lavit, omnis in una.

[1] J. Chifflet, *Anastasis Childerici I^i Francorum regis*, in-4°, Antwerpiæ, 1655, p. 226. — [2] Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, 1725, t. I, pl. v, fig. 2, p. 10-16. — [3] J. Chifflet, *op. cit.*, p. 37-39. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* p. 259-260. — [6] A. Rich, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, trad. Chéruel, in-12, Paris, — [7] Ovide, *Amor*, l. I, eleg. X. — [8] Ciampini, *Vetera monimenta*, t. I, pl. 71, 72; t. II, pl. 54. — [9] Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. II, p. 325. — [10] Juvénal, *Sat.*, XIV, vs. 296. — [11] Martial, *Epigramm.*, l. XIV, vs. 12-13. — [12] Plaute, *Pseudolus*, act. I, sc. II, vs. 37. — [13] *Asinarius*, act. III, sc. III, vs. 37. — [14] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. IV, pl. 126, fig. 2.

Charles de Linas a présenté une explication ingénieuse et vraisemblable sur l'adoption de la bourse dans le haut empire. Après la séparation définitive sous les fils de Théodose entre l'Orient et l'Occident, l'élément oriental déjà prépondérant sur le costume des hautes classes, domina seul à Constantinople. L'amour effréné des Byzantins pour le luxe et la parure les força d'étriquer robes et manteaux, car il eût été impossible de souffrir le poids des anciens vêtements, s'ils avaient été constellés de joyaux et de broderies. Or, la tunique étroite, la raide chlamyde, le pallium rétréci, peints ou sculptés sur les effigies impériales n'admettant aucune espèce de *sinus*, il fallut bien, pour éviter l'embarras de tenir à la main bourses et tablettes, se servir habituellement du βαλάντιον, moins toutefois la bandoulière. Un bas-relief de



4348. — Fragments de bourse provenant du cimetière de Fontenil.

D'après *Bulletin archéologique du Comité*, 1910, p. 302, fig. 2.

la colonne de Théodose (voir COLONNES HISTORIQUES) présente deux conducteurs de bêtes de somme ayant, passés dans leur ceinture, des sacs à opercule rabattu, identiques aux gibecières ; l'un de ces sacs paraît fermé avec des cordons, l'autre est boutonné. Dans une mosaïque de Saint-Vital de Ravenne, un long et étroit rectangle arrondi par le haut, orné vers le centre d'un énorme gland d'or, tranche en blanc sur la chlamyde pourpre de l'empereur Justinien, à laquelle il est attaché par une agrafe de rubis. Cet objet, pendant le long de la cuisse, doit être un βαλάντιον.

Nous revenons maintenant à la *bulga*. Festus dit positivement que c'était un mot gaulois décrivant un petit sac de cuir ou de peau, *bulgas Galli sacculos scorteos appelant*. On a vu Nonius confondre *bulga* et *crumena; la bulga* gauloise est le prototype de l'escarcelle et de toutes les formes d'aumônières, bouges, bougettes, bourses, gibecières, aloières, tasses, etc.

De la *bulga* vient la bouge ou bougette, vaste sacoche arrondie qu'on portait à la ceinture ou bien chargée sur l'épaule, comme nos garçons de recettes font d'un sac d'écus. La *bursa*, bourse, bourset, bourselet, bourselot, se portait à la main ou se mettait en poche. Dans la vie de saint Eloi par saint Ouen il est fait mention d'une bourse ornée de pierreries : *necnon et bursas eleganter gemmatas*[1]... *peram auro gemmisque comptam*. On conserva longtemps à Noyon une bourse attribuée à saint Éloi : « Quant à la gibecière, elle est pareillement très agréable à voir et d'une belle invention, le fond étant d'une panne de soye cramoisie rose saiche, parsemée de perles et recamée d'or, où vous voyez un oyseleur avec plusieurs oyseaux relevez en broderie et tissus à l'esguille, qui rendent témoignage de la grande industrie et expérience de ce siècle. Saint Eloi portoit ceste riche escarcelle encore à la cour du roy, car comme il estoit magnifique en ses habits et vestements, aussi estoit-il curieux d'avoir une belle bourse[2]. » A Envermeu, en 1855, on trouva des morceaux de cuir paraissant venir d'une bourse[3]; au Fontenil, autre cimetière de la Seine-Inférieure, fut trouvé, en 1899, un débris de bourse composé de deux morceaux de cuir découpés en croissant et réunis par une couture sur le contour apparent. Deux oreilles avaient été conservées sur la partie du sac touchant le corps. Une boutonnière ouverte dans ces oreilles, laissait passer la courroie de suspension, laquelle était terminée par un nœud coulant à chacune de ses extrémités; ce genre de nœud est encore pratiqué par les selliers. L'aumônière était fermée au moyen d'une languette, de forme triangulaire, fixée par trois clous de bronze[4] (fig. 4348).

H. LECLERCQ.

FÉROTIN (M.). — I. Notice II. Le *Liber, ordinum*. III. Le *Liber sacramentorum*. IV. Le *Liber antiphanorum*. V. Le *Libellus orationum*. VI. *Etheria*. VII. Bibliographie.

I. NOTICE. — Marius Férotin, né à Châteauneuf-du-Rhône (Drôme), le 18 novembre 1855, entré au monastère de Saint-Pierre de Solesmes en 1874, profès le 8 septembre 1876, envoyé au monastère de Saint-Dominique de Silos de 1881 à 1892, passé en 1895, au monastère de Saint-Michel de Farnborough, auquel il appartint jusqu'à sa mort, le 15 septembre 1914[5]. Existence modeste, remplie par la prière et l'étude, et que jalonnent quelques ouvrages du premier mérite. Une mort trop prompte a privé le *Dictionnaire* de l'honneur et de l'avantage que lui eût valu un travail promis sur le rite mozarabe, travail dont les principaux éléments sont dispersés dans les publications qu'on va mentionner. Après quelques années utilement perdues à explorer les différentes sciences, qu'il n'apercevait d'ailleurs que d'un peu loin et comme du chemin de ronde, Dom Férotin sut faire son choix, s'y tenir et employer les dons d'un esprit ingénieux, d'une critique éveillée et l'effort d'une application de tous les instants à l'étude du moyen âge espagnol. Possédant l'originalité débordante d'un autodidacte, il sut s'imposer les disciplines austères de l'érudition la plus sobre et se forma une compétence incontestée de chartiste, de liturgiste, et de paléographe sans autre secours que le *De re diplomatica* de Mabillon, le *Nouveau traité de diplomatique* de dom Tassin et de dom Toustain

[1] *Vita S. Eligii*, l. II, c. XII, dans d'Achery, *Spicileg.*, t. V, p. 167. — [2] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de sainct Eloy, evesque de Noyon*, par Louis de Montigny, Paris, 1626; *Vie de saint Eloi* par saint Ouen, trad. de Ch. Barthélemy, Paris, 1847, p. 344. — [3] Cochet, *Sépultures gauloises*, etc., p. 183. — [4] L. de Vesly, *Le cimetière franc du Fontenil, commune de Saint-Martin-Osmonville, Seine-Inférieure* dans *Bull. archéol. du Comité*, 1910, p. 302. Voir Cottel, *Briquets ou fermoirs*, dans *Revue archeologique*, 1902, p. 135-136. — [5] F. Cabrol, *Dom Marius Férotin. L'histoire de l'Espagne chrétienne et de la liturgie mozarabe*, dans *The Journal of theological studies*, 1915, t. XVI, p. 305-313.

et la *Bibliothèque de l'École des chartes*. Mais ces guides — qui étaient des maîtres — avaient rencontré cette fois un disciple exceptionnellement favorisé, car dom Férotin avait un chartrier admirable confié à sa garde et pouvait à toute heure du jour, et fort tard dans la soirée parfois, vérifier les enseignements contenus dans les écrits auxquels il recourait habituellement.

Ce chartrier était oublié et presque inconnu dans le monastère de la Vieille-Castille, Silos[1], où, sauf de rares exceptions dom Férotin ne rencontra que des documents inédits, parmi lesquels plusieurs d'un grand intérêt historique : bulles pontificales depuis Gélase II (1118) jusqu'à Jules II ; chartes, diplômes, *vidimus* royaux. Depuis les débuts du royaume de Castille, il n'est presque pas de roi ou de reine qui ne soit représenté par un acte dans les archives du monastère de Silos. On y rencontre les noms de Ferdinand Ier, de Sanche le Fort, d'Alphonse VI, d'Alphonse VII, de la reine Uracca, de saint Ferdinand, de Pierre le Cruel, de Henri de Trastamare, de Ferdinand et d'Isabelle, de Jeanne la Folle. Ce bel ensemble fut transcrit, critiqué et annoté dans un *Recueil* ou cartulaire auquel l'éditeur se réservait d'écrire une préface qui mît en valeur les matériaux inédits. La préface se développa en introduction suivant une méthode à laquelle on a paru renoncer depuis, peut-être parce que la présentation brute d'un texte présente moins de difficultés que son explication. Dom Férotin appartenait à une génération qui croyait encore, à l'exemple de Guérard, de Deloche, que l'interprétation des textes n'est pas superflue, au moins pour tous ceux qui n'ont pas eu le loisir de se livrer à l'étude directe d'un sujet particulier. C'est ainsi que l'introduction alla en se développant peu à peu et devint un deuxième ouvrage qui reçut le titre distinct, d'*Histoire de l'abbaye de Silos*. L'auteur y fait preuve d'une érudition toujours en éveil et d'une critique jamais en défaut, pour écarter les documents suspects ou les témoignages légendaires. C'est l'histoire d'un monastère dont les origines remontent à l'époque wisigothique et qui dut sa célébrité à un de ses abbés, Dominique, à partir duquel (XIe siècle) l'abbaye joua un rôle important dans l'histoire de l'Espagne catholique.

II. Le *Liber ordinum*. — Outre son chartrier, Silos avait possédé au moyen âge une collection de manuscrits formant une bibliothèque wisigothique à laquelle aucune autre ne pouvait être comparée dans la péninsule. Cette collection unique se conserva jusqu'en 1877 ; elle fut alors mise en vente à Madrid et revendue à Paris l'année suivante. Le lot le plus considérable et le plus précieux fut acquis par la Bibliothèque nationale, grâce à l'initiative de L. Delisle (voir ce nom) ; un autre lot vint enrichir le fonds des manuscrits du British Museum ; seuls quelques manuscrits revinrent à Silos[2], au nombre de trois ou quatre et reprirent leur place dans un trésor en partie dispersé[3]. Parmi ces manuscrits se trouvait le *Liber ordinum;* c'est-à-dire le rituel en usage dans l'Église d'Espagne avant la conquête musulmane de 712 et qui ne fut abandonné que dans les dernières années du XIe siècle. Depuis longtemps, les érudits, les liturgistes surtout, considéraient comme à jamais perdue cette partie si importante de l'ancien rite mozarabe. Un silence de plus de huit siècles et des recherches en vain renouvelées depuis près de deux cents ans semblaient leur donner définitivement raison. Il était réservé à dom Férotin de retrouver deux manuscrits en caractères wisigothiques de ce rituel : l'un à Madrid, dans la bibliothèque de l'Académie de l'histoire, l'autre à Silos.

Vers le milieu du XIe siècle, alors que l'existence du rite mozarabe était menacée, quatre manuscrits, choisis entre tous par les évêques d'Espagne, et renfermant, dans leur type le plus parfait, les formules principales de l'antique liturgie nationale, furent présentés à Rome et approuvés par le pape Alexandre II. Le premier était le *Liber ordinum*, le second le *Liber orationum*, le troisième le *Liber missalis*, le quatrième le *Liber antiphonarum*. Dans ses prolégomènes aux œuvres de saint Isidore[4], le très docte Arévalo écrivait, vers 1795, au sujet des quatre livres : *Utinam quatuor illi codices alicubi inveniri possent !* Son vœu est enfin en partie réalisé, et dom Férotin pouvait ajouter : « C'est en effet le premier de ces manuscrits, l'original lui-même, soumis à l'examen personnel du pape, que je crois avoir découvert. »

Ce manuscrit est un volume de 305 millimètres de hauteur sur 220 de largeur ; il se compose de 42 cahiers formant 344 folios à marges très amples d'un beau et fort parchemin dont le grain est d'une grande finesse. Sa conservation (sauf quelques pages coupées avant le XVIIIe siècle) est parfaite: sa fraîcheur ferait croire qu'il vient de sortir de l'atelier du copiste, ce qui s'explique non seulement par le soin qu'on en a pris, mais encore par le peu d'usage qu'on en a fait, puisque le rite romain vint remplacer le rite wisigothique un demi-siècle environ après qu'il eût été transcrit. L'écriture, tracée d'une main sûre est une belle wisigothique largement espacée et les abréviations y sont relativement rares. Les rubriques sont, ainsi qu'il convenait, tracées au minium, d'une minuscule plus fine et plus serrée que le texte courant qui est tracé à l'encre noire. Pour les titres, le scribe ajoute volontiers le bleu foncé.

Au folio 331 v° et au recto de 332, on lit l'inscription suivante :

Exaratum est hunc ordinem librum
per jussionem domino Dominicus presbiter
qui et abba ex cœnobio sancti Prudentii
amminiculante Santio Garseiz
de monte Albo simul cum sua uxore
Bizinnina ut fiat remedio illorum
anime ego Bartolomeus licet indignus
presbiterii tamen ordine functus
hunc ordinum exaravi brebi
formula compactum sed valde ordi
nibus ecclesiasticis abtum
feliciter currente era tlxla
xv kalendas junias unde humiliter precamur
presentium et futurorum piam in Christo
dilectionem qui in hoc libello sacrificium Deo
obtuleritis predictos nos flagitiorum
mole grabatos memorare non desistatis
qualiter adiuti precibus vestris eruis mereamur
ab ardore averni et vivere cum Christo
in seculis sempiternis amen.

Le *Liber ordinum* fut donc écrit de la main du prêtre Barthélemy, par ordre de Dominique, abbé du monastère de Saint-Prudence. Les dépenses exigées par ce travail et pour l'achat du parchemin furent

[1] F. Cabrol, *L'abbaye bénédictine de Silos en Espagne*, dans *Revue des questions historiques*, 1897, t. LXII, p. 187-198. — [2] L. Delisle, *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, in-8°, Paris, 1880, p. 53-116; Bachelin-Deflorenne, *Catalogue des livres rares et de manuscrits du IXe au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1878; Edw. Maunde Thompson, *Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years, 1876-1881*, n. 30844-30857; Bond, dans *Athenæum*, 27 juillet 1878 ; M. Férotin, *Histoire de Silos*, p. 257-288 : les manuscrits de Silos. — [3] E. Roulin, *L'ancien trésor de l'abbaye de Silos*, in-4°, Paris, 1901. — [4] Tome II, p. 134.

payées par un certain Santius Garveiz d'Albelda et de sa femme Bizinnina. Le manuscrit fut terminé le 18 mai 1052, qui correspond à l'an 1090 de l'ère espagnole alors en usage.

Dom Férotin estimait que le manuscrit avait été présenté vers 1065 au pape Alexandre II, alors que ses légats en Espagne voulaient supprimer la liturgie mozarabe. Voici comment il était amené à cette induction : Le monastère de Saint-Prudence de Laturce, dit-il, dont l'abbé fit écrire notre *Liber ordinum* était à l'époque qui nous occupe une simple dépendance de la célèbre abbaye de Saint-Martin d'Albelda, située dans le voisinage. Au XI^e^ siècle Albelda (ou *Albeyda*, nom arabe) avait la réputation de posséder quelques-uns des textes les plus purs de la liturgie mozarabe [1]. Aussi, peu après 1064, lorsque les évêques d'Espagne, voyant l'existence de leur liturgie nationale menacée par les légats du pape, voulurent pour sa défense présenter à Alexandre II un ensemble très fidèle de ces formules, s'empressèrent-ils de recourir à la bibliothèque de cette abbaye. C'est de là que fut tiré le *Liber ordinum*, un des quatre volumes du rite wisigothique envoyés à Rome, et le seul qui fut examiné par le pape lui-même. Le résultat de cet examen fut l'approbation sans réserve de la liturgie mozarabe, déclarée légitime et parfaitement orthodoxe. Voici le récit contemporain de cet événement [2] : *Pro qua re* (le projet de la suppression du rite mozarabe) *Ispaniarum episcopi vehementer irati, consilio inito, tres episcopos Romam miserunt, scilicet Munionem Calagurritane et Eximium Auccensem* (l'ancien évêché d'Auca, alors transféré à Burgos) *et Fortunium Alabensem. Hi ergo cum libri officiorum Ispanarum Ecclesiarum se domino pape Alexandro presentarunt, libros quos portaverant obtulerunt, id est :* Librum ordinum, *et* Librum missarum, *et* Librum orationum, *et* Librum antifonarum. *Quos libros domnus papa et omne concilium suscipiens, diligenter perscrutantes et sagaci studio perquirentes, bene catholicos et omni heretica pravitate mundos invenerunt : et ne quis amplius officium Ispane Ecclesie inquietaret, vel damnaret, vel mutare presumeret, apostolica auctoritate proibuerunt et etiam interdixerunt. Et data benedictione super prefatos episcopos eos, ad propria redierunt. — Ex libris quos portaverunt ad Romam unum fuit* Ordinum *maioris Albaldensis cenobii, ubi continetur baptismum et sepultura, et tenuit papa Alexandrus, et fuit bene laudatum. Alium librum* Orationum *de monasterio Iraze* (Hirache, en Navarre), *et tenuit abba sancti Benedicti et fuit bene laudatum. Et librum* Missale *fuit de Sancta Gemma. Et librum* Antifonarum *de Iraze. Ita diviserunt, decem et novem diebus tenuerunt et cuncti laudaverunt.*

Des trois évêques députés à Rome, l'un, Eximius de Burgos, fut pendant de longues années l'ami dévoué de saint Dominique abbé de Silos († 20 décembre 1073). Le monastère de Silos était à cette époque un centre de culture littéraire et tout semble indiquer que le *Liber ordinum*, resté entre les mains de l'évêque de Burgos, fut confié par lui au saint abbé ou à quelqu'un de ses disciples. Entré dans la bibliothèque de Silos dès le XI^e^ siècle, le *Liber ordinum* est mentionné dans la plupart des catalogues anciens et modernes des manuscrits du monastère. Au XIX^e^ siècle seulement, il dut sortir à trois reprises de cet asile, mais ce fut pour échapper au pillage pendant les guerres dites de l'Indépendance et, un peu plus tard à la main mise de l'État sur les propriétés monastiques (après 1835). Près de vingt ans après, les deux ou trois moines castillans autorisés par le gouvernement à demeurer à Silos pour régir la paroisse, ayant disparu, le précieux manuscrit resta chez le neveu de l'un d'eux, alors propriétaire de l'ancienne pharmacie de l'abbaye. C'est dans cette vénérable *botica*, que dom Férotin eut la bonne fortune de le découvrir.

Le contenu liturgique du manuscrit sera analysé et étudié plus loin, voir MOZARABE (*Rite*); mais il reste à dire ici que le rituel contenu dans le *Liber ordinum* paraît être celui d'une église de Tolède, placée sous le vocable des saints apôtres Pierre et Paul, et désignée sous le nom de *basilica Prætoriensis* dans laquelle plusieurs conciles se réunirent de 653 à 702 [3]. C'est là que les rois wisigoths venaient à la tête de leur armée recevoir la croix d'or de la main de l'évêque, au moment de partir pour la guerre. Le détail de cette cérémonie se trouve contenu dans l'*Ordo quando rex cum exercitu ad prælium egreditur* [4]. La *basilica Prætoriensis* était l'église officielle de la garde royale des souverains wisigoths. Là se fit oindre de l'onction royale le roi Wamba, en 672 [5]. Outre le cérémonial du départ de l'armée royale et de sa rentrée à Tolède : *Orationes de regressu regis* et l'*Oratio de susceptione regis quando de vicino regreditur* [6] qui montre clairement que cette église était celle du quartier général ou de la résidence royale, le manuscrit parle encore de cette église dans la bénédiction du Primicier *quem in clero primum in ecclesia sanctorum Petri et Pauli preesse volumus.* Tous ces textes sont copiés à la lettre, sans aucune modification pas même dans les rubriques, et apparemment sans autre souci de la part du scribe que celui de nous conserver une collection d'anciens textes liturgiques.

Voilà donc datée une partie du *Liber ordinum.* Elle remonte aux rois wisigoths catholiques et à la seconde moitié du VII^e^ siècle. Une partie de *l'ordo quid conveniat observare clericis civitatis illius* [7] a dû être composée vers le même temps. Il en est de même de l'*Oratio post nomina offerentium dicenda in quacumque missa* [8], du moins quant à l'obligation de la réciter à toutes les messes. Il est des formules plus anciennes, rédigées à l'époque du Wisigoths ariens et remontant tout au moins au siècle précédent. La *Missa omnium tribulantium* [9], la formule rédigée pour la réconciliation des ariens, celles de l'ordination du diacre (*ut sanctus Stephanus speciali gratia preditus, semper adversarios fidei catholice superet et vincat*), d'autres textes encore, peuvent être rangés dans cette catégorie. Un nombre beaucoup plus considérable semblait appartenir à une époque antérieure à l'invasion des barbares, sauf quelques additions de peu d'importance. Et dom Férotin inclinait à compter parmi ces formules tout le rituel du baptême (à l'exception de quelques cérémonies), la plupart des ordinations et des bénédictions, la pénitence publique, l'onction des infirmes, une bonne partie du long et magnifique cérémonial de la sépulture, l'ensemble des offices de la semaine sainte, la missa *omnimoda* et plusieurs messes votives; en somme, une portion considérable du manuscrit et la plus importante.

[1] Les manuscrits copiés dans le *scriptorium* monastique d'Albelda sont regardés comme contenant le type le plus parfait de l'écriture wisigothique. — [2] *Codex Aemilianus conciliorum*, à la bibliothèque de l'Escurial, *d. I*, fol. 395 v°; cf. Florez, *España sagrada*, t. III, p. 390. — [3] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, 1^re^ part., (1909), ann. 653, p. 289-291; ann. 655, p. 291-294; ann. 656, p. 294-296; ann. 675, p. 311-314, 540; ann. 681, p. 540, 546; ann. 683, p. 547-549; ann. 684, p. 550-551; ann. 688, p. 552; ann. 693, p. 582-586; ann. 694, p. 586; ann. 701, p. 590. — [4] *Liber ordinum*, fol. 149. — [5] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 336. — [6] *Liber ordinum*, col. 154-155. — [7] *Ibid.*, col. 139. — [8] *Ibid*, col. 331. — [9] *Ibid.*, col. 344.

Quelques parties sont évidemment moins anciennes. Tout ce qui concerne l'état monastique par exemple, ne peut guère remonter au delà du VII[e] ou du VI[e] siècle; il paraît certain que tous ces passages sont antérieurs au VIII[e] siècle et à la chute de l'empire wisigoth. On ne saurait en dire autant du premier exorcisme par lequel débute le copiste du XI[e] siècle et de quelques autres formules très rares. Leur rédaction détonne avec l'ensemble du manuscrit et porte la marque d'une époque plus récente. Le texte du rituel a été étudié dans son ensemble au point de vue du *cursus*, si important parfois pour fixer la date de certains documents. S'il était vrai, comme on l'a prétendu, que les règles du *cursus* n'aient guère été connues de la fin du VII[e] siècle jusqu'au commencement du XII[e], ce serait une nouvelle preuve de l'antiquité du *Liber ordinum*. Ces règles y sont, en effet, presque partout fidèlement suivies. Par malheur, cette théorie est loin d'être à l'épreuve d'une analyse attentive des textes de cette période et il semble prudent de n'en tirer aucune conclusion précise en faveur des manuscrits wisigothiques.

Dans une étude sur Alcuin (voir ce mot), on a eu ici l'occasion de signaler ce fait curieux que le célèbre liturgiste, l'adversaire déclaré de l'adoptianisme, et, par suite, de la liturgie mozarabe, ne s'était fait aucun scrupule, dans des ouvrages liturgiques postérieurs, de faire des emprunts à cette même liturgie. L'étude du *Liber ordinum* vient apporter de nombreux faits; voici quelques rapprochements:

LIBER ORDINUM (Édit. Férotin)	LIBER SACRAMENTORUM (*P. L.*, t. CI.)
Ignosce, Domine, quod maculate vite (col. 263).	*Ignosce mihi, quæsumus. Domine, quem maculate vitæ.* (col. 449).
Memores sumus... gloriosissime passionis D. N. J. C. resurrectionis etiam... (col. 265).	*Memores sumus... gloriosissimæ passionis filii tui, resurrectionis etiam...* (col. 449).
Qui novit te novit eternitatem, o eterna veritas... (col. 268).	*Qui novit te novit æternitatem, o æterna veritas...* (col. 447).
Offerentes tibi, Domine, hostiam jubilationis pro delictis meis... (col. 270).	*Offerentes tibi, Domine, hostiam jubilationis pro delictis nostris...* (col. 450).
Doce scientiam scripturarum... sic contine ne cadam... (col. 278).	*Doce mè scientiam scripturarum... sic contine ut non cadam...* (col. 447).
Si mala mea respexeris tartarea vix tormenta sufficiunt... (col. 279).	*Si mala respexeris mea tartarea tormenta vix sufficiunt...* (col. 447).

On ne peut mettre en doute qu'Alcuin a puisé à pleines mains dans le *Liber ordinum* ou dans un document qui lui est apparenté de très près. Ce qui est intéressant à constater c'est que ces emprunts se trouvent dans des messes intitulées par Alcuin *Missæ sancti Augustini*. La question de l'origine de ces messes était jusqu'ici un problème pour les liturgistes. Ces rapprochements en donnent, croyons-nous, la solution. C'est Alcuin qui a donné à ces emprunts, on ne voit pas trop pour quelle raison, ce titre de *Missæ S. Augustini*, leur origine est mozarabe.

Les messes votives, disséminées dans différents sacramentaires sous le titre de *Missæ sancti Augustini*, ne se rencontrent généralement pas dans les livres antérieurs au IX[e] siècle. Tantôt on n'y trouve qu'une seule de ces messes, tantôt deux, ou bien une pour chaque jour de la semaine ; ce dernier cas est celui de *Liber sacramentorum* de Pamelius [1]. Une seule de ces messes, la première, renferme quelques extraits des œuvres de saint Augustin, circonstance qui aura pu valoir à tout le groupe des sept messes le titre sous lequel il est désigné.

La première *missa sancti Augustini* [2] a été seule conservée dans le sacramentaire de Gellone [3], et le texte de ce manuscrit qui s'accorde avec celui du *Liber Sacramentorum* de Pamelius n'offre que des points de contact, mais non pas un parallélisme continu avec une messe du missel mozarabe [4], il semble donc impossible de rapporter à ce rite la *missa* en question. Cette même messe reparaît dans le *Liber ordinum*, sous le titre de *missa qua se sacerdos Deo commendat in angustiis* [5], avec quelques variantes dignes d'attention. En outre, dans une autre messe *quam sacerdos pro se dicere debeat* [6], la formule *Inlatio* nous offre des textes dans lesquels on avait un peu prématurément pensé découvrir l'indépendance totale du *Gellonensis* à l'égard du rite mozarabe. On peut s'en convaincre par le rapprochement des textes :

LIBER ORDINUM	SACRAM. GELLONENSIS
Ex missa quam sacerdos pro se dicere debeat. *Inlatio* (col. 267).	*Ex missa b. Augustini epi. in natale sacerdotis. Contestata* (fol. CCCVII). *V. D.*
Dignum et justum est, equum plane et salutare est, nos tibi gratias agere, eterne omnipotens Deus; qui ita dignus es cui agitur, quo ita dignum nos ita quo agitur. Quid enim dignum agat te indignus tecum, etiam si id quod indigne agimus digne ageremus? Ita quoque tibi deberemus dignitate facti, ut digne predicemus, te laudare factorem indigne, te facimus cum digna tibi opera facientes nos ipsos facimus indignos, quos dignitatis tue similitudini condignos facere dignatus es, et rationabili inditos intellectu te nosse voluisti.	*ita dignus es pro quo agitur, et ita dignus es cui agitur, ut ita dignus non sit a quo agitur quod enim agat indignus tecum, etiam si id quod digne agimus digne egerimus, id quoque tibi debuerimus, tibi digne a te facti ut digne predicemus, te laudare factorem, sed indigne te facimus cum indigna tibi opera facientes, nos ipsos facimus indignos, quos dignitas tuæ similitudinis condignos facere dignatur et rationabili inditos intellectu te nosse voluisti quæ fecisti* [7].
Invoco ergo tuam misericordiam, qui fecisti me, ut non obliviscaris oblitum tui, et exquirentem te ne deseras. *Quis enim similis tibi? Quia (per) mortem omnis erroris revocas nos (ad) vitam qui numquam moreris.* Qui novit te, novit eternitatem, caritas novit te.	Invoco ergo te misericordia mea, quæ fecisti me ut non obliviscaris oblitum tui, et exquirentem te ne deseras, *Quis enim similis tibi qui a morte omnis erroris revocas nos. Vita quæ nunquam morieris.* Qui novit te novit eternitas. Charitas novit te.
Oeterna veritas! et vera caritas! et cara eternitas! *Deus une, Deus Trinitas, in cuius magnam confido misericordiam, miserere mei propter nomen tuum, et nequaquam deserens precepta tua, consumma imperfecta mea (propter) spem misericordie tue. Potens est enim dextera tua augere magis magisque in me munera tua, est anima mea sequatur te, ut ingrediar sine macula, sine ruga.*	Eterna veritas et vera caritas et cara æternitas! *Deus unitas, Deus Trinitas in cujus magna confido valde misericordia, miserere mei propter nomen tuum et nequaquam deseram præcepta tua, cum sum imperfectus, mea spes misericordia tua. Potens est enim dextera tua.*
Tu es enim honor meus, et laus mea, et fiducia mea, Deus meus. Gratias ago tibi in donis tuis sed mihi eas serva. Ita enim servabis me et augebuntur et perficientur que dedisti mihi, et eris mecum	*Et anima mea sequatur te ut ingrediaris et coapter tibi et possideas eam sine macula et ruga. Tu es enim honor meus et laus mea Deus meus.* Gratias ago tibi de donis tuis sed mihi ea serva. Ita enim servabis me et augebuntur et perficientur quæ dedisti mihi, et eris mecum in omni-

[1] Pamelius, *Liturgica Latinorum*, t. II, p. 517 sq., réimprimé dans *L. P.*, t. CI, col. 446 sq. — [2] Pamelius, *op. cit.*, t. II, p. 520-521. — [3] Fol. CCCIII; cf. P. Cagin, *Le sacramentaire de Gellone*, dans *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses offerts à M. de Cabrières*, Paris, 1899, t. I. — [4] *P. L.*, t. LXXXV, col. 988-991. — [5] *Op. cit.*, col. 277 sq. — [6] *Op. cit.*, col. 266. — [7] Les textes latins en caractères romains indiquent les passages empruntés aux *Confessions* de saint Augustin; cf. *P. L.*, t. XXXII, l. XIII, c. I; l. VII, c. X; l. I, c. XX.

in omnibus, quia et ut sim et quod sum tu dedisti mihi. *Et ego confitebor tibi in ecclesia magna; in populo gravi laudabo te. Per ipsum, cui confitentur omnes anime, ut miserearis et sanes eas, et cum Angelis et Arcangelis, Thronis et Dominationibus, ymnum glorie proclamemus humili confessione dicentes : Sanctus.*	bus quia et sim et quod sum tu dedisti mihi. *Et ego confitebor tibi in ecclesia magna; in populo gravi laudabo te. Per ipsum cui confitentur omnes animæ, ut miserearis et sanes eas et cum Angelis et cum Archangelis, Thronis et Dominationibus hymnum gloriæ tue proclamamus humili confessione dicentes : Sanctus Sanctus, Sanctus.*

Quelque raison qu'ait pu avoir le rédacteur de cette messe au *Liber Ordinum* pour ne pas l'intituler *missa sancti Augustini*, on voit que ce n'est pas faute d'en avoir au moins autant le droit que le rédacteur de la messe du *Gellonensis*. Et ce n'est pas seulement aux *Confessions* qu'elle fait ses emprunts, mais encore à un écrit pseudo-augustinien, le *Liber meditationum* [1] que le *Gellonensis* a pareillement utilisé.

Liber ordinum	Liber meditationum (*P. L.*, t. XL, col. 939.)
Ex missa quam sacerdos pro se dicere debeat (col. 266).	
Parce animæ meæ, parce malis meis, parce peccatis meis, parce *factis* meis *atque* criminibus.	Parce animæ meæ, parce malis meis, parce peccatis meis, parce criminibus meis.
Visita infirmum, cura egrotum, sana languentum. Da cor quod timeat, sensum qui intellegat, oculos qui te videant.	Visita *me* infirmum, cura *me* ægrum, sana *me* languentem *et suscita me mortuum*. Da *mihi Domine*, cor quod te timeat, *mentem qui* intelligat, *aures qui te audiant*, oculos qui te videant.
Miserere mei :	Miserere mei *Deus* :
Respice *ad* me de sancta sede Maiestatis tuæ et tenebras cordis radio splendoris inlumina.	Et respice me de sede sancta Maiestatis tuæ et tenebras cordis *mei* radio splendoris *tui* illumina.

De ces rapprochements, il ne s'ensuit pas que la *missa sancti Augustini* du *Gellonensis* soit empruntée au *Liber ordinum*, mais il n'est pas contestable que ces deux monuments de la liturgie ont exploité une source commune ; s'ils ne dépendent pas d'une source commune, alors c'est le *Gellonensis* qui serait tributaire du texte mozarabe. Le rite gallican était, géographiquement, assez rapproché du rite mozarabe, pour qu'on ne doive pas écarter *à priori* toute idée d'échange entre eux. Les messes votives du *Liber ordinum* offrent matière à des rapprochements avec les messes votives des autres sacramentaires; par exemple, la *missa omnimoda* présente une concordance parfaite avec la *missa votiva omnimoda* du sacramentaire gallican de Bobbio, mais cette concordance n'existe que pour les formules du *Liber ordinum*, il n'en est plus ainsi pour la missa *omnimoda* du missel mozarabe [2].

La *missa quam sacerdos pro se dicere debeat* se sépare de la *missa sancti Augustini* du sacramentaire de Gellone pour les trois dernières pièces. Mais la postcommunion se rattache au type du *liber Sacramentorum* de Pamelius, c'est l'ancienne *bénédiction* gallicane démarquée afin de devenir une postcommunion.

Liber ordinum	Liber sacramentorum
Ex missa votiva pluralis (col. 315).	*Ex missa sancti Augustini* (t. II, p. 521).
Benedictio	*Post communionem.*
Votum vestrum Dominus clementer intendat et peccata dimittat. — Amen.	*Vota nostra Dominus clementer intendat, et peccata dimittat.*
Quæ optatis adtribuat, et que pavescitis procul repellat. — Amen.	*Quæ optamus, tribuat, et quæ pavemus, procul repellat :*
Ut cum universitate fidelium, vovendo et reddendo Deo sacrificium laudis, ac fructum justitiæ pervenire possitis. — Amen.	*Ut cum universitate fidelium, vovendo et reddendo Deo sacrificium laudis, ad fructum justitiæ pervenire possimus*, concedente clementia divinitatis ejus.
Ipso auxiliante Deo nostro qui cum Deo Patre et gloriatur in Sancto Spiritu unus Deus secula seculorum.	Per Dominum nostrum Jesum Ch. eius unigenitum filium, cum quo in unitate Spiritus Sancti vivit et regnat Deus. Per omnia (col. 265).

Pour les six autres messes dites de Saint-Augustin, on n'a plus de termes de comparaison qu'entre les monuments mozarabes et le *Liber sacramentorum* de Pamelius. La seconde *missa sancti Augustini* dans le *Liber sacramentorum* n'a que trois formules et pas de préface, les deux premières oraisons offrent un nouveau rapprochement avec le *Liber Ordinum* (*missa pro sacerdote*, col. 263); la troisième *missa*, encore trois formules et pas de préface, présente encore un parallélisme avec deux oraisons d'une *missa quam sacerdos pro se dicere debeat* du *Liber ordinum* (col. 270) Les quatrième et cinquième messes n'ont pas d'équivalent dans le *Liber ordinum;* pour la sixième messe, c'est au missel mozarabe qu'il faut recourir [3]. La septième et dernière messe ramène au *Liber ordinum* qui contient, dans ses messes votives les quatre formules de la *missa S. Augustini*. L'emprunt, si emprunt il y eut, est fait à la *missa quam sacerdos pro se in egritudine positus dicere debeat* et à la *missa de tribulatis*.

Il y a plus encore. Parmi les passages empruntés par Alcuin au *Liber ordinum* ou aux autres livres de la liturgie mozarabe, il en est plusieurs qui se retrouvent dans la célèbre messe latine dite de Flacius Illyricus, sur laquelle on a tant disserté au XVII[e] et au XVIII[e] siècle [4] (voir au mot Flacius). Dans cette messe nous rencontrons plusieurs emprunts aux écrits d'Alcuin et d'autres auteurs ou ouvrages liturgiques et notamment au *Liber ordinum*, ainsi :

Messe d'Illyricus	Liber ordinum
(Bona, p. XXII) *Memores sumus æterne Deus, Pater omnipotens, gloriosissimæ passionis filii tui, etc.*	
(p. XI) *Si ante oculos tuos, Domine, culpas quas fecimus, etc.*	(col. 356) *Si ante oculos tuos, Domine, culpas quas fecimus.*
(p. XV) *Dimitte, Domine Deus omnipotens, quidquid per intemperantium mordacis linguæ.*	(col. 283) *Dimitte Deus quidquid per intemperanciam mordacis linguæ.*
(p. XV) *Præbe, Deus, aurem sacrificiis nostris.*	(col. 283) *Præbe, Deus, aurem his sacrificiis nostris.*
(p. XV) *Pecatum redde, Deus, nostrorum cordium habitaculum, etc.*	(col. 283) *Pæcatum redde, Deus, nostrorum cordium habitaculum.*
(p. XV) *Fac ergo quaesumus nos, pie Deus, adspicientes.*	(col. 284) *Fac nos ergo, quæsumus, Domine.*
(p. XV) *Suscipe Deus horum libaminum... Ablue nos, omnipotens Deus et alieno et proprio delicto.*	(col. 284) *Suscipe, Deus, horum libaminum vota..... Ablue nos, Domine a nostris peccatis.*
(p. XVIII) *Ante conspectum divinæ majestatis tuæ, reus assisto.*	(col. 249) *Ante conspectum divinæ majestatis tuæ reus adsisto.*

Avec une modestie sincère, quoique excessive,

[1] *P. L.*, t. XL, col. 939. — [2] *Liber ordinum*, col. 229 sq.; *Missale Bobbiense*, *P. L.*, t. LXXII, col. 539; *Missale mozarabicum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 983; cf. P. Cagin, dans *Paléographie musicale*, t. V, p. 146 sq. — [3] M. Havard, *Les messes de saint Augustin*, dans F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, in-8°, Paris, 1906, p. 243-280. — [4] F. Cabrol, *La messe de Flacius Illyricus*, dans *Revue bénédictine*, 1905, p. 151-164; cf. S. Braun, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1905, fasc. 6, p. 143-155, suppose que cette messe a été composée au XI[e] siècle. (Voir *Dictionn.* au mot Flacius Illyricus).

Dom Férotin écrivait : « On ne saurait tout exiger d'un éditeur. De plus doctes viendront après lui qui sauront, grâce à des études spéciales sur tel ou tel point de la liturgie, faire la pleine lumière là où il a dû se contenter, parfois bien malgré lui, d'une douteuse pénombre ; » il eut pu ajouter qu' « un des mérites de l'éditeur serait d'avoir fourni aux liturgistes un texte précieux sur lequel ils pourront travailler longtemps sans l'épuiser. »

La liturgie représentée par le *Liber ordinum* est sans contestation possible celle de Tolède. Un passage de l'office des funérailles, cité par saint Euloge, nous prouve qu'au IXe siècle notre document était, pour cette partie du moins, en usage parmi les mozarabes de Cordoue. Pour la partie de notre rituel qui nous vient de la *basilica Prætoriensis*, la preuve de l'origine toletane n'est pas à faire. Pour le reste, nous sommes réduits à des indices qui conduisent avec une force probante plus ou moins grande à la même conclusion. Ainsi, à l'*Oratio post nomina offerentium dicenda in quacumque missa*, la rubrique ajoute ceci : *hec oratio recitata est per ordinationem sancti Juliani a domno Felice metropolitano Toletano.* Une des rubriques du samedi saint ordonne que l'eau destinée au baptême soit tirée *non de cisterna, sed de fluminibus.* Tolède, ramassée sur un haut plateau, n'avait pour l'usage ordinaire que l'eau de ses citernes. C'eût été un rude travail que d'aller puiser celle du Tage qui coule au pied de l'énorme rocher portant la ville ; tout au plus pouvait-on y songer une fois l'année. Ailleurs au vendredi saint, il est question d'une relique de la vraie croix que l'on transportait ce jour-là vers l'heure de tierce de l'église cathédrale *ad ecclesiam Sanctæ Crucis*, et que le clergé de la ville ramenait dans l'après-midi en chantant des psaumes, *ad thesaurum principalis ecclesiæ.* L'église de la Sainte-Croix, dont il est fait ici mention, pourrait bien être la petite église appelée de nos jours *El Cristo de la Luz*, mais dont le vrai nom est *El Cristo de la Cruz.*

Préparé par les études d'histoire générale et d'histoire locale rendues nécessaires pour la publication du *Cartulaire* et de l'*Histoire* de Silos, dom Férotin a possédé dans le commentaire du *Liber ordinum* un avantage sur beaucoup d'éditeurs de textes liturgiques ; il n'ignorait rien ou très peu de chose de tout de qui pouvait « illustrer » son texte au point de vue historique et archéologique. La liturgie jouissait d'un traitement presque aussi favorisé quoique, sur ce terrain difficile, l'éditeur avouât avec bonne grâce « l'horizon très limité de ses connaissances. » Parmi tant de richesses accummulées, il est d'ailleurs malaisé de choisir, et on est presque réduit à signaler, au hasard des faits curieux ou nouveaux révélés par le *Liber ordinum.* C'est ainsi qu'on y trouve une prière sur l'*alumnus* ou sur l'enfant *quem parentes ad doctrinam offerunt.* Il s'agit ici des écoles cléricales qui furent florissantes en Espagne au temps des rois wisigoths [1]. Un peu plus loin, nous lisons une ordination faite par l'évêque de celui à qui est confié le soin de la bibliothèque : *Ordo in ordinatione ejus, cui cura librorum et scriborum committitur* [2]. Les rites de l'*ordinatio* d'un archidiacre, d'un archiprêtre et d'un primicier sont, dit dom Férotin, une des parties les plus intéressantes de ce livre. Peut-être n'en trouve-t-on pas d'analogues en Occident[3]. Le texte qui constate que la crosse est conférée aux abbés est peut-être le plus ancien qui existe dans l'Église latine sur la tradition du bâton pastoral à l'abbé [4]. La formule de l'ordination des abbesses n'est pas moins curieuse. Peut-être ne serait-il pas inopportun de signaler, à propos de l'égalité des femmes, cette formule liturgique : *Omnipotens Domine Deus, apud quem non est discretio sexuum, nec ulla sanctorum* (sic) *disparilitas animarum, qui ita viros ad spiritalia certamina corroboras ut feminas non relinquas*, etc[5]. La tradition à l'abbesse de la mitre des vierges, et surtout de la crosse, enfin l'accolade qui lui est donnée par l'évêque à la fin de la cérémonie, sont aussi des rites qui, par l'antiquité de leur date, méritent d'attirer l'attention [6]. *L'oratio super convertente judeo* est aussi probablement unique en Occident, remplie d'élévation, de modération et de douceur; on peut rapprocher ce texte des décrets des conciles de Tolède qui défendent les conversions forcées des Juifs et qui exigent qu'on leur laisse toute liberté[7]. La mention de la cloche sonnée pour le trépas est peut-être aussi la plus ancienne que l'on connaisse[8]. A côté des cérémonies célébrées à l'occasion du départ du roi pour la guerre, on peut rappeler la messe votive *pro rege*, dans laquelle on prodigue aux souverains des conseils dont ils s'écartèrent presque constamment[9]. Une prière semble garder l'écho de cette anxiété profonde qui dut saisir l'Espagne au début du Ve siècle, lors des premières invasions barbares : *Medellam sceleribus nostris exposcimus et ut infidelibus verissimam dones fidem expetimus : ut aut convertantur et vivant, aut confundantur et amplius de ruina nostra non gaudeant... satis est, Domine, quod tibi hanc fortitudinem gloriantes adscribunt, et de se presumentes sancta secreta despiciunt ; in suo sperant arcu, et de tuo nil trepident brachio... ut secura mens tibi serviat libertateque in nullo modo hereticorum jam dominari senserit pravitatem* [10].

Somme toute, le *Liber ordinum* offre une combinaison de deux livres liturgiques distincts : un rituel proprement dit et une sorte de sacramentaire contenant des messes votives, et dont la plupart correspondent aux cérémonies du rituel. Du rituel on peut dire qu'il ne le cède en rien comme importance au pontifical d'Egbert (voir ce mot).

La collection des messes votives apporte non seulement des éléments de solution à certains problèmes liturgiques, comme on l'a vu à propos des *missæ S. Augustini*, mais elle offre quelques indications utiles pour la question discutée des origines du canon romain. Quelques points sont encore particulièrement intéressants pour l'histoire liturgique.

La première des messes votives est désignée sous le titre significatif de *Missa sancti Petri apostoli romensis.* Ce titre correspond à celui de *missa romensis* employé dans d'autres sacramentaires. Malheureusement le texte est mutilé, et le canon commence avec les mots : *et accepta habere sicuti accepta habere...* La *missa* qui vient ensuite est la *missa omnimoda* ou messe *commune*, elle est des plus intéressantes. Elle donne l'ordinaire de la messe, le canon mozarabe et l'oraison *super nomina*, conçue dans un style très ancien, avec la liste détaillée des noms de ceux qui offrent. Les formules *super nomina* du *Liber* ne sont pas, du reste, une de ses particularités les moins remarquables. Celle de la *missa singularis*, n. XV (col. 307), fait mention des diptyques sur lesquels on lit les noms de ceux qui offrent. Les fidèles s'excusent de donner si peu ; ils demandent que Dieu regarde surtout l'intention. Ces diptyques correspondent au *Livre de vie* écrit au ciel, et si les fidèles n'ont pas la prétention d'être inscrits aux premières pages avec les saints, ils se contenteront de la mention de leur nom dans les

[1] *Liber ordinum*, col. 38. — [2] *Op. cit.*, col. 43. — [3] *Op. cit.*, col. 50, 51. — [4] *Op. cit.*, col. 60. — [5] *Op. cit.*, col. 67. — [6] *Op. cit.*, col. 68. — [7] *Op. cit.*, col. 105. — [8] *Op. cit.*, col. 140. — [9] *Op. cit.*, col. 293. — [10] *Op. cit.*, col. 315.

dernières. Cette oraison et quelques autres de même nature jettent une vive lumière sur la nature de l'offertoire, des diptyques, du *memento*. La formule de consécration qui se présente sous deux formes différentes est aussi à noter, ainsi que l'absence de la prière *adesto*, confirmation de l'opinion qui la regardait comme une interpolation. Les deux formules du *memento* sous forme litanique et *après* le *Pater*, la formule de fraction, l'oraison *ad accedentes*, tous ces rites anciens, entremêlés de formules romaines, ouvrent des perspectives nouvelles.

Le rituel de la semaine sainte ne présente pas un moindre intérêt. Si cette partie du rituel, dit Dom Férotin, est de même date que l'ensemble du reste des formules, nous avons là le plus ancien texte de la bénédiction des Rameaux et de la procession.

Les formules du *Liber ordinum* diffèrent de celles du missel mozarabe imprimé, elles sont bien plus anciennes et bien plus riches. Voici un exemple de ce grand style liturgique : *Alme Pater, omnipotens Rex, omnium creator et domine, cujus super ethera sedis est, quem nullus cernit, et omnis laudat in excelsis celica dulcium fragore potestas : qui ut genus humanum a cremine mortis erueres, et paradisi gaudiis participem faceres. Unigenitum Filium tuum, Dominum nostrum Jhesum Christum ineffabili pietate plenum ad terras mittere es dignatus, ob prisce legis sacramenta et profetica adimplens, sedens super pullum asine Jherusalem civitatem intraret, et ab omni populo laudis concentum consona voce Osanna clamantis audiret; ob hoc et nos indigni laudes ejus omni cum letitia concinnentes. Te supplices quesumus, te humiles flagitamus, ut nos adminiculo dextere tue a cunctis malis liberatos, ab omni etiam desiderio avertas erroris et suffragiis tue gratie circumseptos perenniter jubeas conservare timoris*[1].

C'est au dimanche des Rameaux que se fait la tradition du symbole aux catechumènes comme chez les gallicans. Le texte du symbole qui est donné est celui du symbole des apôtres avec des variantes dignes d'attention : notons seulement celle-ci : *qui natus est de spiritu Sancto et Maria virgine... descendit ad inferna... resurrexit vivus a mortuis... remissionem* OMNIUM *peccatorum*. L'explication du symbole qui suit est tronquée.

Le jeudi saint il y a un office pour les *Tituli* ou églises éloignées, un autre pour l'église principale, avec dépouillement des autels, lavement des pieds, etc.

L'office du vendredi saint possède une longue hymne inédite *ab ore Verbum prolatum*, qui vient enrichir l'hymnaire mozarabe. Le rite *pro indulgentia* est ici décrit tout au long.

L'office du samedi saint diffère du missel mozarabe imprimé et nous offre aussi une riche collection de formules. Celles pour la bénédiction du cierge pascal sont assez éloignées de la romaine. C'est à ce jour que se trouve aussi l'*ordo baptizandi* (voir BAPTÊME).

Le rituel funéraire est remarquable par l'abondance de ses formules et la richesse de ses rites. La première partie du *Liber ordinum* contient un ensemble de psaumes, d'oraisons, de bénédictions, d'acclamations et de supplications pour la mort et la sépulture des fidèles. Les messes *pro defunctis* sont renvoyées à la seconde partie.

Dom Férotin terminait sa publication par sept appendices : I. Étude sur neuf calendriers mozarabes, dont six publiés pour la première fois. — II. Le sacre des rois de Tolède. — III. La dédicace des églises. — IV. L'annonce des fêtes dans la liturgie mozarabe. — V. Un *Horologium* mozarabe. — VI. Doxologies diverses. — VII. Additions.

Ce monument offrait une amorce à d'autres édifices scientifiques. J'espère, disait l'éditeur, pouvoir publier quelque jour le *Liber antiphonarum*.

III. LE *LIBER SACRAMENTORUM*. — On eut, au lieu du *Liber antiphonarum*, le *Liber sacramentorum*. C'était encore d'un manuscrit de Tolède que dom Férotin entreprenait la publication, d'après le seul exemplaire connu et qu'il avait eu l'heureuse fortune de rencontrer en parcourant bibliothèques et archives sans un but nettement déterminé, sinon d'augmenter son bagage de textes inédits. Cette publication une fois décidée, il lui fallut examiner tous les manuscrits qui renferment des formules appartenant au sacramentaire proprement dit, ce qui permet d'ajouter au *codex Toletanus* des messes, en assez grand nombre, dispersées dans d'autres manuscrits. « On comprendra sans peine, écrivait-il, que cette série de recherches, de comparaisons, de collation de textes, m'ait, quelque peu familiarisé avec les vieux parchemins du VIII^e^ au IX^e^ siècle qui renferment ce qui nous reste de la liturgie de saint Léandre, de saint Isidore et des conciles de l'ancienne Espagne. Aussi ne m'en suis-je pas tenu au seul texte du sacramentaire. Dans la mesure de mes moyens et selon que les circonstances l'ont permis, j'ai analysé tous ces manuscrits, copié toutes les rubriques, noté les *incipit* de toutes les prières et parfois même reproduit dans leur intégrité des passages inédits d'une valeur particulière. Une fois sur ce terrain, il n'était plus possible de se borner à l'ensemble du missel, quelque considérable que soit son étendue. Le Bréviaire tout entier, avec ses nombreux offices du jour et de la nuit, a pris place dans cette analyse minutieuse qui doit porter sur un ensemble d'environ dix mille formules. »

Le manuscrit *353*, de la bibliothèque capitulaire de Tolède est le seul exemplaire du sacramentaire proprement dit qui soit arrivé jusqu'à nous. Il est composé de 234 feuillets en parchemin, mesurant 350 millim. de long. sur 280 de large. Chaque feuillet est divisé en deux colonnes et réglé à la pointe sèche. Deux copistes ont travaillé à la transcription de ce manuscrit. Le premier s'est fait connaître. Au folio 67 (v° col. 1) dans la lettre majuscule D qui ouvre la *missa de cathedra sancti Petri apostoli*, on lit ces mots : *Elenus abba aesi indignus scripsit;* le second copiste n'a pas signé son ouvrage. Le manuscrit est en bon état de conservation, l'écriture partout très ferme et très nette, remonte probablement au IX^e^ siècle; rien n'indique à quelle église le manuscrit fut destiné; mais il n'est pas douteux qu'il appartenait à l'église de Sainte-Eulalie à Tolède dès le XIV^e^ siècle. On lit en effet sur le folio 1 du volume, en écriture de cette époque : *Este libro es de la eglesia de sancta Olalla.* (L'église de Sainte-Eulalie appartient encore de nos jours aux mozarabes de Tolède.) Cette brève mention est la preuve certaine que le premier cahier du manuscrit manquait dès le XIV^e^ siècle. Il renfermait, entre autres pièces liturgiques, la messe de saint Aciscle et celle de saint Romain dont la plus grande partie se trouve au folio du second cahier. A ce premier même folio commence le premier dimanche de l'avent. Il est mal aisé de dire par quelles formules s'ouvrait le manuscrit entre le titre et la messe de saint Aciscle. Peut-être y lisait-on comme dans le *Liber Ordinum* de Silos, la table des matières ou *breves* des offices que renfermait le volume et un *martyrum legium* ou calendrier liturgique. Ce manuscrit d'une si exceptionnelle valeur n'a pas été utilisé dans les dernières années du XV^e^ siècle par les éditeurs du missel mozarabe. Cette négligence est d'autant plus remarquable que le recours à ce manuscrit eût fait éviter beaucoup d'erreurs et permis aux éditeurs de compléter les

[1] *Op. cit.*, col. 180.

formules, dont ils ne retrouvaient que des fragments dans les autres manuscrits, et cependant des trois prêtres qui aidèrent Alfonso Ortiz dans la publication du missel, l'un se trouvait être curé de Sainte-Eulalie. Probablement le sacramentaire avait alors cédé la place à quelque missel plénier et gisait inconnu dans un coin des archives de la paroisse.

Dom Férotin eut quelque hésitation au sujet du titre à donner à ce livre, puisque la disparition du premier feuillet ne permettait plus de savoir celui que le copiste lui avait donné. D'après lui, il est à peu près certain que ce n'était pas un des titres que portaient jadis les recueils de ce genre : *Liber sacramentorum. Liber mysteriorum. Sacramentarium.* Après avoir parcouru les catalogues et les chartes où il est question de manuscrits liturgiques espagnols entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle, il n'avait jamais rencontré ni l'un ni l'autre de ces trois titres. Au contraire le nom de *Missale* apparaît six ou sept fois au X^e^ siècle, une fois au XI^e^; celui de *Missarum liber* ou *Liber missalis* trois fois au XI^e^, et il est peu probable qu'il faille voir le sacramentaire dans le *Liber precum* souvent cité au X^e^ siècle et deux fois au XI^e^. Néanmoins l'éditeur se décida pour un titre qui offrait l'avantage de définir nettement son objet, « et un titre, disait-il avec raison, ne doit pas être nécessairement une énigme. » Au XVIII^e^ siècle, le jésuite André Burriel projeta une édition du manuscrit de Tolède auquel il comptait infliger le titre de *Missale Mozarabicum.*

Le sacramentaire surpasse tous les autres livres de la liturgie mozarabe par la profusion et la magnificence de ses formules. Le cadre seul demeure immuable, le texte qui le garnit change avec chaque nouveau mystère, chaque nouveau martyr, chaque nouveau saint qu'il s'agit d'honorer. Ainsi le canon de la messe qui dans le rite romain et le rite ambrosien, est presque entièrement réfractaire aux modifications et se ramène à quelques pages, offre dans la liturgie mozarabe, les proportions d'un gros volume. Cette surabondance rendrait aujourd'hui redoutable aux fidèles et au clergé la rénovation d'un rite d'où les redites ne sont pas absentes.

Le manuscrit de Tolède offrait des lacunes, des erreurs de transcription, qui ont été en grande partie comblées ou corrigées par l'éditeur, grâce à d'autres manuscrits. Les principaux sont au nombre de sept et remontent tous à une date antérieure à la fin du XI^e^ siècle. Trois d'entre eux proviennent de Silos et appartiennent aujourd'hui au British Museum (codd. addit. *30.844, 30.845, 30.846.* Quatre autres appartiennent à la bibliothèque du chapitre de Tolède (num. *35,4*; *35,5*; *35,6*; *35, 7*). Enfin dom Férotin a recouru au *Missale mixtum*, imprimé à Tolède en 1500, d'après des manuscrits aujourd'hui perdus, d'autres sont encore à Tolède et tous différents de celui actuellement coté *35,3* et qui sert de base à la publication. A la suite de cet énorme recueil de 666 colonnes in-4°. Dom Férotin donna une *étude sur les manuscrits mozarabes;* il passe rapidement sur les lectionnaires, homiliaires, martyrologes ou passionnaires, pour s'en tenir aux manuscrits qui renferment des pièces liturgiques proprement dites, et les rubriques qui les accompagnent, dix chapitres sont consacrés : I^er^ aux manuscrits de Tolède; II, aux manuscrits de Silos; III, aux manuscrits de San Millan de la Cogolla; IV, aux manuscrits de la cathédrale de Léon; V, aux manuscrits de la bibliothèque du roi d'Espagne; VI, au manuscrit de Compostelle; VII, à celui de Cardeña; VIII, à celui de l'Escurial; IX, à celui de Vérone; X, à celui de Tuy en Galice.

IV. Le *LIBER ANTIPHONARUM.* — Au seuil du *Liber ordinum*, dom Férotin annonçait le projet de publier le *Liber antiphonarum.* Il a pris soin de nous apprendre ce qui l'empêcha de donner suite à ce dessein. Le manuscrit de Léon est, pour la liturgie mozarabe, le seul manuscrit complet de ce genre qui soit arrivé jusqu'à nous; celui de Madrid est lamentablement mutilé. Le plus grand nombre des antiennes et autres morceaux neumés que renferme ce beau volume se rencontrent, il est vrai, épars, çà et là dans plusieurs des manuscrits wisigothiques, mais aucun de ceux-ci n'offre cet ensemble et une conservation irréprochables. En 1897, dom Férotin fut admis « avec une bonne volonté déjà très insuffisante » à pénétrer dans la salle « modeste et poussiéreuse » où sont enfermés les manuscrits; il ne put que feuilleter le livre, prendre quelques notes et déguerpir. L'hospitalité n'est pas la vertu favorite des chanoines du lieu. « Ce fut bien autre chose en 1904, » lorsqu'il fut question d'une copie du texte, car dom Férotin ne comptait pas s'attaquer à la notation. Cette fois, il fut éconduit sans politesse. Les détenteurs du trésor ayant pour maxime que ce joyau perdrait toute valeur dès l'instant qu'il serait exposé à la curiosité des savants. Devant cette crasse bêtise, dom Férotin eût perdu ses raisons; il essaya de la séduction avec le bibliothécaire et lui présenta des cigarettes, ce fut en vain. Du projet de publication il ne resta donc rien que quelques notes consignées dans le *Liber sacramentorum*, col. 916-922, et dont nous transcrirons le début, afin que l'intention de l'éditeur ne périsse pas tout entière :

L'antiphonaire de Léon fut transcrit en 1066 sur un texte remontant, d'après toute apparence, à la seconde moitié du VII^e^ siècle. Un comput placé en tête du manuscrit porte la mention suivante : *Ab incarnatione Domini usque ad presentem et primum gloriosissimi Wambanis principis annum, qui est era VCCX, sunt anni VCLXXII.* — Il compte 306 feuillets (numérotation moderne au crayon), de 330 millimètres de long sur 240 de large.

Au verso, on lit l'inscription suivante, d'une facture nettement barbare, mais qui a le mérite de nous dire le nom du personnage auquel nous devons ce magnifique volume : *O meritum magnum quidem donum sumsisti, abbate Totmunde. Et hic habitas cum omnibus bonis, et in futuro leteris cum Angelis, agustior promicans mente Ikilani abba tue — Jam nunc votum ut ceperas tuum cerne perfectum utiliter librum deauratum conspice pinctum. Sic merear precibusve tuis esse suffultum. Me scriptori in mente abete qui hoc pati pro vestro honore* — Au-dessous : *Ille*, avec le portrait du copiste ; à côté : *Abba* avec le portrait de l'abbé *Totmundus* ou *Ikilanus.*

V. Le *LIBELLUS ORATIONUM.* — C'est encore ici un projet que la mort est venue anéantir. Dans le c. IX de la seconde partie du *Liber sacramentorum*, dom Férotin décrit rapidement le *Libellus orationum*, d'après le manuscrit conservé à Vérone, qu'il n'avait pu étudier directement et ne connaissait que d'après l'excellente édition de Bianchini (1741). Le manuscrit est du VIII^e^, peut-être de la fin du VII^e^ siècle. Grâce à une communication bienveillante, une collation du texte du *Libellus* exécutée sur l'original était venue à la connaissance de dom Férotin, peu de mois avant sa mort; elle nous a été transmise et pourra venir ajouter un nouveau travail à l'œuvre du fervent liturgiste.

D'autres copies faites sur les manuscrits du British Museum touchaient à leur terme lorsque la maladie interrompit la transcription.

VI. Étheria. — Au début de son séjour en Angleterre, à peine sorti du travail que lui avait demandé le préparation du *Recueil des chartes* et de l'*Histoire* de l'abbaye de Silos, dom Férotin se trouva un peu désorienté dans ses études, au milieu d'un monastère dont la bibliothèque se composait des *rayons* d'une

grande armoire. Quant aux *livres*, il n'en était pas question alors. Par un sentiment de bienveillance, il voulut bien consentir à la transcription d'un texte alors difficile à se procurer, ayant été publié dans un recueil académique italien sous le nom de *Peregrinatio Silviæ*. Ce fut cette circonstance qui lui fit connaître un document célèbre depuis quelques années et auquel l'éditeur Gamurrini avait donné un état-civil fort respectable et accepté de tous. Lorsque, quelques années plus tard, la préparation du *Liber ordinum* imposa à l'éditeur diverses recherches, il fit connaissance — non pas avec Florès, qu'il pratiquait depuis longtemps — mais avec un personnage dont Florès s'était occupé, le moine Valère, de Vierzo, et dont l'érudit espagnol a conservé une épître. La lecture de cette pièce rappela à dom Férotin certains traits descriptifs qu'il avait lus dans la *Peregrinatio ad loca sacra;* il fut ainsi amené à restituer ce récit de pèlerinage à son véritable auteur. Mais cela a été exposé plus haut (voir *Dictionn.*, au mot Etheria).

Entre temps, dom Férotin occupait ses loisirs à de moindres publications: un commentaire d'Apringius de Béjà, sur l'Apocalypse, une lettre de saint Hugues de Cluny, quelques autres broutilles indiquées plus loin dans la bibliographie. Les travaux de longue haleine ne l'effrayaient pas. « Le 3e volume du Mozarabe est commencé, » écrivait-il dès 1912, mais tout labeur prolongé lui était devenu une fatigue au-dessus de ses forces déclinantes. Les heures de la matinée pouvaient seules désormais être employées à l'étude. Dès le printemps de l'année 1913, il fallut déposer la plume et s'abandonner à des précautions et des soins qui ne pouvaient restaurer une santé désormais perdue. Deux grandes joies couronnèrent une existence si bien remplie. Le titre de membre d'honneur de l'Académie de l'histoire de Madrid, où il comptait des amis et, dès lors, des collègues; la nouvelle de la victoire de la Marne où tel, qui portait son nom, avait bien besogné. La mort n'attendait que ce moment, semble-t-il, pour s'approcher.

VII. Bibliographie. — *Catalogo de los manuscritos del Padre Sarmiento existentes in Silos*, dans *Indice de una coleccion manuscrita de obras del Rmo Padre F. Martin Sarmiento, benedictino*, in-8°, Madrid, 1888, p. 122-126. — *Saint Dominique de Silos et un critique moderne* (M. Dolfus), dans la *Science catholique*, 1891, t. v, p. 1081-1086. — Dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux (1892-1893, t. I : Antonio de Aranda, col. 714; Aponte, col. 781; Aprosio, col. 796; Aquaro, col. 796; Arauco, col. 878; Avendano, col. 1288; Avila, col. 1291; Ayllon, col. 1295; Azevedo, col. 1305; Azitores, col. 1305; Beatus, col. 1531. — Dans *Le mois bibliographique*, t. I (1893), p. 11, 17, 40, 58, 71, 72, 85, 119, 123; t. II, (1894), p. 5, 7, 87; t. III, (1895), p. 197, 257; t. v, (1897), p. 172. — *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos*, in-4°, Paris, 1897. — *Histoire de l'abbaye de Silos*, in-8°, Paris, 1897. — *Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse, écrit sous Theudis, roi des Wisigoths* (531-548), in-8°, Paris, 1900. — *Une lettre inédite de S. Hugues, abbé de Cluny, à Bernard d'Agen, archevêque de Toulouse*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1900, t. LXI, p. 339. cf. *ibid.*, 1902, t. LXIII, p. 682-686. — *Deux manuscrits wisigothiques de la bibliothèque de Ferdinand Ier roi de Castille et de Léon*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1901, t. LXII, p. 374-381. — *La légende de sainte Potamia*, dans *Analecta bollandiana*, 1902, t. XXI, p. 40-42; p. 401-402. — *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviæ, la vierge espagnole Etheria*, dans *Revue des questions historiques*, octobre 1903, t. LXXIV, p. 367-397. — *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, in-4°, Paris, 1904; dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. v; cf. F. Cabrol, *La liturgie mozarabe et le Liber ordinum*, dans *Revue des questions historiques*, 1900, t. LXXVII, p. 173-185; réimprimé dans *Les origines liturgiques*, in-8°, Paris, 1906, p. 211-224; E. Bishop, *Spanish Symptoms*, dans *Journal of Theological studies*, 1907, t. VIII, p. 278-294; Mercati, *More Spanish Symptoms*, 1907, t. VIII. p. 423-430. — *Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, in-4°, Paris, 1912; dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. VI; cf. de Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes*, dans *Revue bénédictine*, octobre 1912, t. XXIX, p. 421 sq.; W. Mayer, *Die preces der mozarabischen Liturgie*, dans les *Abhandlungen*, de Göttingue, 1914.

F. Cabrol et H. Leclercq.

FERTUM, voir Oblation.

FÉRULE. La férule est une grande et belle plante herbacée à tige creuse, souple et que sa flexibilité fit sans doute choisir pour le châtiment des enfants et des esclaves. La férule était le sceptre des pédagogues[1] :

Ferulæque tristes, sceptra pædagogorum...

A Rome, les maîtres d'école frappaient les enfants à tour de bras[2], tantôt sur les mains[3], tantôt sur les fesses, c'était ce qu'on nommait *catomidio*, que décrit Apulée : *Quam altissime sublato puero ferula nates ejus obverberant*[4]. La férule, dans l'échelle des peines, représentait un minimum. Saint-Augustin nous fait connaître ce qu'il pensait, enfant, de ces méthodes. « Je fus envoyé à l'école pour y apprendre à lire. Pour mon malheur, je ne comprenais pas l'utilité de ce travail. Cependant si j'étais paresseux à apprendre, j'étais battu, ce que les grandes personnes trouvaient fort juste. Je commençais tout enfant, à m'adresser à vous, ô mon Dieu, comme à mon appui, à mon refuge. Tout petit encore, mais avec une grande ardeur, je vous priais de ne pas me laisser donner le fouet à l'école. Et quand vous ne m'écoutiez pas, mes maîtres et même mes parents, qui cependant ne me voulaient pas de mal, se riaient de ces coups qui me paraissaient à moi le malheur le plus grand et le plus terrible[5]. »

Les écoliers des monastères n'étaient pas autrement conduits « à la baguette. » L'article 97 de la règle de saint Pakhôme recommande la fustigation des enfants : *Omnes pueri qui non timent confundi pro peccato, et correpti verbo non emendaverint, verberentur quandiu disciplinam accipiant et timorem.* La règle dite du Maître, c. XIV, prescrit de fouetter les enfants jusqu'à l'âge de quinze ans : *Infantulus usque ad quindecim annos non excommunicari, sed præcipimus vapulari pro culpis.* La règle de saint Benoît de même, c. XXX : ... *quotiens pueri vel adolescentiores ætate* (ce qui laisse une marge même au delà de quinze ans) ... *dum delinquunt, ... acribus verberibus cœrceantur.* Cette rigueur ne se trouvait pas cependant dans la règle de saint Basile, qui interdisait de battre les enfants, mais en Occident saint Benoît trouvait des imitateurs dans saint Fructueux : ... *ab ipso suo decano virga emendetur* (c. VI), dans saint Isidore : ... *pro qualitate negligentiæ congruis emendandi sunt plagis*

H. Leclercq.

FESTUCA. Moins les hommes sont capables de saisir et d'exprimer une idée abstraite, plus ils sont enclins à recourir à des objets matériels pour énoncer et préciser dans la mesure du possible les *idées* par des *choses*. C'est ce qui explique l'importance

[1] Mart., X, 62. — [2] Jullien, *Les professeurs de littérature de l'ancienne Rome*, Paris, 1885, p. 190. — [3] Horace, *Epist.*, II, I, 71; Juvénal, I, 15. — [4] Apulée, *Metam.*, 9. — [5] Saint Augustin, *Confessiones*, l. I, c. IX. *P. L.*, t. XXXII, col. 667.

et l'emploi fréquent des symboles dans l'ancien droit germanique[1]. La *festuca* joue ainsi dans le droit franc, un rôle considérable; il importe de bien la distinguer du *wadium* avec lequel on l'a confondue[2]. Tous deux sont des objets mobiliers de valeur insignifiante. On trouve fréquemment dans les textes, d'une part, WADIUM *dare, donare, in manu donare, commendare, adhramire, suscipere* et d'autre part, FESTUCAM *tenere, adprehendere, projicere, jactare.* Mais tandis que le *wadium* se rencontre dans presque toutes les coutumes des peuples germaniques[3], la *festuca* paraît particulière aux coutumes franques. On ne rencontre la *festuca* que dans la loi salique et la loi ripuaire[4]. Dans les formules et les documents judiciaires, celui qui se sert de la *festuca* est Franc d'origine : *unde tale sacramento per suam fistucam visus fuit adhramire et taliter dedit in suo responso quod de patre Franco fuisset generatus et de matre franca fuisset natus*[5]. Nous voyons les Francs déclarer, en jetant la *festuca* qu'ils ne se soumettent plus à Charles le Simple[6] : *Proceres Francorum congregati in campo, festucas manibus proficientes rejecerunt eum, ne esset eis ultra senior.* La *festuca* est particulièrement employée, au moyen âge, dans les pays où la *Lex Salica* et la *Lex Ripuaria*, statuts personnels à l'origine, sont devenus droit territorial; voir par exemple le privilège de Frédéric Ier pour Aix-la-Chapelle en 1166 et l'ordonnance des maieurs de Metz (XIIe siècle). La *Lex Salica* devint droit territorial dans l'étendue de pays occupé par les Francs Saliens[7], mais il est possible que, par la suite les Alamans aient adopté certaines coutumes franques, car nous avons un texte où la *festuca* est employée conformément à la loi des Alamans, c'est dans le testament de l'évêque Remi de Strasbourg, en 778 : *... germani Raperti, de ipso monastierolo nobis* (nos) *revestierunt et per festucam sibi* (se) *exinde exiti fecerunt — sicut lex Alamannorum fuit*[8]. Les Alamans ont-ils dans la suite emprunté la *festuca* aux Francs, cela est probable, car on ne la rencontre pas dans les divers textes de la *Lex Alamannorum.* En ce cas, sa présence dans les textes postérieurs à la *Lex Salica* et son emploi par des personnes non franques de naissance s'expliquent pas l'influence du droit franc sur les coutumes des populations germaniques incorporées à l'empire franc.

Les textes distinguent nettement entre l'emploi du *wadium* et l'emploi de la *festuca.* Dans la formule de Marculf, II, 18, un accord est intervenu entre un meurtrier et le frère de sa victime : ... *nos* (le frère) *ad pacis concordia ob hoc visi fuerint* (les arbitres) *revocasse, ita ut pro ipsa causa solidos tantos in pagalia* (en paiement, *litt.* : en apaisement) *mihi dare deberes, quos et in præsente per wadio tuo visus est transolvisse.* Ainsi le meurtrier ne paie pas immédiatement la somme convenue, il s'engage seulement à la payer; de son côté *nos* (le frère), *ipsa causa per festuca contra te visus sum verpasse*[9]. Dans cet exemple l'un des deux emploie le *gage*, l'autre emploie la *festuca.*

Le mot *wadium* n'éveille pas dans l'esprit une idée purement concrète, mais déjà l'idée abstraite de *gage;* en quoi consistait le gage? Nous lisons dans Muratori : *per cultellum et wantonem seu andilanc et sic... justa legem meam salica vindo*[10]. Une série de formules présente *per festucam atque per andelangum*[11]; la formule 391 porte : *per meos vadios andelangosve.* Était-ce le gant qui servait de gage? Il est certain qu'il était le gage ordinairement donné.

Quant à la *festuca*, c'est un morceau ou tige de bois, le premier qui tombe sous la main; le sens de fêtu est moderne.

Enfin, la différence fondamentale entre les deux symboles est que le *wadium* est transmis et reçu, ce qui suppose le concours de deux personnages, tandis que la *festuca* est saisie ou jetée, jamais transmise, ce qui ne suppose qu'une personne. La *festuca* pouvait être tenue ou bien tenue *puis* jetée.

Et d'abord *tenir* la *festuca.* On lit dans la loi Salique titre L, 3, dans le cas du créancier qui veut poursuivre son débiteur contumace : ... *ambulet ad grafionem loci illius in cuius pago manet, et adprehendat festucam et dicat verbum : tu grafio homo ille mihi fidem fecit quem legitime habeo factivo aut admallatum in hoc quod lex saliga continet; ego super me et fortuna mea, porro quod securus mitte in furtuna sua manum*, c'est-à-dire : Qu'il aille trouver le comte dans le canton duquel il habite, qu'il saisisse le fétu et dise : toi, comte, un tel m'a donné sa foi (est mon débiteur), il est contumace, et c'est conformément à la loi salique; moi, j'offre comme garants moi et mon bien que c'est en toute sécurité que mets la main sur mon bien. » Voici une autre circonstance dans laquelle on tient la *festuca*, c'est dans l'*edictum Chilperici*, c. VI, que nous lisons : *Quicumque admallatus fuerit et in veritatem testimonia non habuerit unde se æducat, et necesse est ut mitium fidem faciant et non habuerit similo modo cui pro cum fidem facial; ut ipse in senextra manu festucam teneat et dextera manu auferat*, c'est-à-dire : « Dans le cas où un individu appelé en justice ne peut vraiment fournir des témoins, si d'ailleurs il est nécessaire que des cautions promettent (pour lui) et s'il ne peut pas non plus en présenter; que cet individu tienne le fétu dans sa main gauche et étende la main droite (pour prêter serment). Au titre LXXI de la *Lex Ripuaria* on lit encore : *De quacumque causa festuca intercesserit, lacina interdicatur sed cum sacramento se idoneare studeat.* C'est une défense de « s'opposer », dans tous les cas où sera intervenue la *festuca*, au serment de l'adversaire. La *festuca* est encore tenue dans la procédure indiquée au titre XXX, 1, de la loi des Ripuaires : *Quod si quis in judicio pro servo interpellatus fuerit — dominus ejus in judicio pro eo interrogatus respondeat — et dicat : ego ignoro utrum servus meus culpabilis, an innocens de hoc extiterit. Propterea eum secundum legem Ripuariam super quatuordecim noctes ad ignem repræsento. Et sic de ejus præsentia cum festuca fidem faciat;* en même temps que le maître saisit la *festuca*, il déclare au tribunal qu'il se fait fort de produire l'esclave, dans le délai de quatorze nuits afin que celui-ci soit soumis à l'épreuve du feu.

Dans les dispositions ci-dessus, la *festuca* est

[1] Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, in-8°, Göttingen, 1854; Zœpfl, *Allerthumer des deuts. Reichs und Rechts* t. III, p. 357, et *Deutsche Rechtsgeschichte*, 1872, 4e édit., t. III, p. 152. — [2] Notamment par Val de Lièvre, *Launegild und Wadia*, in-8°, Innsbrück, 1877, p. 119; Stobbe, *Reurecht und Vertagsschluss nach älterem deutschen Recht*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Weimar, 1877, t. XIII, part. 2, p. 218; R. Sohm, *Recht. der Eheschliessung*, 1876, p. 34 sq. — [3] Val de Lièvre, *Launegild und Wadia*, p. 96. — [4] *Lex Salica*, XLVI, 1-2; L, 3; *Lex Ripuaria*, XXX, 1; LXXI. — [5] De Rozière, *Rec. de formules*, n. 481; cf. n. 479 (append. ad Marculf, 2). Si l'on objecte que Francus signifie ici libre de naissance *(ingenuus)*, il est facile de citer des textes plus précis. *Cartul. de Cluny*, t. I, n. 15, ann. 870, *secundem lege salica. Ibid.*, n. 90, ad ann. 905 : ..... *secundum legem salicam et se exitum inde fecit;* or *se exitum facere* se fait au moyen de la *festuca; ibid.*, n. 219, ad ann. 920: *et per unum festucam se in omnibus exinde exitum fecit.* — [6] Pertz, *Scriptores*, t. IV, p. 124. — [7] R. Schroeder, *Die Ausbreitung des Salischen Franken*, dans *Forschungen zur deutsch. Geschichte*, t. XIX, p. 167 sq., 171. — [8] Grandidier, *Œuvres historiques inédites*, in-8°, Colmar, 1865-1867. — [9] De Rozière, *op. cit.*, n. 511. — [10] Muratori, *Dissertazioni sopra le antich. Ital.*, in-4°, Napoli, 1783, t. I, p. 340, ad ann. 925. — [11] De Rozière, *op. cit.*, n. 118, 133, 159, 172, 200, 228, 242.

employée pour donner à une déclaration toute l'autorité et toute la publicité possible.

A quoi tient le choix de la *festuca* de préférence à tout autre objet? Chez les peuplades d'une civilisation peu avancée l'arme est l'instrument à l'aide duquel l'individu acquiert et conserve. L'arme distingue l'homme libre; elle constitue la personnalité juridique : le prisonnier de guerre, l'esclave n'ont pas d'armes, la femme non plus. L'arme primitive et nationale des Germains, c'est la framée, épieu au long manche, hampe munie d'un fer étroit et court[1]. Elle s'est conservée longtemps chez les Francs, l'épée n'apparut que plus tard. Dans toute contestation réglée en justice, où doit apparaître la framée elle s'est simplifiée; l'épieu, la framée, la flèche acérée n'est plus qu'une hampe, un fétu, *festuca*. Tenir ou saisir la *festuca*, c'est faire le geste du plaideur qui, fort de son bon droit, met la main sur son arme prêt à en faire usage pour la défense de sa cause. Saisir la *festuca* équivaut à se déclarer prêt à combattre pour ce qu'on déclare. On lit dans le titre XXXIII, *De intertiare*, 1, de la *Lex Ripuariorum : Si quis rem suam cognoverit, mittat manum super eam. Et si ille, super quem interliatur, tertiam manum quærat, tunc in præsente ambo conjurare debent cum dextera armata, et cum sinistra ipsam rem teneant.* Cette confirmation par l'arme est encore indiquée dans la même loi, titre LXVI, 1 : *cum dextera armata tam priusquam posterius sacramentum in præsentia judicis confirmare studeat.* Elle se retrouve dans (c. II, 4) : *Propterea in eorum dextera et arma eorum sacramenta adfirmant*, que l'on peut rapprocher de l'édit de Chilpéric cité plus haut : *Ut ipse in senextra manu festucam teneat et dextera manu auferat*[2].

Dans la loi des Ripuaires, titre XXXII, 4, l'épée tient la place de la *festuca* ou framée : *Quod si ipsam strudem contradicere voluerit, et ad januam suam cum spata tracta accesserit, et eam in porta sive in poste posuerit, tunc judex fidejussores ei exigat, ut se ante regem repræsentet, et ibidem cum armis suis contra contrarium suum se studeat defensare.*

En résumé, la saisie de la *festuca* équivaut pour l'homme libre à la confirmation de sa parole; lorsqu'il tient la *festuca*, il se déclare prêt au combat singulier pour tenir son droit. On comprend dès lors le rôle de la *festuca* dans la formule que nous avons citée, et par suite l'expression *per festucam adhramire : Unde tale sacramento per suam festucam visus fuit adhramire.*

L'individu à qui son adversaire conteste sa qualité d'homme libre *se fait fort de fournir* la preuve exigée par la loi. Il confirme sa déclaration *per festucam* au moyen du fétu, de même que plus anciennement, il confirmait sa déclaration *per arma*. Au cours du moyen âge, la saisie de la *festuca* perdit peu à peu sa signification juridique et continua d'être pratiquée sans qu'on en comprît la signification.

On ne se contentait pas de *saisir* la *festuca;* dans certains cas, on la jetait. La loi salique aborde le cas de l'homicide dont la fortune ne suffit pas à acquitter le *wergeld* auquel il a été condamné; en ce cas, il doit jurer, lui troisième, que « sur et sous la terre il ne possédait pas d'autre bien que celui qu'il avait donné en paiement : *et postea debet in casa sua introire et de quatuor angulos terram in pugno collegere et sic postea in duropullo hoc est in limitare stare debet intus in casa respiciens et sic de sinistra manum de illa terra tunc scopulas suas jactare super illum quem proximiorem parentem habet*, c'est-à-dire, « et puis il doit entrer dans sa maison et des quatre coins, ramasser de la terre en sa main, et puis ensuite se tenir sur le seuil de la porte, le visage tourné vers l'intérieur de la maison et ensuite, de la main gauche, jeter de la terre par-dessus ses épaules sur son plus proche parent. » Suit le catalogue des parents appelés, les uns à défaut des autres à parfaire le *wergeld*, le texte continue : *et sic postea in camisia discinctus, discalci(at)us, palo in manu, sepe sallire debet*, c'est-à-dire, « et ensuite, en chemise, déceint, déchaussé, l'épieu dans la main, il doit franchir la haie. »

L'action de lancer de la terre sur les parents indique que la possession de la maison et du verger qui l'entoure leur est abandonné et que, avec elle, passe l'obligation de payer le restant de la dette. Le débiteur insolvable, en franchissant l'*épieu* à la main, la haie, c'est-à-dire la limite de l'enclos, fait publiquement connaître l'abandon de sa terre qu'il ne défend plus. L'épieu joue le rôle de l'arme qui servait à défendre la propriété. En le jetant, on fait abandon de la *festuca*, non pas qu'il transmette à autrui, tout simplement il se délivre. Le geste n'est pas un geste d'investiture, mais un geste de renoncement.

Le Franc qui se retirait le *palus* à la main pour signifier qu'il ne défendait plus son enclos jetait l'arme s'il voulait exprimer qu'il renonçait à sa fortune, il la brisait lorsqu'il voulait signifier qu'il rompait les liens dans lesquels il avait vécu jusqu'à ce jour. (tit. LX) : *De eum qui se de parentilla tollere vult.* 1. *In mallo ante tunginum ambulare debet et ibi tres fustis alninus super caput suum frangere debet. Et illos per quatuor partes in mallo jactare debet et ibi dicere debet quod de juramento et de hereditatem et totam rationem illorum se tollat.* L'individu sortait ainsi de la famille (voir ce mot) en brisant au-dessus de sa tête trois baguettes d'aulne ou de saule, peut-être parce que la hampe de la framée était d'ordinaire de ce bois. Chaque *fustis* est brisé en quatre morceaux jetés aux quatre coins de l'enceinte du tribunal. L'ancien français avait gardé un souvenir de ce rite, on disait « rompre le festu, » pour marquer la rupture de toute relation avec quelqu'un ou d'un ecclésiastique avec le monde. Le jet de l'arme, sous la forme d'une *stipula* se retrouve dans la *Lex Curiensis*. Cette compilation assez indigeste contient des emprunts faits à la *Lex Alamannorum*. L'emploi de la *stipula*, tel qu'il est décrit dans la disposition suivante, remonte visiblement à une haute antiquité, il est permis de le rapprocher des textes francs qu'on a lus : *Stipulatio est inter duos homines, de qualecumque rem intencio est, possunt inter se ipsa causa sine scripta et sine fidejussores per stipula finere. Stipula hoc est, ut unus de ipsos levet festucam de terra rejactet et dicat : per ista stipula omne ista causa dimitto*[3]... En même temps que l'individu jette sa *stipula* ou *festuca* à terre, il déclare abandonner ou ne plus soutenir sa prétention. La *festuca* conserve ainsi au moyen âge la signification qu'elle avait dans les coutumes franques, mais avec moins de netteté, et la distinction entre la saisie et le jet de la *festuca* tend à disparaître. Dans les coutumes franques, le plaideur n'était pas tenu à saisir sa *festuca*, au moyen âge, on voit, par un privilège de 1166, de Frédéric Ier en faveur d'Aix-la-Chapelle, qu'un défendeur ne pouvait présenter ses moyens de défense au civil ou au criminel qu'en saisissant la *festuca*. Même

[1] Tacite, *Germania*, c. VI : *Rari gladiis aut majoribus lanceis utentur : hastas ipsorum vocabulo frameas gerunt angusto et brevi ferro;* cf. Baumstark, *Erläuterung der Germania*, Leipzig, 1875, p. 308 sq. — [2] Paul Diacre, *Hist. Langobardorum*, l. I, c. XIII, dit que chez les Lombards *plures a servili jugo ad libertatis statum perducunt, utque rata eorum haberi possel libertas, sanciunt more solito per sagittam, immurmurantes nihilominus ob rei firmitatem quædam patria verba;* ici la *festuca* est remplacée par la *sagitta*. — [3] Canciani, *Barbarorum leges*, t. IV, p. 509.

il encourait une amende, s'il ne la saisissait au moment même où il ouvrait la bouche. Frédéric Ier facilitait l'accomplissement de cette formalité en remplaçant le fétu par un fil de vêtement et l'*Ordonnance des maiours de Metz* (XIIIe siècle) par un poil de barbe[1].

H. LECLERCQ.

FÊTES CHRÉTIENNES (LES). — I. Etymologie *Feria*, ἑορτή, *Festum*, *Festivitas*, *Solemnitas*. — II. Origine des fêtes chrétiennes. Le dimanche, le mercredi, le vendredi, et les autres jours de la semaine chrétienne. — III. L'année chrétienne et les premières fêtes annuelles : Pâque, Pentecôte, Noël, Epiphanie. — IV. Autres fêtes du Christ : Ascension, Circoncision, Présentation au temple, fêtes de la Croix, etc. — V. Fêtes de la sainte Vierge. — VI. Fêtes générales des saints, des apôtres, des martyrs, des confesseurs; fête des morts. — VII. Fêtes des anges. — VIII. Dédicaces, fêtes des saisons, fêtes locales, *Natales*, *depositiones*. — IX. Fêtes en l'honneur des Saints de l'Ancien Testament, ou d'autres événements de l'histoire juive. — X. Les plus anciennes mentions des fêtes dans les Pères et les écrivains. — XI. Catalogue et calendriers. — XII. Les principales dates de l'année chrégienne. — XIII. Les plus anciens calendriers liturtiques romains. — XIV. Multiplication et diminution du nombre des fêtes. — XV. Influences étrangères sur les fêtes chrétiennes. —XVI. Calendrier des fêtes dans la liturgie actuelle. — XVII. Bibliographie.

I. *FERIA*, ἑορτή, *FESTUM*, *FESTIVITAS*, *SOLEMNITAS*. Le mot *feria* au singulier est à peu près exclusivement chrétien. En latin classique, le pluriel est toujours employé, *Feriæ* (primitivement *Fesiae*, d'où *Festus*, *Festivus* et en français *fête*) et ne signifie pas plusieurs jour de fête, mais un jour qui revient périodiquement comme *idus*, *kalendæ*, *dies festus*, *dies feriatus*, sont à l'origine synonyme de *feriæ*[2]. Les *feriæ* étaient un jour de dévotion, jour consacré spécialement au service des dieux. C'était chez les Romains un jour de relâche, un jour chômé. Cette notion se rapproche donc de celle des Juifs qui fût léguée aux chrétiens. Les six jours de la semaine sont jours de travail; le septième, qui est un vrai jour de fête, peut-être le premier jour de fête, est un jour de repos, un jour consacré à Dieu[3]. Le jour de fête n'est pas en principe, du moins chez les Romains, un jour de joie. La fête des mânes est considérée comme un jour triste. Le jour de fête comportait généralement des sacrifices, des processions, des jeux, des repas sacrés (tous actes qui pouvaient cependant avoir lieu les jours non *fériés*). M. C. Jullian a bien prouvé contre Mommsen que le jour de fête n'est pas nécessairement un jour de réjouissance[4]. Il semble au contraire que chez les Juifs les fêtes eurent d'ordinaire un caractère de joie religieuse[5].

La Vulgate, comme les classiques, emploie le mot *Feriæ* au pluriel (Lev., XXIII, 2, 4, 34, 37, 39). Les chrétiens adoptèrent le mot en l'employant au singulier, *Feria*, et ils l'appliquèrent à tous les jours de la semaine, de telle sorte que le dimanche fut la *feria prima*, le lundi la *feria secunda* et ainsi de suite. On s'est demandé souvent pourquoi les chrétiens adoptèrent cet usage et pourquoi ils appelèrent férie, *fête*, tous les jours de la semaine sans exception. La numération des jours par premier, second, troisième, etc., paraît procéder de l'usage juif, qui comptait les jours de la semaine d'après le sabbat. On verra la coïncidence d'après le tableau suivant :

Chez les Juifs.	*Chez les Chrétiens.*
sabbatum.	*(feria septima* ou *sabbatum).*
prima sabbati.	*Dominica (feria prima).*
secunda sabbati.	*feria secunda.*
tertia sabbati.	*feria tertia.*
quarta sabbati.	*feria quarta.*
quinta sabbati.	*feria quinta.*
sexta sabbati.	*feria sexta.*

La *feria septima* correspond au *dies sabbati* et garde d'ordinaire le nom de *sabbatum*. Les deux textes suivants de Tertullien sont une preuve que de son temps déjà l'usage avait cours. Dans le premier il nous dit : *cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus, et jejuniis Paraceven*[6]? Ici il compte la semaine à la manière juive la *quarta sabbati* est le mercredi et la *sexta*, le vendredi. Mais dans le même traité il parle des stations *quæ et ipsæ suosquidem dies habebant quartæ feriæ et sextæ*[7]. Ici le nom de *feria* est employé couramment. L'usage est donc établi au temps de Tertullien d'appeler féries chacun des jours de la semaine. Faut-il faire remonter cet usage de traiter ainsi chaque jour comme une fête au temps des apôtres? En tout cas le texte suivant nous rappelle qu'à l'origine de l'Église chaque jour était un jour de prière, de réunion, un jour de liturgie :

Καθ' ἡμεραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντες τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. Ὁ δὲ Κύριος προσετίθει τους σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐν τῇ εκκλησίᾳ (Act., II, 46, 47)

Quant aux jours de la semaine planétaire qui s'appelaient *dies Saturni* (samedi), *dies solis* (dimanche), *dies lunæ* (lundi), *dies Martis* (mardi), *dies Mercurii* (mercredi), *dies Iovis* (jeudi), *dies Veneris* (vendredi), ils n'eurent que rarement cours dans la langue chrétienne, mais il y fut fait parfois allusion dans l'institution des fêtes.

Un auteur ancien, dont le sermon se trouve dans les œuvres de saint Augustin, et qui est peut-être Césaire d'Arles, s'élève contre la coutume d'employer ces noms : *Nonnulli enim in hæc mala habentur, ut diligenter observent, qua die in itinere exeant, honorem præstantes aut soli, aut lunæ, aut Marti, aut Mercurio, aut Iovi, aut Veneri, aut Saturno... Et ista monstrosa portenta id est, et Mars et Mercurium et Jovis et Venus et Saturnus eo tempore dicuntur nati, quo filii Israel erant in Egypto. Si tunc nati sunt utique dies isti, qui illorum nominum appellantur, illo tempore jam erant, et secundum quod Deus instituerat, sic nomen habebant, id est prima et secunda et tertia et quarta et quinta et sexta feria... Nos vero, fratres... nullum diem dæmonum appellatione dignum esse judicemus... sed etiam ipsa sordidissima nomina dedignemur ex ore proferre, et nunquam dicamus diem Martis, diem Mercurii, diem Jovis, sed primam et secundam, vel tertiam feriam nominemus*[8].

Le mot *Festum*, d'où *Festivitas* ou *Festivitates* est employé synonymement avec les mots *solemnitates*, *natale*, *natalitia*, pour désigner les fêtes ou anniversaires. Sur les termes *natale*, *depositiones*, cf. § 9.

[1] M. Thévenin, *Contributions à l'histoire du droit germanique*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1880, t. IV, p. 69-92. — [2] Cf. *Dict. des antiquités grecques et romaines*, au mot *Feriæ*, t. II, p. 1042. — [3] Cf. DIMANCHE. — [4] *Dict. des antiquités grecques et romaines*, *Feriæ*, t. II, p. 1045. — [5] G. Margoliouth, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. V, 1912, au mot *Feasting*, p. 805. — [6] *De jejun.*, c. XIV., *P. L.*, t. II, col. 1024. — [7] *De jejun.*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 1007. A rapprocher du texte d'Isidore : *Inde dies solis prima feria nuncupatur, quia primus est a feria. Idem dies Lunæ perinde secunda feria, quia secundus est a sabbato, etc. De natura rerum*, c. III. — [8] Sermo CXXX, Appendix, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2004, 2005. S. Augustin fait du reste la même observation aux fidèles, *Enarr. in Psal.*, XCIII, n. 3.

En grec le mot ἑορτὴ, correspondant à *feriæ*, est un jour solennel. Il est employé dans ce sens par les Septante et dans le Nouveau Testament : ἔστι γὰρ ἑορτὴ Κυρίου (Ex., x, 9); Καὶ ἑορτάσετε αὐτὴν ἑορτὴν Κυρίῳ (Ex., xii, 14); Ἐν ἑορτῇ σκηνοπηγίας (Deut., xxi, 10, etc.); Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ (Matth., xxvi, 5.); Ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (Luc., xxii, 1, etc.).

On a aussi les mots ἑόρτιος, festal, ἑορτολόγιον, liste des fêtes, ἑορτατικὸς, jour de fête. Les lettres des évêques d'Alexandrie pour annoncer la Pâque sont appelées ἐπιστυλαὶ ἑορτατικαὶ (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VII, c. xx.), ἑορταὶ δεσποτικαὶ fêtes du Christ, ἑορταὶ θεομητορικαὶ, fêtes de la sainte Vierge [1].

II. Origine des fêtes chrétiennes. — *Le dimanche, le mercredi, le vendredi et les autres jours de la semaine chrétienne.*

Dès l'origine, les chrétiens comme nous le voyons par les Actes des apôtres, eurent leurs jours de réunion, tout en continuant à fréquenter le temple. *Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus... Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis...* (Act., ii, 42, 46, 47). *Petrus autem et Joannes ascendebant in templum ad horam orationis nonam* (*Ib.*, iii, 1). L'avertissement de saint Paul : *Dies observatis et menses et tempora et annos* (Gal., iv, 10) dont il faut rapprocher Col., ii, 16 : *Nemo ergo vos judicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut neomeniæ aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum* semble bien s'adresser aux chrétiens convertis du judaïsme qui restaient fidèles à l'observation des fêtes juives, ou à des gentils à qui on voulait imposer ces coutumes.

En tout cas, il ne faudrait pas prendre trop à la lettre des textes comme celui de Clément d'Alexandrie qui semblent au premier aspect condamner l'usage des jours de fête : *unde nec in definito loco, neque in templo selecto, neque diebus aliquibus festis et præstitutis, sed per totam vitam, is qui est gnosticus, in omni loco, etiamsi per se sit solus, etsi secum habuerit alios qui eamdem fidem amplexi sunt, Deum honorat, hoc est agit gratias propter rectæ vitæ cognitionem* [2].

Origène qui exprime une pensée analogue, justifie pourtant l'usage des fêtes du dimanche, de *Parasceve*, de Pâque et de la Pentecôte : *Et sane festa vere ille celebrat qui suis officiis fungitur, qui orat perpetuo, qui Deum suis invocando precibus incruentas nulla intermissione hostias, offert... Hic si quis objiciet ea quæ dominicis Parasceves, Paschatis, Pentecostes diebus apud nos fieri solent, respondendum est perfectum christianum qui verbis, operibus et cogitationibus cum verbo Dei suo natura Domino versatur, semper esse in ejus diebus, semper agere dies dominicas* [3].

Saint Jérôme dans le commentaire du texte de saint Paul que nous avons cité, (Gal., iv, 10) répond à l'objection qu'on peut tirer contre la légitimité des fêtes : *Dicat aliquis si dies observare non licet, et menses et tempora, et annos, nos quoque simile crimen incurrimus quartam sabbati observantes et Parasceven, et diem dominicam, et jejunium quadragesimæ et Paschæ festivitatem et Pentecostes lætitiam, et pro varietate regionum diversa in honore Martyrum tempora constituta. Ad quod qui simpliciter respondebit, dicet : non eodem judaicæ observationis dies esse quos nostros. Nos enim non azymorum Pascha celebramus, sed resurrectionis et crucis. Nec septem juxta morem Israel numeramus hebdomadas in Pentecoste, sed Spiritus Sancti veneramur adventum. Et ne inordinata congregatio populi fidem minueret in Christo, propterea dies aliqui constituti sunt, ut in unum omnes pariter veniremus. Non quo celebrior sit dies illa qua convenimus, sed quo quacumque die conveniendum sit, ex conspectu mutuo lætitia major oriatur. Qui vero oppositæ quæstioni acutius respondere conatur, illud affirmat, omnes dies æquales esse, nec par Parasceven tantum Christum crucifigi, et die dominica resurgere, sed semper sanctum resurrectionis esse diem et semper eum carne vesci dominica, jejunia autem et congregationes inter dies propter eos a viris prudentibus constitutos qui magis sæculo vacant, quam deo, nec possunt, imo nolunt toto in ecclesia vitæ suæ tempore congregari, et ante humanos actus, Deo orationum suarum offerre sacrificium. Quotus enim quisque est, quæ saltem hæc pauca quæ statuta sunt, vel orandi tempora, vel jejunandi semper exerceat? Itaque sicut nobis licet vel jejunare semper, vel semper orare, et diem dominicam acceptо Domini corpore indesinenter celebrare gaudentibus, etc.* [4].

Les textes de saint Paul que nous avons cités semblent bien indiquer que tout à l'origine certains chrétiens venus du judaïsme conservaient l'usage du sabbat et des fêtes juives, comme ils avaient retenu la coutume d'aller prier au temple, celle de la circoncision et quelques autres. Mais ces usages tombèrent vite en désuétude; ils furent plus tard condamnés et ceux qui voulaient les conserver furent, comme les ébionites, rejetés de l'Église. La première fête spécifiquement chrétienne, ce fût le dimanche, et par contrecoup, semble-t-il, la Pâque et même la Pentecôte qui avaient consacré ce jour. Ainsi du même coup furent constituées, dans l'embryon la semaine et l'année chrétienne.

Pour le dimanche, nous n'avons pas à revenir sur la démonstration magistralement faite par dom Dumaine (voir Dimanche, t. iv, col. 858 sq.). Mais il est nécessaire de résumer ses conclusions : le dimanche, ou pour parler plus exactement le *prima dies sabbati* [5], se juxtapose à l'origine à l'observation du sabbat qui fut conservée quelque temps par les chrétiens, comme d'autres coutumes de la synagogue. Il ne faut pas le considérer, au moins dans les premiers temps, comme une réaction contre l'observation du sabbat. Dans l'Église judéo-chrétienne primitive, les pratiques exclusivement chrétiennes se sont tout d'abord juxtaposées aux pratiques juives; entre les unes et les autres, il n'y eut aucun antagonisme, car évidemment l'on estimait, selon la doctrine du Sauveur, que le christianisme était la perfection ou l'achèvement de la loi. On peut tenir pour vraisemblable que saint Jacques et les membres de la communauté de Jérusalem célébraient le dimanche κατ' οἶκον (Act. ii, 46), comme la fraction du pain [6]. Le dimanche n'a donc pas pour but d'évincer le sabbat.

Saint Paul recommande que des collectes soient faites dans l'église de Corinthe, comme dans celles de Galatie, au *premier jour de la semaine* (I Cor., xvi, 1-2). C'est le *premier jour de la semaine* qu'il célèbre la fraction et prêche dans l'église de Troas (Act., xx, 6 sq.) Saint Paul connaît donc l'institution du dimanche, comme jour sacré pour les chrétiens, mais rien ne prouve qu'il ait lui-même fondé cet usage. Il semble au contraire qu'il y fait allusion comme à une coutume établie avant lui. L'institution est donc antérieure aux voyages de saint Paul. Saint Jacques au concile de

[1] Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amstelædami, 1728, v. ἑορτή; E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the roman and byzantine Period*, New-York, 1900. — [2] Strom., l. VII, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 450. — [3] *Contra Cels.*, t. VIII, c. xxi-xxiii, *P. G.*, t. xi, col. 1550. — [4] *In Ep. ad Gal.*, l. IV, c. iv, *P. L.*, t. xxvi, col. 404, 405. — [5] C'est le μία τῶν σαββάτων de Math., xxviii, 1; de Luc., xxiv, 1; de Jean, xx, 1, 19; Le πρώτη σαββάτου de Marc., xvi, 9. — [6] Dimanche, dans *Dictionn. d'archéologie chrétienne*, t. iv, col. 892, 893.

Jérusalem fait allusion au sabbat, mais n'en prescrit pas l'usage aux convertis de la gentilité (Actes, xv, 19-21). Tout paraît indiquer, conclut dom Dumaine, en termes très mesurés, que le dimanche a commencé a être propagé par l'Église primitive judéo-chrétienne. Or, cela peut suffire à le faire regarder comme une institution apostolique dans le sens le plus strict, c'est-à-dire antérieur à la dispersion des douze [1]. Le même auteur arrive encore à ces conclusions qu'il ne faut pas considérer le dimanche comme une prolongation du sabbat, ni comme une pâque hebdomadaire [2]; enfin que le culte du soleil, à qui ce premier jour de la semaine était consacré, pas plus que le culte mithriaque, n'exercèrent aucune influence sur son adoption par les chrétiens [3]. On trouvera chez le même auteur les raisons pour lesquelles le dimanche fut ainsi adopté (apparitions du Christ, au jour du dimanche, descente du Saint Esprit sur les apôtres à la Pentecôte, attente de la parousie, enfin et surtout, le fait de la résurrection du Christ au dimanche).

Dans tous les cas, le dimanche fut dès l'origine le jour liturgique par excellence [4]; ce fut un jour de joie, un jour de fête, un jour de repos et en somme la première fête chrétienne, et au nom de premier jour de la semaine fut bientôt substitué celui de *jour du Seigneur*, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, dit saint Jean dans l'Apocalypse (Apoc., i, 9-11). Au temps et dans le pays où fut écrit l'évangile de Pierre (c. 150), le terme est courant. De là est venu le *dies dominica*, *domenica* en italien, *domingo* en espagnol, *dimanche* en français. L'hypothèse dont nous avons parlé, d'après laquelle dans la communauté primitive de Jérusalem tous les jours auraient été jours de fête, ne s'oppose pas à ce que le dimanche ait pris bien vite une place à part. Et du reste cette coutume de fêter tous les jours ne pouvait exister que dans une communauté peu nombreuse et très fervente, qui devait présenter à peu près l'aspect d'un monastère. Du jour où l'Église sortit de Jérusalem, et où elle reçut des fidèles plus nombreux il est clair que la célébration de tous les jours de la semaine devenait chose impossible.

Cette célébration du dimanche consacrait l'adoption par les chrétiens de la semaine juive, tout en modifiant sensiblement son caractère; l'axe en était en quelque sorte changé, puisque le *prima dies sabbati*, en réalité le second jour de la semaine pour les Juifs, devenait pour les chrétiens le premier jour au sens absolu, le jour le plus important de la semaine, le jour sacré, tandis que le sabbat, qui, en réalité était le premier jour de la semaine juive, tombait au second rang. Les autres jours de la semaine se comptèrent d'après le dimanche, *secunda feria*, *tertia feria*, lundi, mardi et ainsi de suite. Cf. § 1.

Nous constatons de bonne heure, dès le IIIe et même dès le IIe siècle, que deux autres jours ont pris chez les chrétiens une importance spéciale, la *feria IV* et *la feria VI*, mercredi et vendredi. Y a-t-il une raison spéciale en dehors de leur place au milieu de la semaine qui les désignait déjà à l'attention? Le mercredi est le jour où le Christ fut livré, le vendredi celui où il mourut. L'un et l'autre jour se rattachait donc, comme le dimanche, à la fête de Pâque. C'était toujours le πάσχα σταυρώσιμον et le πάσχα ἀνάστάσιμον, qui n'étaient dans le principe qu'une seule fête.

Il faut remarquer en outre que le lundi et le jeudi, comme l'indique la *Didaché*, étaient jours de jeûne chez les juifs; c'était un motif pour les chrétiens de les écarter. Le jeudi étant en outre le jour de Jupiter, devenait suspect, comme nous le verrons tout à l'heure. Quant au samedi, il garda en certaines provinces une situation privilégiée, en souvenir du sabbat (voir col. 1409).

Les témoignages en faveur du mercredi et du vendredi sont nombreux dans l'antiquité. La *Didaché* indique ces deux jours, comme jours de jeûne [5]; le *Pasteur* d'Hermas, Clément d'Alexandrie, Tertullien, les signalent aussi comme jour de stations [6]. Dans certains pays, comme en Afrique, on y célébrait l'Eucharistie aussi bien que le dimanche. Dans l'Église d'Alexandrie au contraire, ces stations ne comportaient pas l'Eucharistie. Socrate nous dit qu'on y lisait les Écritures, qui étaient interprétées par les docteurs, en un mot on fait tout ce qui se fait dans les synaxes, moins la célébration des mystères [7]. Mgr Duchesne pense que sur ce point, comme sur tant d'autres, l'usage de Rome était semblable à celui d'Alexandrie. En tout cas la messe n'était pas célébrée à Rome le vendredi au commencement du Ve siècle [8].

Saint Epiphane, en même temps qu'il atteste cette coutume pour le mercredi et le vendredi, nous en donne les raisons : *Synaxes quæ celebrantur, statutæ sunt ab apostolis, quarta sextaque feria et dominica. Quarta autem et sexta feria in jejunio usque ad horam nonam : quoniam quidem postquam quarta feria illuxisset, comprehensus est Dominus, et sexta feria crucifixus idcirco tradiderunt apostoli in ejusmodi jejuniis celebrari synaxes... Cæterum per totum quidem annum, hoc jejunium in eadem observatur sancta catholica Ecclesia, quarta, inquam et sexta feria usque ad horam nonam; præterquam in sola Pentecoste tota quinquaginta dierum in quibus neque genuflexiones fiunt, neque jejunium est præceptum. Pro synaxibus vero quæ ad nonam celebrari solent, quartarum, sextarumque feriarum, synaxes perinde ac in die dominico ad matutinas horas celebrantur* [9]. Et Socrate, en commentant ce passage ajoute : *In Alexandria, quarta et sexta feria Scripturæ leguntur; easque doctores interpretantur : et omnia fiunt præter solemnem oblationis morem. Origenes enim plurima in his diebus videtur exposuisse* [10].

Dans son monastère de Jérusalem, où elle avait importé les usages romains, Mélanie la jeune, faisait célébrer la messe le vendredi et le dimanche, mais non le mercredi. Tandis que, d'après la *Peregrinatio Etheriæ*, la coutume hierosolymitaine était de célébrer la messe le dimanche, pour les fêtes des martyrs, le mercredi et le vendredi de chaque semaine, et, en carême, le samedi [11]. Un autre témoin de cette coutume de Jérusalem est Sévérien de Gabala au IVe siècle : *Num nova quædam hostia in festo illo offertur? Num illa alia est mactatio et illa alia? Num aliud decus mysteriorum in paschate est et aliud in dominica atque feria quarta et die Veneris? quotiescumque agas memoriam passionis Christi, pascham peragis* [12]. Eusèbe nous dit que Constantin voulait faire du vendredi, en souvenir de la passion, un jour chômé comme le dimanche [13].

Auxence, abbé d'un monastère près de Constantinople au milieu du Ve siècle, fait du vendredi une fête de la Croix. Il voulait que le jour fût chômé comme le dimanche, en souvenir de la passion, et fit observer cette règle dans son monastère et autour de lui. Il passait aussi en prières la nuit du samedi [14]. Grégoire

[1] *Op. cit.*, col. 895. — [2] *Op. cit.*, col. 900. — [3] *Op. cit.*, col. 907, 912. — [4] *Op. cit.*, col. 888. — [5] *Didaché*, VIII. — [6] Hermas, *Simil.*, V, 1; Clement, *Stromat.*, VI, 75; Tertullien, *De jejun.*, 14. — [7] *H. E.*, V, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 636. — [8] Lettre d'Innocent à Decentius, c. IV. Cf. *Les origines du culte chrétien*, 4e éd., p. 234. — [9] Epiphane, *Expos. fidei catholicæ*, n. 22. — [10] *H. E.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 637. — [11] Cal. Rampolla, *Santa Melania giuniore senatrice Romana*, Rome, 1905; Goyau, *Sainte Mélanie*, *383-434*, Paris, 1908, p. 165. F. Cabrol, *Les églises de Jérusalem, La discipline et la liturgie au IVe siècle*, Paris, 1895, p. 45. — [12] Severiani *Homiliæ* (ed. Aucher), 1827, p. 185. — [13] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XVIII. *P. G.*, t. XX, col. 1165. — [14] *Acta sanct.*, 14 febr., t. V, p. 780. On trouvera dans dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 1788, t. III, p. 25 sq., d'autres exemples de la sanctification du vendredi.

de Tours nous parle de l'adoration de la croix au mercredi et au vendredi. *Crux dominica, quæ ab Helena augusta reperta est Hierosolymis, ita quarta et sexta feria adoratur* [1]. Il est vrai qu'on ne peut pas voir dans le texte, s'il est ici question des mercredi et vendredi de toutes les semaines ou seulement de la semaine sainte.

Quelques-uns des textes que nous avons cités, semblent considérer le mercredi et le vendredi comme deux jours fériés, qui, auraient été constitués à un moment donné et pourvus d'une synaxe, à cause du souvenir de la passion. Les liturgistes modernes ont, sans exception, croyons-nous, adopté cette vue. Mais, si l'on se rappelle le texte des actes que nous avons cité (Actes, II, 46, 47), l'usage chrétien primitif était de considérer tous les jours de la semaine comme jours de fête et de synaxe. Le jour où l'Église s'étendit au delà de la communauté de Jérusalem, cette coutume primitive ne pouvant être gardée, il fallait forcément songer à réduire les jours de fête. Est-ce à ce moment que l'on s'entendit pour garder les deux jours qui avaient pour les chrétiens une signification spéciale? En tout cas l'universalité de cette pratique au IVe siècle et avant, est un signe de haute antiquité.

Quant au samedi qui, chez les Juifs, avait été le jour principal de la semaine, il ne fut pas traité partout de même manière.

A Rome on jeûnait ce jour-là. Cette coutume devait être ancienne car saint Hippolyte au IIIe siècle avait écrit un traité sur le jeûne du samedi [2]. Saint Augustin qui parle aussi de cette coutume en rapporte l'institution à saint Pierre lui-même [3]. En tout cas elle se maintint longtemps car elle a laissé des traces dans le culte liturgique jusqu'à nos jours. Le concile d'Elvire prescrit le jeûne le samedi [4]. Saint Ambroise écrit à saint Augustin : *Quando hic sum* (à Milan) *non jejuno sabbato; quando Romæ sum, jejuno sabbato.*

Tertullien nous parle du carême tel qu'il était célébré de son temps, deux semaines de xérophagies, mais avec l'exception déjà, du samedi et du dimanche : *Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis offerimus Deo* [5].

Il nous parle aussi de ceux, peu nombreux il est vrai, qui le samedi ne prient pas à genoux, ce qui était la coutume générale le dimanche, *quosdam qui sabbato abstinent genubus* [6]. Il fait également allusion au jeûne du samedi : *Cur jejuniis parasceven dicamus? quanquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis numquam nisi in pascha jejunandum secundum rationem alibi redditam* [7]. Ainsi le jeûne du samedi serait une sorte de continuation de celui du vendredi. C'était aussi une vigile du dimanche, une préparation à la fête de ce jour. C'est ce que dit Victorinus : (270-303) *hoc die* (sabbato) *solemus superponere : idcirco ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus... ne quid cum judæis sabbatum observare videamur* [8]. Voir JEUNE, QUATRE-TEMPS.

Socrate atteste que Rome et Alexandrie suivaient le samedi la même coutume : *Circa celebritatem collectarum quædam diversitas invenitur : nam dum per ecclesias in universo terrarum orbe constitutas, die sabbatorum per singulas hebdomadas sacrificia celebrentur, hoc in Alexandria et in Roma, quadam prisca traditione non faciunt. Ægyptii vero Alexandriæ vicini, Thebaidis habitatores, sabbato quidem collectas agunt, sed dominica sicut moris est, sacramenta percipiunt* [9].

Au contraire en Orient, sauf l'exception d'Alexandrie, le samedi fut traité sur le pied du dimanche. Saint Basile, dans une lettre, recommande à Cesaréa Patricia la communion quotidienne. Il ajoute cependant qu'en Cappadoce on ne communie que le dimanche, le mercredi, le vendredi et le samedi [10]. En Égypte, le sacrifice n'était célébré que le samedi et le dimanche, en dehors des fêtes. C'était la coutume des moines de la Thébaïde, de Scété, de Nitrie, etc. Même les moines qui vivaient en ermites dans leurs solitudes, accouraient d'ordinaire au monastère le samedi et le dimanche pour le service liturgique [11]. A Antioche, au temps de saint Jean Chrysostome, le sacrifice était offert chaque jour, mais c'est surtout le samedi, le dimanche et aux fêtes des Martyrs que les fidèles venaient communier [12]. Saint Sabas qui faisait tous les ans, loin de son monastère, un carême de l'Épiphanie jusqu'à Pâques, ne se communiait que le samedi et le dimanche. Gennadius nous dit que le samedi est spécialement choisi pour la commémoraison des morts [13].

Les canons apostoliques et les constitutions apostoliques mettent aussi le samedi à peu près sur le pied du dimanche [14]. Le l. VII, c. XXXVI, contient une belle prière sur le sabbat, repos du seigneur après la création. Le concile de Laodicée (363) tout en condamnant ceux qui gardent encore le sabbat, dit que l'on fait mémoire des martyrs les samedis et dimanches de Carême [15]. Le pseudo-Ignace traite de meurtriers du Christ(!) ceux qui jeûnent le dimanche ou le samedi [16]. Le concile *in Trullo* en 685, ne manqua pas de rappeler cette exemption du jeûne le samedi pour condamner l'usage contraire de Rome [17]. On attribue quelquefois l'institution du jeûne du samedi à saint Calliste, d'après ces mots de sa notice, *hic constituit jejunium die sabbati*, etc. Mais il s'agit évidemment ici du jeûne des quatre temps [18].

Le samedi est encore le seul jour avec le dimanche où le sacrifice est offert dans l'Église grecque pendant le carême. Les autres jours se célèbre la messe des présanctifiés. Des voyageurs modernes nous rapportent que des moines du mont Athos communient tous les samedis pendant la période du grand carême [19]. Les règles du jeûne ont sans doute aussi contribué à mettre le samedi en relief. Ceux qu'on appelait *hebdomadiers* étaient censés jeûner une semaine; on appelait ces jeûnes *superpositions*. Ce jeûne commençait après le repas du dimanche (repas unique pris après la communion du dimanche) et se terminait le samedi où l'on communiait encore et, après la communion, il y avait un repas comme le dimanche [20].

Les moines d'Orient traitent aussi d'ordinaire le samedi avec une solennité plus grande que les autres jours de la semaine. Dans la règle de saint Antoine on ne jeûne ni le samedi ni le dimanche [21]. Cassien témoigne en faveur de la même tradition et dit que cette

[1] *De gloria martyrum*, l. I, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 709. — [2] Mgr. Batiffol, *L'eucharistie*, 5e éd., p. 246. — [3] S. Augustin, *Epist.*, XXXVI, *ad Casul.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 136 sq. La lettre tout entière est sur le jeûne du samedi et sur celui de mercredi et du vendredi. — [4] C. 26, Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 235. — [5] *De jejun.*, 15, *P. L.*, t. II, col. 1025. — [6] Tertullien, *De orat.*, c. 23, *P. L.*, t. I, col. 1298. — [7] Tertullien, *De jejun.*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 1024, 1025. — [8] *De fabrica mundi*, *P. L.*, t. V, col. 306. — [9] Cf. Thomasii, *Opera*, t. V, p. 437, avec les remarques et rapprochements qu'inspire à l'auteur ce passage; et plus haut, col. 1408. — [10] *Ep.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484. — [11] Cassien, *Institut.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 115. — [12] *Homil., de beato Philogonio*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 753 sq. — [13] Dom J. Chapman, *La communion fréquente dans les premiers âges*, dans *Report of the nineteenth Eucharistic Congress*, London, 1909, p. 164 sq. — [14] *Canons apost.*, c. 66. *Constit. Apost.*, l. II, 59; l. VII, c. 36; l. VIII, 33. — [15] C. 49 et 51, Mansi, *Concilia*, t. II, col. 572. — [16] *Ps. Ign. ad Magn.* 9. — [17] C. 52, Mansi, *Concilia*, t. XI, col. 968. — [18] *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 141. — [19] De Meester, *Voyage de deux bénédictins au mont Athos*, 1908, p. 218. — [20] Cf. D. Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, p. 136, 137. — [21] Cf. Holstein, *Codex regular.*, t. I, p. 4.

coutume de ne jeûner ni le samedi ni le dimanche est d'origine apostolique, tout en constatant qu'à Rome et ailleurs on jeûne au contraire le samedi [1]. La même exemption du jeûne le samedi est constatée dans la *Peregrinatio Ætheriæ* [2].

C'est probablement de Cassien qu'elle a été empruntée par la règle de saint Césaire, par celle de saint Colomban et par celle de plusieurs autres monastères [3].

Les moines celtes ont un hymne *in natali martyrum, vel sabbato ad matutinam* [4]. Dans le lectionnaire de Silos, on ne jeûne pas les samedis de carême, ce qui est considéré par l'éditeur, comme une coutume orientale[5].

Nicetas, au IVe siècle, nous parle aussi de la solennité du samedi qui semble ne faire qu'un avec celle du dimanche [6].

Cette divergence de coutume sur la façon de traiter le samedi devait être relevée plus tard dans les controverses entre les Églises grecque et latine, comme un grief contre l'Église romaine.

Le jeudi jouit d'une situation assez singulière. Il est le jour de Jupiter, *dies Jovis*, jour de fête pour les païens. On suit longtemps dans l'histoire des conciles la trace de sa défaveur qui est une conséquence de cet anniversaire, comme nous le verrons tout à l'heure. Pourtant la *Didaché* ne proscrit le jeûne du lundi et du jeudi que parce qu'ils sont jours de jeûne pour les juifs [7]. Le *Liber pontificalis* proscrit aussi le jeûne du jeudi, mais pour de tout autres raisons. Il attribue au pape Miltiade (311-314) cette prescription : *Hic constituit nulla ratione dominico aut quinta feria jejunium quis de fidelibus agere, quia eos dies pagani quasi sacrum jejunium celebrabant* [8]. Comme le fait remarquer l'éditeur, il est inexact de dire que les païens jeûnaient le jeudi. La *Vita Silvestri*, document du Ve siècle, contient une curieuse polémique. L'auteur voudrait que l'on célébrât le jeudi et non le samedi, et que l'on s'abstint de jeûner le jeudi [9]. Saint Augustin de son côté, nous apprend qu'à Rome, on ne devait pas observer ce jour-là les jeûnes volontaires [10]. Il est vrai qu'on jeûnait le jeudi en carême, mais il n'y avait ce jour-là du temps de saint Grégoire, ni station, ni messe solennelle. Grégoire II (714-731) fut le premier qui établit un office pour les jeudis de carême et la liturgie de ces féries a aujourd'hui encore un caractère adventice, les stations et certaines antiennes, par exemple celles de la communion, sont prises en dehors de la série ordinaire [11].

Dans un sermon apocryphe attribué autrefois à saint Augustin, mais que l'on croit de saint Césaire, on lit ce curieux passage : *et quia audivimus quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant, nec mulieres lanificium... Isti infelices et miseri qui in honore Jovis in quinta feria opera non faciunt, non dubito quod ipsa opera die dominico facere nec erubescunt nec metuunt* [12].

Le concile de Narbonne en 589 a un canon, le 15e contre le même abus : *Ad nos pervenit quosdam de populis catholicæ fidei execrabili ritu diem quintam feriam, qui et dicitur Jovis, mullos excolere et operationem non facere* [13].

La liturgie, comme nous l'avons dit, protestait à sa façon contre cet abus en supprimant la messe. Amalaire dit que de son temps (IXe siècle) le jeudi rappelait la réunion du peuple juif et du peuple gentil en un seul peuple sous Jésus-Christ [14].

L'auteur des messes votives attribuées à Alcuin, consacre ce jour au culte des Anges. Depuis l'institution de la fête du Saint-Sacrement, c'est à cette dévotion qu'est voué le jeudi.

Quant aux deux autres jours de la semaine, le lundi et le mardi, ils restent jours ordinaires et ils n'ont pas eu de situation spéciale au point de vue liturgique.

III. L'ANNÉE CHRÉTIENNE ET LES PREMIÈRES FÊTES : Pâque, Pentecôte, Noël, Épiphanie.

1. Pâque et Pentecôte.

Le dimanche fut donc en réalité chez les chrétiens, la première fête, et peut être pendant un temps, l'unique [15]. On le célébrait surtout par une synaxe eucharistique, quelquefois même par deux réunions l'une le matin, l'autre le soir, comme semble l'indiquer Pline, usage qui s'est peut-être maintenu à Jérusalem jusqu'au Ve siècle, d'après Etheria.

Pâque et la Pentecôte sont en relation étroite avec le dimanche. La résurrection et la descente du Saint-Esprit ont eu lieu un dimanche et n'ont pas peu contribué à donner à la *prima sabbati* sa position prépondérante dans la semaine (voir DIMANCHE). Tertullien et Origène dans les textes que nous avons cités ne connaissent que ces deux fêtes. Encore en réalité faut-il dire qu'elles ne forment qu'une seule fête, comme le rappelle Tertullien : *Nam ethnicis semel annus dies quisque festus est : tibi octavus quisque dies. Excerpe singulas solemnitates nationum et in ordine exsere, Pentecosten implere non poterunt* [16].

Exinde Pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentita est, et gratia Spiritus sancti dedicata est [17]. *Die dominico jejunium nefas dicimus, vel de geniculo adorare. Eadem immunitate a die Paschæ in Pentecosten usque gaudemus* [18]. Voir PAQUE, PENTECOTE.

2. Épiphanie-Noël.

L'Épiphanie aussi bien que la fête de Noël a pour objet premier de célébrer l'anniversaire de la naissance

[1] Cassien, *Instituta*, l. III, c. IX et c. X, *P. L.*, t. XLIX, col. 144 sq. — [2] Dom Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, p. 139. — [3] Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. II, c. I, Bassani, 1788, t. IV, p. 42, 81. Cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 324, 325. — [4] C'est le seul jour avec le dimanche qui ait un hymne *ad matutinam*. Cf. F. E. Warren, *The antiphonary of Bangor*, part. II, p. 12, cf. p. XXIII-XXV. L'éditeur conclut à une influence orientale, mais il n'est pas prouvé que cette influence se soit exercée directement. — [5] *Anecdota Maredsolana*, t. I, *Liber comicus Maredsoli*, 1893, p. 64. Cf. aussi Callewaert, *La durée du carême*, 1920, p. 31, 33, 44, 69. — [6] A. E. Burn, *Nicela of Remesiana*, Cambridge, 1905, p. XC, et 58. — [7] *Didaché*, 8. Cf. Épiphane, *Hær.*, XVI, 1. La synagogue considérait le jeudi comme l'anniversaire de la sortie d'Égypte. C'est pour cette raison que le cantique de Moïse était assigné au jeudi dans la synagogue. La liturgie romaine a conservé cet usage. — [8] Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 168. — [9] *Liber pontificalis*, t. I, p. CXI. La rédaction latine a été publiée par Mombritius, *Sanctuarium sive vitæ sanctorum*, Milan, 1475, t. II, p. 279; dans la réédition des bénédictins de Solesmes, 1910, t. II, p. 508. Cf. *Anal. Boll.*, t. I, p. 613 et *Catalogus codd. hagiogr. Bruxellensis*, p. 5, 119. — [10] Augustin, *Ep. ad Casulam*, c. IX, cf. c. XXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 136 sq. — [11] Fronteau, *Epist. dissert. calend. rom.*, p. 114; Baillet, *Hist. des fêtes mobiles*, t. I, p. XVI; Varin, *Des altérations de la liturgie grégorienne en France avant le XIIIe siècle* dans *Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Mémoires*, Ire série, t. II, p. 651. C'est en s'appuyant sur cette observation que Dom Cagin a pu démontrer par un calcul ingénieux que l'organisation des stations et de la liturgie du carême dans sa forme actuelle remonte à saint Grégoire. — [12] *Serm.*, t. CCLXV (al. *de tempore*, CCXV), *P. L.*, t. XXXIX, col. 2240. — [13] Mansi, *Concilia*, t. IX, col. 1018. — [14] Amalaire, l. IV, c. XV. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. IV, c. XVIII, Bassani 1788, t. III, p. 59; F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien*, Münster, 1892, p. 196; Gevaert, *Origines du chant liturgique*, Gand 1890, p. 20. Lebrun, *Explication de la messe*, 1777, t. III, p. 124. — [15] Comme nous le disons plus haut, tous les jours, si l'on veut, furent primitivement des jours de fêtes, des *feriæ*, mais il y en eut une parmi ces féries qui se distingua des autres dès l'origine, et qui fut fêtée dans le sens strict du mot, c'est le dimanche. — [16] *De idol.* 14, *P. L.*, t. II, col. 759. — [17] *De baptismo*, 14, *P. L.*, t. I, col. 1331. — [18] *De corona militis.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99.

du Christ. Or, la date de cet événement est controversée. On a donné successivement les dates du 18 et 19 avril, du 29 mai, etc. [1]. Le *De Pascha computus* sur lequel Mgr Duchesne a attiré l'attention et qui a été rédigé au milieu du IIIe siècle, propose le 28 mars [2].

Mais les deux dates les plus communément adoptées dans l'antiquité chrétienne furent celles du 25 décembre et du 6 janvier, la première plus généralement acceptée en Occident, la seconde en Orient. Saint Hippolyte, qui écrivait à Rome, au commencement du IIIe siècle, optait pour le 25 décembre [3]. Le calendrier philocalien, édité à Rome en 336, porte à la même date cette mention : *Depositio martyrum* : *VIII kal. ian., natus Christus in Betleem Judee* [4]. Cette fête du 25 décembre d'abord propre à l'Eglise latine est adoptée à Antioche au temps de saint Jean Chrysostome [5], et même plus tard à Jérusalem, mais non sans opposition et sans retour à l'ancienne pratique [6]. Ainsi au VIe siècle Cosmas Indicopleustes dit que les habitants de Jérusalem célèbrent encore au 6 janvier la nativité du Christ et son baptême [7].

Cette même date du 6 janvier était observée dans bien des églises à une époque fort ancienne. Les basilidiens au dire de Clément d'Alexandrie célébraient à ce jour le baptême du Christ, ce qui nous ramène au commencement du IIIe siècle, d'autres avaient adopté le 10 janvier [8]. Mgr Duchesne cite encore la passion de saint Philippe d'Héraclée, en Thrace, au commencement du IVe siècle [9]. Même en Gaule et en Espagne, il est question de la fête de l'Épiphanie au 6 janvier, au IVe siècle [10]. Saint Épiphane est aussi en faveur de cette date [11]. Cassien nous dit que les Égyptiens célèbrent le même jour la nativité, l'Epiphanie et le baptême du Christ [12]. Saint Augustin atteste aussi le triple objet de cette fête, adoration des mages, baptême du Christ, miracle de Cana [13].

Mais cette fête du 6 janvier est encore ignorée à Rome et en Afrique au IVe siècle. Elle n'est pas marquée au calendrier philocalien. Saint Augustin reproche aux donatistes de ne pas l'observer [14]. Mais dès le commencement du Ve siècle on combine en Occident les deux fêtes, celle du 25 décembre consacrée à la naissance du Christ celle du 6 janvier à l'adoration des Mages, au baptême du Christ, au miracle de Cana. L'Église romaine reste fidèle aujourd'hui encore à la mémoire de ces trois événements au 6 janvier. Voir ÉPIPHANIE, t. IV, col. 197.

On a discuté longuement et l'on discute encore pour savoir comment on est arrivé à établir ces deux dates.

On avait pensé d'abord que la date du 25 décembre avait été choisie à Rome pour détourner les fidèles des fêtes païennes des *saturnalia*. Mais comme le fait remarquer avec raison Mgr Duchesne, les *Saturnalia* se célébraient du 17 décembre au 23 et donc ne coïncidaient pas avec la date choisie.

Usener a indiqué alors la fête du *Natalis invicti*, c'est-à-dire du soleil, qui tombe en effet le 25 décembre et que les partisans de Mithra célébraient avec solennité; c'est le solstice d'hiver, date importante dans la calendrier civil romain. La fête de Noël serait une sorte de concurrence faite par l'Église romaine au mithriacisme [15].

Mgr Duchesne se rallie à un autre système.

On est arrivé à fixer la date de la naissance du Christ par celle de sa mort, qui du reste elle-même est controversée. On a proposé successivement le 21 et le 23 mars, le 9, le 13 ou le 19 avril. Mais la date la plus généralement admise est le 25 mars [16]. Tertullien et Hippolyte adoptent cette date, ainsi que le calendrier philocalien [17]. C'est elle qu'adoptent aussi les quarto-décimans [18]. En Gaule une fête de la passion et de la résurrection est célébrée au 25 et au 27 mars [19]. Le jour était du reste marqué par l'équinoxe de printemps, ce qui lui donnait du relief, on croyait aussi que c'était le jour où le monde avait été créé, de là rapprochement symbolique avec la mort du Christ. Enfin ce jour fut aussi choisi, on le sait, et choisi en vertu des mêmes raisons, comme celui de l'Incarnation, d'où la fête de l'annonciation au 25 mars [20]. Une fois cette date obtenue pour le jour de la conception, les neuf mois de la grossesse de la sainte Vierge donnaient le 25 décembre. Une confirmation a été donnée à cette théorie par Dom Wilmart [21].

La date du 6 janvier a pu être obtenue d'après Mgr Duchesne par des calculs analogues. Une secte de montanistes célébrait la pâque le 6 avril [22]. Or entre le 6 avril et le 6 janvier, il y a aussi 9 mois, comme entre le 25 mars et le 25 décembre. Conybeare s'appuyant sur un autre système, fait observer que la date du 6 janvier était la date de la fête païenne de la bénédiction du Nil, et c'est pour cette raison que les basilidiens l'auraient prise pour la fête du baptême du Christ [23]. Nous avons parlé ailleurs de la bénédiction des eaux du Nil à cette date. Voir ÉPIPHANIE, NOEL.

IV. AUTRES FÊTES DE N.-S. — Parmi les fêtes de N.-S., antérieures au IXe siècle, il faut encore nommer l'Ascension, la Circoncision et la Présentation au temple.

L'*Ascension* qui suivit de 40 jours la résurrection a une situation très spéciale sur le cycle, et paraît se confondre à un moment donné avec la solennité de la Pentecôte. Cependant son existence comme fête séparée au 40e jour est attestée au IVe siècle. Voir ASCENSION, notamment, t. I, col. 2938.

La *Circoncision* dépend naturellement de la fête de Noël, dont elle constitue l'octave, le texte de saint Luc rappelant que cet événement eut lieu huit jours après la naissance du Sauveur, *postquam consummati sunt dies octo*, etc. (Luc., II, 21). Il en est fait mention dans un concile de Tours, en 567, et antérieurement dans le lectionnaire de Victor de Capoue en 546. Voir CIRCONCISION, t. III, col. 1718.

La *Purification* au 40e jour après la Nativité, *post-*

[1] Clément. Alex., *Strom.*, I, 143, 146. — [2] Appendice aux œuvres de saint Cyprien, éd. Hartel, p. 267, cf. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e éd., p. 262. — [3] Ed. Bonwetsch et Achelis, Berlin, 1897, t. I, p. 242. Cf. Duchesne, *loc. cit.*, p. 262 et Usener, *Rhein. Museum*, t. LX, p. 485 sq. — [4] Duchesne, *loc. cit.*, et *Bulletin critique*, 1890, p. 41. — [5] *P. G.*, t. XLIX, p. 351. — [6] De même au temps de la *Peregrinatio*, on ne connait à Jérusalem que la fête du 6 janvier. Cf. notre *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, Paris, 1895, p. 71. sq. Un témoignage de saint Jérôme exhumé par Dom Morin est dans le même sens. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. I, 1896, p. 414. — [7] *P. G.*, t. LXXXVIII, p. 197, et notre *Étude sur la Peregrinatio*, *loc. cit.* — [8] *Strom.*, l. I, c. XXI; *P. G.*, t. VIII, col. 888. — [9] Ed. Ruinart, c. II; Cf. Mgr. Duchesne, *loc. cit.*, p. 264. — [10] Ammien Marcellin, XXI, 2, cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 293; Concile de Saragosse, c. 4. — [11] *Haer.*, LI, 16, 24; *Exp. fidei*, 22 — [12] Coll. X, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 820. — [13] Serm., XXIX *de tempore* (alias CXXXV). *P. L.*, t. XXXIX, col. 2013. — [14] *Serm.*, CCII. — [15] Cf. Mommsen, *Corp. insc. latin.*, t. I, p. 410 et Usener, *loc. cit.*, Sur l'importance de cette fête mithriaque, Cf. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, p. 341 sq. — [16] Duchesne, *loc. cit.*, p. 266. — [17] Tertullien, *Adv. Judæos*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 612; Hippol. éd. Bonwetsch et Achelis, Berlin, 1897, p. 242. — [18] Epiphane, *Hær.*, l. I, cf. Philostrate, *Hær*, 58. — [19] Calendrier de Perpetuus, 490, dans Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. X, n. 31; Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 267, qui fait remarquer que cette date n'a du reste rien d'historique, la passion n'ayant pas pu tomber le 25 mars. — [20] Voir Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 204, et notre art. ANNONCIATION, t. I, col. 2247. — [21] Cf. *Journal of theological Studies*, 1918, t. XIX, p. 305 : *La collection des 38 homélies de saint Jean Chrysostome*, notamment, p. 317. — [22] Sozomène, *H. E.*, VII, 18. — [23] Conybeare, *Myth. magic and morals*, London, 1910, p. 175.

quam impleti sunt dies purgationis ejus (Luc., II, 22) fut d'abord la fête de la *Présentation de Jésus* au Temple; elle semble une fête particulière à Jérusalem, et peut remonter au IVe siècle, d'après le témoignage d'Etheria. Elle s'y célébrait du reste très solennellement. Comme la Nativité (Épiphanie) se célébrait à Jérusalem à ce moment au 6 janvier, le 40e jour après cette fête tombait le 14 et non le 2 [1]. Voir PURIFICATION.

Les fêtes de la Croix peuvent compter parmi les plus célèbres et les plus anciennes. Le vendredi saint est une véritable fête de la Croix à Jérusalem au IVe siècle. Une autre fête avait lieu le 14 septembre qui était l'anniversaire de la dédicace des basiliques constantiniennes élevées sur le Calvaire et le saint Sépulcre. Cette dédicace est célébrée en 335 par les évêques du concile de Tyr et rappelait la découverte de la vraie croix. Elle se célébrait très solennellement à Jérusalem et durait huit jours.

Les églises gallicanes célébraient au 3 mai leur fête de la Croix. Elle est mentionnée dans les manuscrits de Berne et de *Wolfenbüttel* du martyrologe hiéronymien et dans les calendriers mozarabes, ainsi que dans les sacramentaires gallicans. Elle peut remonter au VIIe siècle. Quand la fête du 14 septembre fut introduite, on donna à la fête du 3 mai le nom de fête de l'Invention et à celle du 14 septembre le nom d'Exaltation. Voir CROIX (*Invention et exaltation de la vraie*).

Il faut placer à part la fête de la *Trinité*, qui ne rentre dans aucune des catégories mentionnées et qui a un caractère particulier. Cette fête n'est pas ancienne. On ne la trouve pas indiquée dans les anciens sacramentaires, ni dans le grégorien primitif. Une messe de la Trinité sous le nom d'Alcuin a fait croire que la fête remontait à lui. Un évêque de Liége, Etienne (903-920) composa un office de la Trinité. La fête fut célébrée en certains lieux. Elle ne fut définitivement établie en Occident qu'en 1334. Voir TRINITÉ (*Fête de la*).

Il existe aussi une solennité fort ancienne qui remonte au moins au milieu du Ve siècle et qui se célébrait en Orient le 25e jour après Pâque. C'est l'antique solennité du *mediante die festo* qui correspond peut être en Occident au IVe dimanche de carême [2]. Ce dimanche, qui est celui du *Lætare*, se célébrait à Rome, à Sainte-Croix de Jérusalem, avec une solennité particulière.

La *Fête-Dieu* ou *Fête du Saint-Sacrement* fut instituée au XIIIe siècle par l'évêque de Liége en 1246, et le pape Urbain IV (1261-1264) la rendit fête universelle et obligatoire et la fixa au jeudi après la Trinité.

La fête du *Sacré-Cœur* fixée au vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement appartient à une date encore plus moderne, le XVIIe siècle. A la suite des révélations de sainte Marguerite-Marie Alacoque, une fête fut instituée, qui fut combattue à l'origine, mais approuvée par Clément XIII et élevée au rang des plus solennelles par Léon XIII.

La fête de la *Transfiguration* au 6 août est beaucoup plus ancienne. On cite en Orient, en Arménie, une fête très célèbre sous ce nom, avec octave, et qui donne son nom à l'une des sections principales du cycle, et que l'on fait remonter au IVe siècle. Elle aurait supplanté une fête de Diane. Voir TRANSFIGURATION.

La fête du *Saint-Nom de Jésus* fut instituée par Clément VII (1523-1534) et devint fête universelle en 1721 par les soins d'Innocent XIII, et fut fixée au IIe dimanche après l'Epiphanie. Il faut remarquer que cette fête est en quelque sorte un dédoublement de la Circoncision qui est déjà une fête du *Saint-Nom de Jésus*.

La fête du *Précieux sang*, le premier dimanche de juillet est d'institution récente. Elle fut établie par Pie IX en 1848, en souvenir de sa rentrée à Rome.

V. FÊTES DE LA SAINTE VIERGE. — On a vu que les fêtes chrétiennes, en dehors du dimanche et peut-être de Pâque et de la Pentecôte, ne sont pas primitives et qu'elles ontété instituées dans la suite du temps selon les circonstances. Ce n'est pas à dire que l'objet de la fête n'ait pas été connu auparavant et même qu'il n'ait pas été en vénération. Ainsi la naissance du Christ honorée bien avant l'institution de la fête, ainsi la descente aux enfers qui n'a pas de fête ou le Bon Pasteur, ou la Trinité ou le *Saint-Nom de Jésus*, ou le *Précieux sang*. Il en fut de même pour les anges dont le culte fut antérieur à la fête (voir col. 1421).

On peut en dire autant pour le culte de la vierge Marie qui est bien antérieur à l'établissement d'aucune de ses fêtes. Voir MARIE.

Les principales fêtes de la sainte Vierge sont l'*Annonciation*, l'*Assomption*, la *Nativité* et la *Purification*. Le *Liber Pontificalis*, dans la notice de Sergius Ier (687-701) s'exprime ainsi : *Constituit ut diebus adnuntiationis Domini, dormitationis et nativitatis sanctæ Dei genitricis semperque virginis Mariæ ac sancti Symeonis quod Ypapanti greci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat* [3].

D'après les dernières recherches, l'institution de *l'Annonciation* remonte peut-être au IVe siècle. Il y avait en tout cas à cette époque, à Nazareth, une basilique consacrée au souvenir de l'Annonciation [4]. L'*Assomption* dont la date a varié (18 janvier et 15 août) peut remonter au Ve siècle (voir ASSOMPTION). La *Purification* ou la *présentation au temple de N.-S.*, est mentionnée dans la *Peregrinatio Etheriæ* au 14 février [5]. Quant à la *Nativité* de la sainte Vierge au 8 septembre, elle n'est mentionnée ni dans les anciens calendriers, ni dans les textes de Chrodegand et du concile de Mayence, que nous citons au § 9e. En tout cas, Fulbert de Chartres et saint Bernard en parlent dans leurs ouvrages [6]. Mais le texte du *Liber Pontificalis* cité ci-dessus nous donne une date antérieure. Voir NATIVITÉ DE LA SAINTE VIERGE.

Grégoire de Tours nous parle d'une fête de la Vierge qui se célébrait de son temps (544-593) : *Hujus festivitas sacra mediante mense undecimo celebratur.* (Le 11e mois est janvier pour les Gallicans qui commençaient l'année en mars). *Nam in oratorio Marcianensis domus arverni territorii, ejus reliquiæ continentur. Adveniente vero hac festivitate, ego ad celebrandas vigilias ad eum accepi* [7]. Il n'est pas dit que cette fête soit l'Assomption; selon dom Morin, ce serait une fête générale de la maternité de Marie, antérieure à l'Assomption [8].

Récemment le Dr. Baumstark trouvait la preuve d'une fête de Marie à la fin du IVe siècle, Μνήμη τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Cette fête avait lieu à Antioche [9]. Au concile d'Ephèse en 431, un sermon fut prononcée par saint Cyrille dans une église dela Vierge et semble-t-il, pour une fête de la Vierge [10].

[1] Cf. Dom F. Cabrol. *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, Paris, 1895, p. 77, 78. Voir PURIFICATION. — [2] Cf. Dom G. Morin, *L'antique solennité du MEDIANTE DIE FESTO*, dans *Revue Bénédictine*, 1889, t. VI, p. 199 sq. — [3] *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 376, 381. — [4] Cf. *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 490 et plus haut ANNONCIATION. — [5] Voir Dom Cabrol, *op. cit.*, p. 77. Voir PURIFICATION. — [6] Fulberti, serm. I, *de Nativit.*; S. Bernardi, *Epist.* CLXXIV; Petrus Cellensis, tract. VI, ép. XXIII, c. CLXXIV. — [7] *De glor. Martyr.*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. LXXXI, col. 713. — [8] Dans le *Messager des fidèles* (*Revue bénédictine*), 1888, p. 344. — [9] *Röm. Quartalsch.*, 1897, p. 55, 56. — [10] Labbe, *Concil.*, t. III, col. 384, et ASSOMPTION, dans *Diction.*, t. I, col. 2995.

Tillemont semble disposé aussi à voir la mention d'une fête de la Vierge, peut être l'Assomption, dans un sermon de Proclus en 428 ou 429 [1].

La fête de la *Présentation* de Marie au temple ne devint une fête universelle qu'à la fin du XVI[e] siècle, mais son origine est beaucoup plus ancienne. Le cardinal Gasquet et Edmond Bishop ont prouvé qu'en Angleterre elle est célébrée au XI[e] siècle, mais elle l'était dans les monastères grecs de la Basse-Italie dès le IX[e] et peut-être est-ce par eux qu'elle passa aux Anglais [2]. Mais d'après des recherches récentes, il faudrait remonter beaucoup plus haut encore. L'église de Sainte-Marie-La-Neuve fut bâtie par ordre de Justinien, près des ruines du temple de Jérusalem, et dédiée en novembre 543. Il est de toute probabilité que cette église fut liée au souvenir de la Présentation et comme la Présentation fut toujours célébrée au 21 novembre, c'est cette dédicace qui doit avoir donné naissance à la fête. C'est un nouvel exemple de ce fait assez fréquent en héortologie qu'une célébration de dédicace est devenue la fête d'un mystère. C'est le cas pour la dédicace du Saint Sépulcre au 14 septembre, pour la Saint-Michel au 29 septembre et pour plusieurs autres fêtes, comme on le verra au cours de cet article [3]. Voir PRÉSENTATION.

Dans la vie de l'abbé saint Théodore, qui vivait auprès de Jérusalem († 529), il est parlé d'une fête de la Vierge très solennelle et où se réunissait un grand concours de peuple [4]. Tillemont et après lui dom Baümer n'hésitent pas à y voir l'Assomption [5].

La fête de l'*Immaculée Conception* au 8 décembre n'est indiquée dans aucune des listes ou des calendriers anciens que nous citons. Elle ne paraît guère antérieure au X[e] siècle, mais le sujet, à cause de son importance liturgique, mérite d'être traité à part. Voir IMMACULÉE CONCEPTION (*Fête de l'*).

Pour les fêtes moindres de la sainte Vierge, nous nous contentons d'indiquer la date de l'institution. La *Visitation* au 2 juillet, reconnue officiellement en 1264 et en 1389; au 16 juillet, la fête de *N.-D. du Mont-Carmel* d'abord célébrée par les carmes, puis devenue fête de l'Église universelle sous Benoît XIII en 1726; la fête des *Sept-douleurs*, au vendredi de la semaine de la Passion, célébrée d'abord à Cologne, en 1413, étendue à toute l'Église par Benoît XIII en 1727; une autre fête de même genre la *Compassion de la sainte Vierge*, qui a son origine dans l'ordre des servites, fut fixée au III[e] dimanche de septembre et étendue à toute l'Église par Pie VII en 1814; le *Saint-Nom de Marie* honoré en Espagne en 1513, reconnue officiellement en 1683; *Notre-Dame des Neiges* au 5 août est une fête de dédicace, la dédicace de la fameuse basilique libérienne érigée sur l'Esquilin par Libère, appelée communément Sainte-Marie-Majeure; le *Saint-Nom de Marie* au dimanche qui suit la Nativité de Marie, née en Espagne, fut reconnue par Rome sous Innocent XI en 1683; *Notre-Dame de la Merci*, adoptée d'abord par l'ordre de la Merci, étendue à toute l'Église sous Innocent XII, en 1691-1700.

VI. FÊTE GÉNÉRALE DES SAINTS, DES MARTYRS, DES CONFESSEURS, DES APOTRES; FÊTE DES MORTS.

Il y eut une fête générale pour les martyrs qui paraît fort ancienne. Saint Grégoire le thaumaturge au III[e] siècle, au dire de saint Grégoire de Nysse, instituait des solennités religieuses auprès des tombeaux des martyrs et permettait à ses chrétiens d'y faire des festins publics à l'exemple des confréries profanes [6]. Saint Cyprien semble faire allusion à des fêtes de ce genre: *Sacrificia pro eis, ut meministis, semper offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus* [7]. Saint Jean Chrysostome parle d'une réunion qui se fait le vendredi saint au cimetière près de la ville d'Antioche, qui était en même temps une basilique des martyrs. C'était une fête des martyrs et des morts [8].

L'ancien calendrier syriaque de l'an 411 marque pour le sixième jour de la semaine pascale une *commemoratio omnium martyrum*. Dans le calendrier des Chaldéens catholiques et des Syriens nestoriens, on célèbre au même jour la *commemoratio confessorum* tandis que pour les Grecs cette fête est transportée au dimanche après la Pentecôte [9].

Ailleurs, dans un autre calendrier syriaque ancien, on célèbre au jeudi de la semaine pascale, la fête des apôtres et des docteurs, au vendredi celle des martyrs de Martyropolis, des confesseurs, des pèlerins; au samedi, celles des prêtres, des ermites, des moines et de tous les fidèles défunts [10]. Le premier dimanche après la Pentecôte est, en Orient, consacré à la mémoire de tous les martyrs. Saint Jean Chrysostome y fait allusion en deux passages de ses sermons [11]. Le vendredi de Pâques est consacré à une fête générale des confesseurs (ou martyrs) dans la liturgie des nestoriens, dans une version grecque du martyrologe hiéronymien, dans la liturgie de Milan et ailleurs [12].

Nous savons qu'au temps de l'empereur Phocas (entre 607 et 610), le pape Boniface IV consacra à tous les saints le temple du Panthéon, élevé par Agrippa en l'honneur de Jupiter, vengeur. Devenu ensuite le temple de tous les dieux, il avait été fermé au V[e] siècle, comme tant d'autres temples païens de la vieille Rome. Le pape Boniface IV y avait fait transporter de nombreux ossements des catacombes et l'ancien temple païen devint une basilique chrétienne qui reçut le nom de *Sancta Maria ad Martyres* [13]. Cette fête au martyrologe romain est marquée au 13 mai. La relation que l'on a voulu établir entre cette dédicace et la fête païenne des *Lémures* ou *Rémures*, aux 9, 11 et 13 mai, ne repose que sur de fragiles hypothèses. Nous avons dit ailleurs que la raison qui a porté Boniface à choisir le 13 mai pour la dédicace du Panthéon est peut-être que, déjà au IV[e] siècle, à Édesse, saint Ephrem,

[1] Tillemont. *Mémoires*, t. I, p. 477. — [2] Cf. Edm. Bishop et Gasquet, *The Bosworth Psalter*, London, 1908, p. 46-50. — [3] *Les origines de la fête de la Présentation*, par E. Bouvy, dans *Revue augustinienne*, 15 déc. 1902, p. 581-594; K. Lübeck, *Die Anfänge des Festes Mariä Opferung*, dans *Theol. u. Glaube*, 1912, n. 10, p. 838-839; Vailhé, *Échos d'Orient*, 1902, t. V, p. 221-224; *Revue d'hist. eccl. de Louvain*, t. III, p. 1143; *Rassegna Gregoriana*, 1902, p. 107; 1903, col 61. Cf. aussi *Le Messager des fidèles, Revue bénédictine*, t. IV, 1887, p. 417; Nilles, *Kalendarium*, t. I, p. 332; Benoît XIV, *De festis B. M. V.*, n. 145-184, t. IX, p. 300-302. — [4] *Acta Sanct.*, januarii, t. I, p. 690. — [5] Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 476; Baumer-Biron, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 267. Cf. Usener, *Der heil. Theodosius*, Leipzig, 1890, p. 38, 144 et Funk dans *Tüb. Quartalsch.*, 1891, p. 528. — [6] *Vita S. Gregorii thaumaturgi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 953. — [7] *Epist.* XXXIV; à rapprocher de l'épist. XXXVI, où saint Cyprien demande qu'on fixe la vraie date du martyre. — [8] *Adv. Judæos. or.* VI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 904. — [9] Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. I, p. 314. — [10] Nilles, *Kalendarium*, t. II, p. 334. Cf. Nilles, dans *Zeitsch. zur kathol. Theol.*, 1887, p. 749. — [11] *Laudatio ss. omnium martyrum*, *P. G.*, t. I, col. 705; cf. *Adv. jud.*, hom. VI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 904. — [12] Cf. de Waal, *Die Feste des Kirchenjahr zu Jerusalem*, dans *Römische quartalsch.*, t. I, 1887, p. 309; Duchesne, *Martyrol. Hieron.*, p. LI; Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte u. ihr. Wert*, 1900, p. 58 et surtout dom de Bruynes (à propos des *Tractatus d'Origène*) dans *Revue bénédictines*, t. XXIII, 1906, p. 186, 187. — [13] Le nom des *confesseurs* ne fut ajouté que postérieurement, semble-t-il, à celui des martyrs. Paul Diacre cite cette église sous le titre d'*Ecclesia beatæ semper virginis Mariæ et omnium martyrum. Historia langobardorum*, IV, 37, *P. L.*, t. LXXX, p. 570. De même le *Liber pontificalis* sous la notice de Boniface IV. *Liber pontificalis*, Paris, 1886, éd. Duchesne, t. I, p. 317.

nous parle d'une fête célébrée à la *mémoire des martyrs de toute la terre*, et cette solennité tombe justement le 13 mai [1].

Au même jour du 13 mai dans les calendriers italogrecs on trouve une fête *omnium sanctorum* [2]. Les Grecs d'Italie furent probablement ici les intermédiaires entre l'Orient et Rome, comme ils l'ont été souvent en liturgie. C'est cette fête, du 13 mai qui fut probablement transportée au 1er novembre et devint la fête de la Toussaint [3]. On peut admettre au moins que Grégoire IV en 835 pour mettre plus d'unité entre les églises qui ne célébraient pas toutes cette commémoraison des saints, ou ne la célébraient pas le même jour, engagea Louis le Débonnaire à promulguer un décret pour la fixer dans tous ses États au 1er novembre : *Tunc moniente papa et omnibus episcopis assentientibus, Ludovicus imperator statuit ut in Gallia et Germania festivitas omnium sanctorum in kal. novemb. celebraretur, quam Romani et institulo Bonifacii papæ celebrant* [4]. C'est à partir de ce moment que la fête de la Toussaint, qui avait été d'abord une fête locale pour Rome et pour quelques autres églises, devint une fête solennelle, qui se répandit rapidement dans l'Europe latine [5]. La commémoraison des morts fut fixée au lendemain. Voir DÉFUNTS, t. IV, col. 453 sq.

Il existe aussi dans l'antiquité chrétienne une fête générale des morts qui a des relations étroites avec la fête générale des martyrs dont nous venons de parler. Faut-il y voir une allusion déjà dans ce texte de Tertullien : *viderit institutio ista calendæ si forte februariæ respondebunt illi pro mortuis petere? pro Natalitiis annua die facimus... Ex Majorum traditione pro defunctis annua die facimus. Offerat annuis diebus dormitionis ejus* [6]. Les priscillianistes, au Ve siècle avaient institué une fête des morts au jeudi saint. Ils disaient ce jour-là une messe pour les défunts et jeûnaient à cette intention. C'est même une des plus anciennes mentions que l'on puisse apporter en faveur d'une messe des morts [7]. Le concile de Braga réprouva cet usage [8]. Saint Augustin parle de prières et de supplications que l'on faisait pour tous les morts en général afin que ceux qui n'ont laissé sur terre ni parents, ni enfants, ni amis, ne soient cependant pas délaissés : *non sunt prælermittendæ supplicationes pro spiritibus mortuorum quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumcumque, sub generali commemoratione, suscepit Ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi* [9].

Certains auteurs grecs, Nicéphore Grégoras, Andronic Paléologue, etc., nous disent que le premier samedi de carême était affecté à la mémoire des empereurs et des patriarches morts; d'autres parlent des commémoraisons générales des morts réservées aussi aux samedis dans l'année et spécialement aux samedis de carême et le samedi avant la Pentecôte [10]

Amalaire, au IXe siècle, met un office des morts après l'office des saints, « parce que, dit-il, plusieurs sont sortis de ce monde, sans être encore admis dans la compagnie des saints [11]. »

Vers l'an 800, il y a dans les deux monastères de Saint-Gall et de Reichenau, en dehors de diverses pratiques pour les morts, un anniversaire solennel, chaque année, au 14 novembre, pour les morts et chaque prêtre disait ce jour-là trois messes pour les morts [12].

On peut citer avant saint Odilon, abbé de Cluny, qui établit, comme on sait au Xe siècle, une fête générale pour les défunts au 2 novembre, d'autres essais tentés pour établir un jour spécial consacré à la commémoraison des morts. Cette fête fut tantôt au 17 décembre, tantôt au 23 janvier, tantôt au lundi après la Pentecôte, tantôt le 26 juin [13]. Il existait du reste de ces fêtes générales des morts chez les Grecs, chez les Romains, chez les Perses et chez beaucoup d'autres peuples, mais les relations qu'on a cherché à établir entre ces fêtes païennes et notre fête des morts ne reposent sur aucun fondement historique [14].

VII. FÊTES DES ANGES. — Nous avons sur le culte des Anges des témoignages qui remontent aux temps apostoliques. Ce culte était porté jusqu'à la superstition et à l'idolâtrie chez certains juifs, comme il le fut un peu plus tard dans certaines sectes gnostiques. Il fallait donc prémunir les chrétiens contre ces abus, tout en ne condamnant pas cette religion des anges, contenue dans ses légitimes limites. De là, deux séries de textes qui paraissent à première vue contradictoires et qui ont donné lieu à des erreurs chez certains critiques, mais qui s'expliquent facilement si l'on tient compte des circonstances.

Saint Paul ne veut pas que les chrétiens se laissent

[1] *S. Ephræmi Carmina Nisibena*, 6. Cf. Bickell, *S. Ephræmi Syri Carmina Nisibena*, p. 23 et 84 et *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1866, p. 467-468. — [2] Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. I, p. 314. — [3] Cependant il y a encore des obscurités sur ce point, cf. Dom Quentin, *Les martyrologes historiques*, p. 636-641. — [4] *Sigeberti Chronicon*, dans Pistorius, *Script. germ.*, t. I. — [5] Frazer, *Adonis, Attis, Osiris, studies in the history of oriental religions*. London, 1906, p. 242-256, et d'après lui P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 81, ont cherché des origines païennes à cette fête. Mais ces hypothèses sont sans fondement. Cf. Dom Quentin, *Une explication fantaisiste des origines de la Toussaint*, dans *Revue des Questions historiques*, janvier 1908, t. LXXXIII, p. 207, 210; Thurston, *The feast of the dead*, dans *Dublin Review*, juillet, 1907, p. 126-128 et notre article, *La fête des morts et la Toussaint*, dans *Revue du clergé français*, 1er novembre 1909, p. 257-274. — [6] *Dictionnaire*, voir DÉFUNTS, t. IV, col. 441 sq. — [7] Bunsen a édité un fragment d'une préface des morts qu'il attribue à saint Hilaire en 350, *Analecta Antenicaena*, t. III, p. 263, mais qui est évidemment d'âge postérieur. — [8] IIe concile de Braga, c. 16. *Qui... secundum necium Priscilliani, festivitatem istius diei* (scil. *feriæ V in cena Domini*) *ab hora tertia per missas defunctorum soluto jejunio colit, anathema sit.* Cf. *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 588 et t. LXXXV, col. 460. *Histoire des conciles*, Héfele-Leclercq, t. III, p. 178. Le concile de Vaison en 529 parle déjà de messes *quæ pro commemoratione defunctorum fiunt*, c. 3. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 114. *De cura pro mortuis*, c. IV. — [9] Cf. *Sermo*, XXXII, *de verbis apostoli*, où il parle de la commémoraison de tous les morts à la messe. Saint Grégoire de Nazianze rappelle aussi ces *anniversarios honores et commemorationes* dans l'oraison funèbre de saint Césaire, son frère. — [10] Cf. ces divers textes dans Thomassin, *Traité des festes de l'Eglise*, Paris, 1697, p. 437, 438. — [11] *De ordine officii*, CLXV. — [12] Thurston, *The feast of the dead*, dans *Dublin Review*, juillet, 1907, p. 124 sq. Le développement de cette institution a été surtout étudié par le Dr Ebner, dans son ouvrage : *Die Klösterleichen Gebetsverbrüderungen*. Cf. *Liber confraternitatum sancti Galli*, dans *Monumenta Germaniæ, Necrologia*, p. 140. — [13] Mabillon, *Acta SS. O. S. B., Præfat., in III sæc.*, n. 101. Cf. Dom Plaine, *La fête des morts du 2 novembre*, dans *Revue du Clergé français*, 1896, t. VIII, p. 432-446. Gennadius dans un texte cité ci-dessus dit que le samedi était consacré à une commémoraison générale des morts. — [14] On a soutenu que la fête des Pourim chez les anciens juifs était une sorte de fête des trépassés, où toutes les familles commémoraient ensemble leurs morts. Le livre d'Esther aurait même été composé pour expliquer l'origine de cette fête. Mais comme le dit Lods, si l'hypothèse est curieuse, elle reste cependant une hypothèse. Il vaut mieux convenir que nous ignorons tout de la fête des morts chez les Israélites, à commencer par son existence. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, t. I, p. 228; cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, p. 556. Quant aux rapprochechements avec les religions païennes, cf. notre article déjà cité, *La fête des morts et la Toussaint* dans *Revue du Clergé français*, 1er novembre 1909, p. 257 sq.

séduire par ces erreurs sur les anges, Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἑώρακεν, etc. (Col., II, 18). Le Christ est au-dessus des anges (θεὸς) ἐκάθισεν (Χριστόν) ἐν δέξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως, etc. (Eph., I, 20, 21.) Il rappelle que la loi ancienne a été donnée par les anges, tandis que la loi nouvelle à été donnée par le Christ, d'où infériorité de la première sur la seconde (Hebr., I, 5 cf. Eph., III, 10; I Tim., III, 16; I Pet., I, 12). Enfin les anges seront jugés par les saints (I Cor., VI, 3).

Mais d'autre part, dans l'Ancien Testament, Jacob prie l'ange qui l'a aidé (Gen., XLVIII, 16; cf. Osée, XII, 4); Manne veut offrir un sacrifice à l'ange (Jud., XIII, 15, 16); Moïse témoigne de sa vénération pour les anges (Ex., III, 5), et Josué se prosterne contre terre devant l'ange qui lui est envoyé (Jos., V, 13-16). Ainsi se prosterne saint Jean dans l'Apocalypse devant l'ange (Apoc., XXII, 8, 9). Saint Justin défend les chrétiens du reproche d'athéisme en disant qu'ils rendent un culte au Père, au Fils, à l'armée des anges [1]; Athénagore témoigne dans le même sens [2]; Eusèbe affirme que les chrétiens rendent aux anges un culte convenable [3]. Saint Ambroise s'exprime ainsi : *obsecrandi et angeli pro nobis qui nobis ad præsidium dati sunt* [4]. La thèse de Turmel que, pendant les cinq premiers siècles les docteurs catholiques ont réprouvé le culte des anges est donc beaucoup trop absolue [5].

Malgré tout, on avait le sentiment des abus, que ce culte pouvait entraîner. Les gnostiques avaient fait de leurs *éons* des médiateurs qui rejetaient au second plan la médiation du Christ. Le canon 35 du Concile de Laodicée (entre 343-381), condamne des abus de dévotion de même genre [6].

Au dire de Théodoret, il y avait des hérétiques qui enseignaient que la loi chrétienne a été donnée par les anges. Et ce serait cette erreur qui aurait motivé le canon de Laodicée. Il ajoute, qu'en Phrygie et en Pisidie, cette erreur est encore enseignée. On y voit des oratoires à saint Michel [7]. Sozomène, à peu près vers le même temps, nous parle d'une église en l'honneur de saint Michel *Michaelium* où s'accomplissaient de nombreux miracles [8]. Il nous dit aussi qu'il y avait une fête des anges célébrée en même temps par les juifs, par les gentils et par les chrétiens dans l'endroit où les anges avaient apparu à Abraham. Constantin fit abattre cet autel et commanda aux évêques de Phénicie d'y bâtir une église. On cite, à Constantinople, plusieurs autres églises, sous le nom de saint Michel.

D'autres églises furent dédiées aux anges en diverses provinces. On en cite au Ve siècle à Pérouse et à Spolète. Voir ANGES (*Culte des*) col. 2144 sq.

Des traces du culte rendu aux anges ont encore été relevées dans des inscriptions litaniques; l'une de plus curieuses est ainsi conçue :

Ὁ πατὴρ, [ὁ] υἱὸς, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ἅγιε Μιχαὴλ, ἅγιε Γαβριὴλ, ἄπα [9] Ἱερεμίας, ἄπα Ἐνώχ, ἁγία [10] Μαρία, ἅμα Σιβύλλα, ἀνεπαύθη [11] Ὁ μακάριος Γεώργιος, [τῇ] ογδόῃ, μηνὶ παοινὶ ἰνδικτιώνος δ' [12].

« Père, Fils, Esprit saint; saint Michel, saint Gabriel, Père Jérémie, Père Enoch, sainte Marie avec la Sibylle. Le bienheureux Georges est entré dans son repos, le huitième du mois de Paoïni, quatrième indiction [13]. »

La plupart des Litanies anciennes contiennent une invocation aux archanges et aux anges, parfois à saint Michel, saint Gabriel, saint Raphaël. Les anges ont encore leur place à la fin de la préface et au *sanctus;* le terme *sancti angeli tui* dans le canon est appliqué quelquefois à un ange, ou même à plusieurs qui auraient ainsi mission de présenter le sacrifice du Fils à Dieu le Père. Sur ce texte, voir EPICLÈSE, col. 165.

L'Église grecque a une fête de saint Michel au 8 novembre qui est la dédicace de son Église aux thermes d'Arcadius à Constantinople. Le 6 et le 29 septembre sont aussi des fêtes de saint Michel. Voir MICHEL (saint).

Saint Gabriel est fêté le 26 mars, le 13 juillet et le 11 juin. Voir GABRIEL (saint). Saint Raphaël n'a pas de fête spéciale.

VIII. DÉDICACES, FÊTES DES SAISONS, FÊTES LOCALES, *NATALES* ET *DEPOSITIONES*. — Il existe d'autres fêtes qui n'appartiennent à aucune des catégories précédentes, et dont il faut maintenant parler.

Le rite de la *dédicace*, c'est-à-dire une cérémonie instituée pour dédier ou consacrer un temple, existe chez les païens, comme chez les juifs. Il ne semble pas que les chrétiens aient adopté l'usage d'une dédicace des églises, avant le IVe siècle. En tout cas, le premier témoignage vraiment authentique qu'on en ait, est la fameuse description donnée par Eusèbe des fêtes de la dédicace de la cathédrale de Tyr. A partir de ce moment, les témoignages se multiplient et la *Peregrinatio Etheriæ* nous donne le récit de la grande fête de la dédicace ou des Encénies à Jérusalem au IVe siècle. Voir DÉDICACE DES ÉGLISES. Beaucoup de fêtes anciennes n'ont pas d'autre origine que la dédicace d'une église. Nous en donnons plusieurs exemples dans le présent article, ainsi le 1er mai, dédicace de l'église des apôtres saint Philippe et saint Jacques, le 1er août, dédicace de l'église de Saint-Pierre *in vinculis*, le 29 septembre, dédicace d'une église de Saint-Michel, etc.

Parmi les fêtes locales les plus anciennes, il faut mentionner les anniversaires des martyrs, des confesseurs et des évêques sous les titres divers de *memoriæ, natales, natalitia, depositiones.*

L'anniversaire du martyr saint Polycarpe, institué à Smyrne aussitôt après sa mort, est le plus ancien que l'on connaisse : παρέζει ὁ Κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυριοῦ αὐτου ἡμέραν γενέθλιον [14].

A Rome, remarque Mgr Duchesne les épitaphes chrétiennes antérieures au IIIe siècle ne marquent jamais le jour de la mort du défunt, martyr ou non. Ce qui prouve que l'anniversaire funèbre n'était pas encore l'objet d'une commémoration religieuse, et, en ce qui regarde les martyrs, d'une solennité ecclésiastique. Au contraire, à partir du IIIe siècle, la célébration de l'anniversaire devient d'un usage universel [15].

Les anniversaires des martyrs étaient naturellement des fêtes locales. Chaque église honorait ses saints. Mais les emprunts se produisirent bientôt, soit à l'occasion d'une relique ou d'une translation;

[1] Justin, *I Apol.* VI, *P. G.*, t. VI, col. 336. — [2] *Legat.*, X, *P. G.*, t. VI, col. 909. — [3] *Prep. evan.*, VII, 15; *P. G.*, t. XXII, col. 553; *Dem. evan.*, III, 3, *P. G.*, t. XXII, col. 193. — [4] Ambroise, *De vid.*, IX, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 231. Cf. dans le même sens Origène, *In. Ez.*, hom. I, 7, *P. G.*. t. XIII, col. 675. Cf. Hilaire, *In ps. CXXIX* et *in ps. CXXXVII. P. L.*, t. IX, col. 722, 786. — [5] Turmel, *Angélologie*, dans *R. d'hist. et de littér. relig.*, t. III, p. 500 sq. Cf. Bareille, *Le culte des anges à l'époque des Pères*, dans *Revue thomiste*, mars 1900, et *Dict. de théol.*, au mot ANGES. — [6] Sur ce concile, cf. la dissertation de Mgr Boudinhon, *Congrès scientifique des catholiques*, t. II, p. 420-427, Paris, 1889. — [7] Theodoret, *in epist. ad Coloss.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 613. — [8] Sozomène, *H. E.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXVII, col. 939 sq. — [9] Titre qui équivaut à peu près à Père; Abbas en est dérivé; sur ce terme, voir APA. — [10] Le mot ἅμα (mater), a été remplacé sur l'inscription par ἁγία. — [11] Pour ἀνεπαύσατο. — [12] Cf. de Rossi, *Bull. di arch crist.*, 1875, p. 30. — [13] Cf. Dom Leclercq, t. I, art. ANGES, col. 2150, qui cite d'autres litanies coptes où saint Michel est aussi invoqué. — [14] Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. 302. — [15] *Origines du culte chrétien*, p. 290.

ou, simplement à cause de la célébrité d'un martyr, son culte s'établit dans d'autres églises. C'est ce que l'on vit par exemple pour saint Laurent, pour la translation de saint Etienne, etc. Voir ETIENNE, LAURENT.

Les confesseurs furent bientôt assimilés aux martyrs et saint Martin fut des premiers honoré dans la plupart des provinces chrétiennes. Voir CONFESSEURS, MARTYRS (*Culte des*).

On a vu le terme de γενέθλιον employé pour l'anniversaire de saint Polycarpe; il répond à ceux de *memoria*, *natalitia*, employés en latin pour ces solennités.

Le mot *natalis* a un sens tout particulier. Il rappelle la fête que l'évêque célébrait pour l'anniversaire de sa consécration. Ainsi, le sermon CXI de saint Augustin est *in die anniversario consecrationis* de l'évêque Aurelius, le CCCXXXIX est pour le jour de sa propre consécration. Saint Léon a aussi des sermons pour son *natalis*. C'était une occasion de réunion pour les évêques voisins et les évêques amis, et quelquefois ces *natales* devenaient de vrais conciles [1]. (Voir NATALIS EPISCOPI). On célébrait même le *natalis* d'une ville. Rome et Constantinople célébraient cet anniversaire. Conc. Const. I, c. 3; Chalc. c. 28; Cod. Theod. XVI, tit. II, l. 45.

La *depositio* ou jour des funérailles était aussi l'occasion d'une cérémonie. Pour la mort de saint Étienne, les Actes des apôtres nous donnent cette brève mention Συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς, καὶ εποιήσαντο κοπετὸν μέγαν επ' αὐτῷ (Act., VIII, 2.) On n'ajoute aucun autre détail, mais nous savons par des témoignages postérieurs que le corps du défunt, après les soins ordinaires donnés au cadavre était porté en terre, processionnellement quand c'était possible, avec des torches et même de l'encens, et au chant des psaumes. On célébrait sur la tombe le service eucharistique, avec des prières appropriées, et une agape, ou repas de famille, suivait d'ordinaire, Du reste, les rites des funérailles ont varié, suivant les temps et les lieux, mais il était nécessaire de mentionner la *depositio* parmi les fêtes chrétiennes les plus anciennes et les plus universelles. Voir FUNÉRAILLES, SÉPULTURE.

On peut considérer comme fêtes locales les *Rogations* et les *Litanies*. C'étaient des rites d'intercession plus solennels, institués d'ordinaire à l'occasion d'une calamité que l'on voulait détourner par des prières et des pratiques de pénitence. Litanies et Rogations entraînaient une procession, plus ou moins longue, pendant laquelle on chantait des supplications et qui se terminait par la messe. En somme, ces cérémonies différaient peu des stations de carême, si ce n'est par ce caractère plus accentué de pénitence et de supplication. Nous en avons quelques exemples très caractéristiques. Le premier est celui de saint Mamert, évêque de Vienne en Dauphiné, qui, vers 470, établit les litanies dites des *Rogations* qui duraient trois jours avant l'Ascension et qui peu à peu s'étendirent à toute la Gaule et furent plus tard adoptées à Rome, vers l'an 800. Voir ROGATIONS.

Nous avons, dans le registre de saint Grégoire Ier, une formule de convocation pour la procession, avec litanies du 25 avril [2]. Grégoire de Tours nous décrit une litanie extraordinaire qui eut lieu en 590. (*Hist. Franc.*, X, 1). A Auxerre, il y avait une litanie au commencement de chaque mois [3]. En Espagne, il y avait des litanies au commencement de novembre, au temps des semailles, au temps du jeûne de la Pentecôte ou à l'équinoxe d'automne [4]. Voir LITANIES.

Les Quatre-Temps appartiennent à cette catégorie des fêtes et l'on discute encore pour savoir si elles sont en relation avec des fêtes païennes, ou avec des usages juifs, ou si au contraire, elles ne seraient pas indépendantes de ces influences. En tout cas, on peut les considérer comme fêtes des saisons. Voir QUATRE-TEMPS.

Nous voyons en certaines églises des fêtes établies pour commémorer des victoires, ou pour remercier Dieu d'avoir sauvé la ville d'une inondation, d'un tremblement de terre, etc. [5].

Le 24 juin, fête de saint Jean-Baptiste est la date du solstice d'été, le 25 décembre, celle du solstice d'hiver. Faut-il voir dans ces rencontres autre chose qu'une coïncidence fortuite?

IX. FÊTES EN L'HONNEUR DES SAINTS DE L'ANCIEN TESTAMENT OU D'AUTRES ÉVÉNEMENTS DE L'HISTOIRE JUIVE. — Les deux grands événements de l'histoire chrétienne, la résurrection de Notre-Seigneur et la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, étant arrivés aux jours de la Pâque et de la Pentecôte, consacraient à jamais le souvenir de ces grandes fêtes juives. L'institution des Quatre-Temps de septembre rappelle les fêtes juives du VIIe mois qui était, pour les juifs, le mois des grands anniversaires : notamment celui de la fête des Tabernacles et de la fête de l'Expiation, *Yom Kippour*. Nous avons dit aussi l'importance qu'a longtemps conservée le samedi, en souvenir du sabbat.

La seule fête de l'Ancien Testament conservée aujourd'hui, dans la liturgie latine, est celle des Macchabées au 1er août, qui est une fête très ancienne. O na des sermons ou des panégyriques pour les Macchabées dans les œuvres de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome, dans celles de Maxime de Turin, de Gaudence de Brescia, d'Eusèbe d'Emèse, de saint Léon, etc. Il y avait, au moyen âge, la fête des trois enfants dans la fournaise et d'autres fêtes de même genre que l'on retrouve dans les manuscrits liturgiques [6]. Mais l'influence juive sur l'héortologie chrétienne, s'est bornée à peu près là.

Les calendriers orientaux ont conservé un grand nombre de ces fêtes. Dans le calendrier arménien, par exemple, nous relevons la fête de l'Arche d'Alliance (samedi après VIe dimanche de la Pentecôte), la fête d'Isaïe (jeudi après le même dimanche), la fête des patriarches Adam, Abel, Seth, Enos, Hénoch, Noë, Melchisedech, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Aaron, Eléazar, Josué, Samuel et autres patriarches (samedi du Ier dimanche après la Transfiguration); la fête des douze petits prophètes (mardi après le IIe dimanche après la Transfiguration), etc. [7].

X. LES PLUS ANCIENNES MENTIONS DES FÊTES DANS LES PÈRES ET LES ÉCRIVAINS. — Nous avons vu que Tertullien connaît en dehors du dimanche, du mercredi, et du vendredi de chaque semaine, un jeûne du vendredi Saint, la fête de Pâque et celle de la Pentecôte ou plutôt des cinquante jours de Pâques à la Pentecôte, qui ne sont qu'une fête unique et certains anniversaires [8]. Origène reconnaît aussi la Parasceve, Pâque et la Pentecôte [9]. La Didaché ne fait mention que des fêtes de la semaine, le dimanche, mercredi et vendredi.

[1] Cf. Turner, dans *Journal of theological Studies*, 1916, t. XVII, p. 338, *The « dies natalis, » ou « Natalicia » of bishops*. — [2] Cette formule d'après Mgr Duchesne, a dû servir d'abord pour la procession de l'année 598. *Les origines du culte chrétien*, p. 294. Jaffé, 1153, ep. app. 3. — [3] *Gesta episc. Autissiod*, c. XIX, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 233. — [4] Concile de Girone, 517, c. II et c. III. Isidore, *De off.*, d., I, 39 et 40. — [5] Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1297. — [6] Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum*. Fr. i. Br., 1896, p. 65, 72, etc. — [7] Cf. Nilles, *Kalendarium*, t. II, p. 588, sq. — [8] Voir les divers textes réunis dans nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 1624, 1625, 1657, 1659, 1702. On peut en dire autant de saint Cyprien, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, n. 1846, 2041, etc. — [9] *Contra Cels.*, l. VIII, c. XXI-XXIII; *P. G.*, t. XI, col. 1550.

Le prétendu texte de saint Méliton que le cardinal Pitra assignait au IIe siècle, est certainement postérieur, mais il a son intérêt et nous le donnons ici : *Juxta angeli annuntiationem celebramus nativitatem* (Christi) *post novem menses ejusque post octo dies Circumcisionem et post triginta annos baptismum, inde una et eadam die celebramus festum nativitatis et baptimi* [1].

Saint Jérôme mentionne le mercredi, la Parasceve, le dimanche, le jeûne de Carême, Pâque et la Pentecôte et des fêtes locales de martyrs [2].

Saint Jean Chrysostome dans une homélie s'exprime ainsi : παρ' ἡμῖν πρώτη ἑορτὴ τὰ ἐπιφάνια· δευτέρα τοῦ πάσχα ἑορτὴ· τρίτη, πεντηκοστὴ (hom. LXXXVIII). Dans une autre, il parle de sept fêtes : La Nativité, l'Épiphanie, la Passion, la Résurrection, l'Assomption du Seigneur dans le ciel, l'avènement du Saint-Esprit, la résurrection des morts [3]. Etheria, dans sa *Peregrinatio ad loca sancta*, énumère l'Épiphanie (qui est pour elle la Nativité) au 6 janvier, avec octave, la Présentation au temple au 14 février, Pâques, précédé d'un carême avec le dimanche des Rameaux et la semaine sainte et suivi d'une octave, l'Ascension, la Pentecôte, les Encénies ou dédicace le 13 septembre, une fête du martyr Helpidius, à Carrhes, le 9 des calendes de mai et d'autres fêtes de martyrs [4].

Les canons syriaques dans la doctrine des apôtres, publiée par Cureton en 1864 et par Lagarde en 1854, qui peuvent dater de la première moitié du IVe siècle, mentionnent l'Épiphanie au 6 janvier, quarante jours de jeûne avant la passion, la Passion, la Résurrection, l'Ascension 50 jours (d'après Cureton) ou 40 jours (d'après Lagarde) après la Résurrection, commémoraisons des martyrs à l'anniversaire de leur martyre. Il est dit au canon 2 que la Résurrection et l'Ascension (sic) sont l'une et l'autre le dimanche, et que la Parousie sera aussi un dimanche [5].

Les constitutions apostoliques et les conciles nous donnent aussi l'énumération des fêtes célébrées à leur époque : *Dies festos observate, fratres, ac primum quidem diem Domini Natalem; quia vobis celebretur vigesima quinta noni mensis* (decembris). *Post hunc diem, dies Epiphaniæ... is autem agatur sexta decimi mensis. Post quos dies servandum vobis est jejunium Quadragesimæ... ante jejunium paschæ, incipiatque a secunda die, ac desinat in Parasceven : post quos dies, finito jejunio incipite sanctam Paschæ hebdomadam...* [6].

Servi operentur quinque diebus, sabbato autem et Dominica, vacent in ecclesia... dicimus enim sabbatum quidem rationem habere creationis, dominicam vero resurrectionis... Ascensio sit dies feriatus... in Pentecoste ferientur... Festo natalis cessent ab opere.. in Epiphaniæ festo vacent (ob baptismum Christi) ... in Apostolorum diebus opus non faciant... in die Stephani primi Martyris ferientur, atque in diebus cæterorum sanctorum martyrum [7].

Saint Augustin nous donne cette énumération sommaire des principales fêtes de son temps : *Sicut quod Domini Passio et resurrectio et adventus de cœlo Spiritus Sancti anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrerit, quod servatur ab universa quacumque se diffundit ecclesia* [8].

Le concile d'Agde en 506 dit dans son XXIe canon : *Pascha vero, natale Domini, Epiphania, Ascensionem Domini, Pentecostem et natalem S. Joannis Baptistæ, vel si qui maximi dies in festivitatibus habentur, non nisi in civitatibus aut in parochiis teneant* [9].

La règle de Chrodegand (vers 760) au ch. LXXIV, *de solemnitatibus præcipuis colendis*, donne l'énumération suivante : *In solemnitatibus præcipuis, id est, in Natali et in Octava, et in Epiphania Domini et in Pascha, et in Ascensione Domini, et in Pentecoste, et in sanctorum festivitatibus, id est, sancti Stephani, et sancti Joannis evangelistæ et in festivitate Infantium, et in Purificatione, et in Assumptione sanctæ Mariæ, similiter in beatorum apostolorum festis et sancti Joannis Baptistæ et sancti Laurenti et sancti Martini, sive et in natali cujuslibet sancti cujus honor in qualicunque Parochia specialiter celebratur plenarium officium celebretur* [10].

Voici en 813 l'énumération donnée par le concile de Mayence : *Festos dies in anno celebrare sancimus. Hoc est, diem dominicum Paschæ cum omni honore et sobrietate venerari, simili modo totam hebdomadam illam observari decrevimus. Diem Ascensionis Domini pleniter celebrare. Item Pentecosten similiter ut in pascha. In natali apostolorum Petri et Pauli diem unum, nativitatem sancti Joannis Baptistæ, Assumptionem sanctæ Mariæ, Dedicationem sancti Michælis, natalem sancti Remigii, sancti Martini, sancti Andreæ. In natali Domini dies quatuor, Octavas Domini, Epiphaniam Domini, Purificationem Sanctæ Mariæ. Et illas festivitates Martyrum, vel confessorum observare decrevimus, quorum in unaquaque parochia sancta corpora requiescant. Similiter etiam Dedicationem templi* [11].

Le capitulaire 158 *De festivitatibus in anno* donne le même catalogue en mentionnant aux quatre jours de Noël, saint Étienne, saint Jean Évangéliste, les Innocents. Il ajoute l'octave de l'Épiphanie, la *letania major*, et saint André. Il dit à propos de l'Assomption *de Assumptione sanctæ Mariæ interrogandum relinquimus* [12].

XI. Catalogues et calendriers. — Le nombre, la date, parfois l'importance liturgique des fêtes nous sont donnés dans les calendriers, les martyrologes, les ménologes et les synaxaires. Les calendriers n'indiquent, en général que la date et le nom de la fête; les martyrologes, les synaxaires et les ménologes, ont moins pour but de fixer une date et un nom que de donner sur les saints et les martyrs des renseignements concernant les différentes circonstances de la vie et de la mort du saint; en un mot, une notice historique plus ou moins développée. Voir Kalendaria, Martyrologes, Ménologes, Ordines, Synaxaires. Nous devons néanmoins donner ici sur les principaux et plus anciens de ces documents quelques renseignements sommaires sans lesquels notre article ne serait pas complet.

Le calendrier philocalien. — La collection philocalienne appelée aussi Chronographe de 354 (du nom de son rédacteur Furius Dionysius Philocalus) contient deux tables qui sont la forme la plus ancienne connue du calendrier de l'Eglise romaine. La première, *depositio episcoporum*, commence à Lucius

[1] *Analecta sacra*, t. IV, p. 12, 292; cf. Carl Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893, p. 56. — [2] S. Jérôme, *In ep. ad Gal.*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. XXVI, col. 404, 405. — [3] Ce dernier passage est tiré d'une homélie, la CLXI, qui est parmi les *spuria*. Mais cette liste correspond à peu près avec celle d'Etheria, et saint Jean Chrysostome lui-même, fait allusion à toutes ces fêtes dans l'un ou l'autre de ses ouvrages. Cf. Hamartolus, *In vita Justin.*, dans Allatius, *De dom. heddom. Græcorum*, n. 2. — [4] Il faut aussi remarquer le *samedi de Lazare*, samedi de la VIIe semaine de carême. Cf. sur tout cela notre étude sur *la Peregrinatio Silviæ*, *loc. cit.*, p. 83, sq. — [5] *Didascalia apostolorum syriace* (Paul Lagarde), Leipzig, 1854; Cf. F. Nau, *La didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912, p. 225. Pour le *Testamentum Domini*, éd. Rhamani, Moguntiæ, 1899, p. 33, 199, etc. — [6] *Constit. Apost.*, l. V, c. XIII, *P. G.*, t. II, col. 856. — [7] *Constit. Apost.*, l. VIII, c. XXXIII, *P. G.*, t. II, col. 1135. — [8] S. Augustin, *Epist.*, CXVIII, 1., *P. L.*, t. XXXIII, col. 200. — [9] Agde (Concile d'), t. I, col. 875. — [10] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1089. — [11] *Concil. Mogunt.*, c. XXXVI, Mansi, *Concilia*, t. XIV, col. 73. — [12] Capit., l. I., c. CLVIII, Baluze, *Capitularia*, t. I, col. 732, Paris, 1902.

(† 255) et va jusqu'à Jules I († 352). La seconde, *depositio martyrum*, comprend une liste de martyrs romains, à commencer par les papes martyrs, saint Pierre, saint Clément, saint Calixte, saint Pontien, saint Fabien, saint Sixte, les martyrs romains, saint Laurent, sainte Agnès, saint Hippolyte, et quelques autres moins célèbres. Les martyrs africains saint Cyprien, saintes Perpétue et Félicité y ont aussi trouvé place [1]. Voir KALENDARIA où nous donnons le texte complet. On trouvera plus loin la concordance des fêtes du Léonien avec celles du calendrier philocalien.

Le martyrologe de Carthage, moins ancien que le précédent, du VI^e^ siècle (commencement) contient avec saint Jean-Baptiste, quelques-uns des apôtres, des martyrs de Rome et d'Espagne et les martyrs Africains [2]. Voir KALENDARIA où le texte est donné.

Le *calendrier de Polemius Sylvius*, évêque de Sion, rédigé entre 435 et 455. Il contient un bon nombre de fêtes païennes, *Carmentalia*, *Saturnalia*, *Lupercalia*, etc., des anniversaires d'empereurs et autres commémoraisons civiles et des *natales* d'écrivains comme Cicéron et Virgile, et des jours de réunion du sénat, enfin la mention de l'Épiphanie, de la mort de N.-S. au 25 mars, de sa résurrection au 27, de Noël, de la *Depositio Petri et Pauli* au 22 février (sic), de saint Vincent, des Macchabées, de saint Laurent, de saint Hippolyte et de saint Étienne.

Le *martyrologe syrien* de Wright, rédigé vers 370-380, est un document arien qui contient un martyrologe en forme de calendrier et une autre liste d'évêques et de martyrs, plusieurs des martyrs nommés à commencer par Arius. Nous en donnons aussi le texte au mot KALENDARIA. Saint Jean et saint Jacques y sont au 27 décembre, saint Etienne, au 26. Les seules fêtes mentionnées sont l'Épiphanie, et Pâques (il faut du reste remarquer que le mois de décembre manque jusqu'au 25 et qu'à ce jour la fête de Noël était peut-être indiquée). Le vendredi après Pâques est marqué pour la commémoraison de tous les confesseurs [3].

Le martyrologe dit *Hiéronymien*. Nous nous contenterons de dire ici, pour le sujet qui nous occupe, que ce document fameux recopié si souvent depuis le VIII^e^ siècle et qui a servi de base à tous les travaux de ce genre depuis cette époque, calendriers ou martyrologes, est un document de première importance pour l'héortologie chrétienne. Le texte, savamment rétabli par les travaux de De Rossi et de Mgr Duchesne, ne remonte pas au delà du VII^e^ siècle. Sa rédaction originale peut être fixée à Auxerre de 592 à 600. L'attribution à saint Jérôme ne peut se soutenir. Tout au plus peut-on établir que celui-ci avait composé un martyrologe et que cette source a pu servir directement ou indirectement au compilateur d'Auxerre. Les calendriers anciens, philocalien, de Carthage, martyrologe de Wrigth, ont plus sûrement encore que le travail de saint Jérôme, été mis par lui à contribution [4]. Voir KALENDARIA, MARTYROLOGES.

Le calendrier de Perpetuus de Tours (461-490) a été conservé par Grégoire dans son *Historia Francorum* (l. X, c. XXXI). Il mentionne les fêtes les plus solennelles, les jeûnes et les vigiles dans l'Église de Tours [5].

Le lectionnaire de Silos édité par dom Morin peut remonter d'après celui-ci, à l'an 650, avec des additions postérieures [6]. Le même manuscrit renferme un martyrologe, ce dernier compilé entre 925 et 1000. Voir KALENDARIA, LECTIONNAIRES, MARTYROLOGES.

Le même auteur a édité un *calendrier de Naples* d'après un évangéliaire de Naples, et un autre de l'Église de Capoue au VI^e^ siècle, d'après un lectionnaire [7].

Le *comes de Murbach* publié par dom Wilmart mérite aussi de prendre place parmi ces documents [8].

Pour les autres documents de ce genre, voir KALENDARIA, MARTYROLOGES, LECTIONNAIRES, EVANGÉLIAIRES.

XII. LES PRINCIPALES DATES DE L'ANNÉE CHRÉTIENNE. — La fête de Pâque étant mobile entraîne dans son mouvement la plupart des fêtes qui en dépendent. C'est elle qui règle le début du carême, plus les trois dimanches du temps de la Septuagésime, ce dernier dimanche pouvant tomber entre le 18 janvier et le 22 février. Elle règle aussi la date de l'Ascension, de la Pentecôte et des dimanches qui suivent, c'est-à-dire jusqu'au premier dimanche de l'Avent. Toutes les fêtes mobiles de cette période, la Trinité, la Fête-Dieu, le Sacré-Cœur et les autres, dépendent aussi de la date de Pâque.

En dehors cependant de ces fêtes mobiles, il est dans l'année chrétienne un certain nombre de dates fixes, indépendantes du mouvement de la Pâque et qui sont ce qu'on a appelé les fêtes *immobiles*. Nous allons donner les plus importantes et les plus anciennes.

Les kalendes de janvier ou premier janvier étaient pour les Romains un jour de fête, consacré à Janus, et célébré par des réjouissances populaires d'un caractère souvent désordonné. Nous avons dit comment cette date, octave de la fête de Noël, est devenue pour les chrétiens la fête de la Circoncision. Voir CIRCONCISION, col. 1717 sq.

Le 6 janvier est une autre date qui fut mise en relief sur le calendrier chrétien dès les temps les plus anciens. Voir ci-dessus, col. 1412 et EPIPHANIE.

Le 18 janvier est aussi consacré au souvenir de saint Pierre (Cf. 22 février), et chez les gallicans à une fête de la sainte Vierge, voir ASSOMPTION.

Le 25 janvier, consacré à la conversion de saint Paul, est une date beaucoup moins ancienne et moins importante et paraît d'origine gallicane [9]. Mgr Duchesne a remarqué avec raison que le dimanche de la Sexagésime qui peut être à certaines années très rapproché de cette date, est en réalité une fête de l'apôtre [10].

Le mois de février a deux dates qui sont consacrées par des fêtes anciennes, le 2, *fête de la Purification* et le 22. La fête de la Présentation de N.-S. au Temple ou fête de la Purification, suivit de 40 jours, d'après l'évangile, la Nativité. Ceux qui célébraient la Nativité le 6 janvier plaçaient la Purification douze jours plus tard, le 14 février. Mais le 2 l'emporta bientôt. On a voulu voir dans l'institution de cette fête et le choix de cette date un souvenir de la fête païenne des Lu-

[1] Édité par Mommsen, *Ueber den Chronographen von 354*, Leipzig, 1850, et *Monumenta Germaniæ*, *Auct. Ant.*, IX, p. 133, sq. Cf. aussi de Rossi et Duchesne, *Acta sanct.*, nov., t. II, 1. Sous un format plus commode, H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*, Bonn, 1903. — [2] Édité par H. Lietzmann, *op. cit.*, note précédente. — [3] W. Wright, *Journal of sacred literature*, oct. 1865 et janvier 1866. Réédité par Mgr Duchesne, *Acta sanctorum*, nov., t. II, 1, p. LII, LXV, et aussi par Lietzmann, note précédente. — [4] Édité plusieurs fois, entre autres par Fiorentini, Lucques, 1668; par d'Achéry, *Spicilegium*, t. II (c'est l'édition reproduite, *P. L.*, t. XXX). Mais ces éditions sont rendues à peu près inutiles depuis l'édition monumentale de Rossi et Mgr Duchesne, dans les *Acta Sanct.*, novembre, t. II. — [5] *P. L.*, t. LXXI, col. 566. — [6] *Anecdota Maredsolana*, 1893. — [7] *Anecdota Maredsolana*, p. 426 et 436. — [8] Extrait de la *Revue bénédictine*, janvier 1913, p. 25-69. — [9] Dans la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien, elle est désignée sous le nom de *Translatio Pauli*, tandis que dans *le Missale gothicum*, elle est appelée *in conversione s. Pauli*. — [10] *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 287.

percales, mais cette interprétation a dû aussi être abandonnée [1].

Le 22 février est aussi la date d'une fête païenne pour les morts, la *cara cognitio*, c'est sans doute une des raisons qui la fit choisir comme fête de la *Chaire de saint Pierre*. La date du 18 janvier, consacrée aussi à la même fête est un doublet liturgique dont nous avons dit ailleurs la raison. Voir CHAIRE DE SAINT PIERRE, t. II, col. 76.

Le 25 mars est peut-être la plus ancienne et, en tout cas, la plus importante des dates de l'année chrétienne. Elle fut considérée longtemps comme la date de l'Incarnation et aussi comme celle de la mort de N.-S. et le premier jour de la création.

Le 25 décembre en dépend probablement. Un calendrier mozarabe publié par Dom Férotin contient cette mention.

20 Martii	*Conceptio sancte Marie virginis.*
XIII kal. Apr.	
puis au 25	
25 Martii	*Equinoxis verni et dies mundi primus in quo die Dominus et conceptus est et passus est* [2].
VIII kal. apr.	

La Pâque étant pour les juifs le début de l'année, le mois de mars était le premier mois. Mars était aussi le premier mois de l'année pour les Romains; ce qui explique les noms de *quintilis* (juillet), *sextilis* (août), *september*, etc. Les chrétiens adoptèrent, au moins pour un temps et dans certaines provinces la même coutume; mais il y eut de nombreuses variations sur le début de l'année chrétienne. Quoi qu'il en soit, les Quatre-Temps gardent encore la trace de cet usage dans leur dénomination liturgique, *jejunium in mense primo* (Quatre-Temps de mars), *in mense quarto*, (juin) *in mense septimo* (septembre) *in mense decimo* (décembre). Voir QUATRE-TEMPS.

Le 25 avril est aussi une date traditionelle à laquelle les Romains célébraient la fête païenne des *Robigalia* par une procession décrite par Ovide laquelle sortant de la ville par la porte Flaminienne, se dirigeait vers le pont Milvius et se rendait à un sanctuaire suburbain situé au cinquième mille de la voie Claudia [3]. « La procession chrétienne qui lui fut substituée, nous dit Mgr Duchesne, (et qui tombe d'ordinaire à la fête de saint Marc) suivait le même parcours jusqu'au pont Milvius. Elle partait de l'église Saint-Laurent *in Lucina*, la plus voisine de la porte Flaminienne, faisait station à Saint-Valentin, en dehors des murs, puis au pont Milvius, de là, au lieu de s'engager sur la voie Claudia, elle obliquait à gauche, vers le Vatican, s'arrêtait d'abord à une croix dont l'emplacement n'est pas indiqué, puis dans le paradis ou atrium de Saint-Pierre, enfin dans la basilique elle-même, où avait lieu la station [4].»

Le mois de mai possède aussi quelques dates fatidiques. Le 1er mai, fête des Apôtres, saint Philippe et saint Jacques, est l'anniversaire de la dédicace de l'Église dite Église des saints apôtres, l'une des plus anciennes de Rome. Fondée par le pape Jules (337-352) elle fût rebâtie par les papes Pélage Ier et Jean III et placée sous le vocable des deux apôtres [5].

Le 3 mai est la date d'une fête de la Croix pour les églises gallicanes qui correspondait à la fête de la croix du 14 septembre dans les églises orientales. Le 3 mai est le jour marqué dans plusieurs anciens manuscrits du martyrologe hiéronymien, dans les calendriers mozarabes et dans le gélasien. On garda cette date, tout en adoptant aussi la fête du 14 septembre. C'est ainsi que l'on eut la fête de l'*invention de la Croix* et celle de l'*exaltation*. Voir CROIX, t. III, col. 3131.

Le 6 mai est une deuxième fête de saint Jean l'évangéliste (voir le 27 décembre) et doit être l'anniversaire de la dédicace de l'église qui lui était consacrée près de la porte latine [6].

Le 13 mai est la date très ancienne d'une fête générale des martyrs. Voir col. 1418.

Le mois de juin est surtout célèbre par les dates du 24 et du 29.

Le 24 juin est la fête de la *Nativité de saint Jean-Baptiste*. Elle dépend de la date de Noël, la naissance du précurseur ayant précédé de six mois celle du Sauveur d'après saint Luc (I, 36). La date du 24 au lieu du 25 est due à ce que le calcul a été fait suivant le calendrier romain, le 24 juin étant le *VIII kal. iul.*, comme le 25 décembre est le *VIII kal. ian.* [7].

Le 29 juin dans le calendrier philocalien de 336, fête des apôtres saint Pierre et saint Paul, est accompagnée de la date consulaire 258. C'est la date non pas du martyre des deux apôtres, mais de la translation de leurs corps à l'endroit appelé *ad Catacumbas*, au troisième mille de la voie Appienne [8]. Plus tard, ils furent transportés, comme on sait, l'un dans la basilique de la voie d'Ostie, l'autre dans celle du Vatican. Leur culte à Rome est fort ancien et leur fête mentionnée dans les plus anciens catalogues. Voir PIERRE ET PAUL (saints); voir aussi CHAINES (*de saint Pierre*), t. II, col. 3 ; CHAIRE (*de saint Pierre*), t. II, col. 76 et ci-dessus 25 janvier.

Le mois de juillet ne contient aucune date de fête bien ancienne. Il a été question plus haut de la *Fête de la Visitation* au 2 juillet.

En revanche, le mois d'août en possède plusieurs, à commencer par le 1er. Ce mois avait été consacré à l'empereur Auguste dont il avait pris le nom, à la place de celui de *Sextilis* qui était celui de son numéro d'ordre dans l'année, comme juillet était consacré au divin Jules et avait de même pris son nom. Le 1er août était un jour de fêtes et de réjouissances pour les païens. Il est possible qu'il ait été choisi à dessein pour y instituer une fête chrétienne. En tout cas, c'était le jour anniversaire de la dédicace d'une basilique très ancienne sur l'Esquilin, l'église de Saint-Pierre *in vinculis*. Elle existe déjà dans la première moitié du Ve siècle; elle contenait les célèbres reliques des chaînes de saint Pierre [9]. La fête des Macchabées au même jour est aussi des plus anciennes. On a plusieurs panégyriques prononcés à ce jour au IVe siècle, Voir col. 1424.

Le 3 août est consacré à une seconde fête de saint Étienne, l'invention des reliques. Ce fait qui se pro-

[1] Voir Beugnot, *Célébration des Lupercales*, dans *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835, et Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. III, col. 1398-1402. Cf. aussi notre article *Fêtes chrétiennes et fêtes païennes à Rome du IVe au VIIe siècle*, dans *La semaine ethnologique de Louvain*, Paris, 1914, p. 375, sq.; *Rassegna Gregoriana*, 1910, t. IX, p. 19; Mgr Batiffol, *La chandeleur*, dans *Société des antiquaires de France*, 23 février 1916, reproduit dans *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1919, p. 193 sq. et PURIFICATION (fête de la). — [2] *Liber ordinum*, p. 458 et la note 30. Voir aussi le calendrier publié par Dom G. Morin. *Liber comicus*, p. 343 sq. — [3] *Fastes*, IV, 901. — [4] *Les origines du culte chrétien*, p. 294. — [5] *Op. cit.*, p. 288. Les moines latins de Jérusalem célébraient aussi à ce jour la fête de saint Jacques. Cf. *La sépulture de saint Jacques le mineur*, dans *Revue biblique*, 1919, t. XXVIII, p. 480 sq. — [6] Duchesne, *op. cit.*, p. 288. — [7] Duchesne, *op. cit.*, p. 277. L'auteur soupçonne que la fête du 24 juin, en Orient au moins, a été précédée par une autre commémoration placée aux environs de Noël. On retrouve chez les nestoriens, chez les arméniens, en Gaule même et en Afrique des traces de cet usage. — [8] *Op. cit.*, p. 283 et *Liber Pontificalis*, t. I, p. 104. — [9] Voir CHAINES DE SAINT PIERRE, t. III, col. 3 sq.

duisit en 415 eut un grand retentissement dans toute la chrétienté, mais on ne voit pas trop le motif du choix de cette date, sinon peut-être, d'après Mgr Duchesne, l'homonymie du pape saint Etienne, dont la fête est au 2 août. C'est au 2 août qu'elle est marquée dans les calendriers byzantins [1]. Elle n'est pas mentionnée dans les anciens sacramentraires gallicans ni romains, sauf dans le léonien par suite d'une confusion [2].

Le 5, Notre-Dame-des-Neiges est la date de la dédicace de la célèbre basilique de Sainte-Marie-Majeure, l'une des plus anciennes de Rome.

Le 6 n'a été qu'assez tard consacré à la fête de la Transfiguration. Voir col. 1415.

Le 10 août est la fête de saint Laurent diacre de saint Sixte II et martyr de la persécution de Valérien (253-260). Les circonstances de son martyre et sa situation de diacre, ou plutôt d'archidiacre de Rome, qui lui donnait la haute main sur l'administration et la distribution des biens de l'Église, le rendirent très populaire non seulement à Rome, mais encore dans les autres provinces chrétiennes. A Rome, il eut plusieurs églises dont la principale est celle de la voie Tiburtine (Saint-Laurent-hors-les-Murs), qui est du IVe siècle. Voir LAURENT (*saint*). Sa fête est fort ancienne et très solennelle, car on la trouve mentionnée dans les plus anciens calendriers (*Bucher.*, *Carthag.*, *Hieronym.*). Dans les anciens sacramentaires, elle est traitée comme les fêtes les plus solennelles avec vigile, octave, trois messes le jour de la fête, et les dimanches qui la suivent sont appelés *Dominica I post natalem s. Laurentii*, etc.

Le 15 août est depuis longtemps fixé pour la fête de l'Assomption. C'est peut-être la même fête que les gallicans célébraient au 18 janvier. Voir ASSOMPTION, t. I, col. 2995.

29, *Decollatio ou Passio S. Joannis Baptistæ*. Cette date est moins ancienne et moins universelle que celle de la Nativité au 24 juin. Elle fut adoptée dans les pays gallicans et à Constantinople, avant de l'être à Rome [3]. Le martyrologe hiéronymien et le sacramentaire gélasien ont, au 29 août, la passion de saint Jean-Baptiste. Dans les livres liturgiques gallicans, cette fête vient après la nativité de saint Jean, sans date précise. Les livres romains purs n'ont pas cette fête; dans le sacramentaire gélasien, elle est une retouche gallicane [4].

Le 8 septembre (Nativité de la sainte Vierge) n'est pas une date ancienne. Voir § V, *Fêtes de la sainte Vierge*.

Le 13 septembre, dès le IVe siècle était marqué à Jérusalem, par la fête des Encénies ou Dédicace. C'était l'anniversaire de la consécration de l'église du Golgotha et de celle de la Résurrection, et en même temps la fête de l'Invention de la croix. Elle se célébrait très solennellement et durait huit jours [5].

Le 14 septembre est aussi une date importante de l'année chrétienne, comme fête de la Croix. Voir CROIX (*fêtes de l'Invention et de l'Exaltation*) t. III, col. 3131.

Les Quatre-Temps de septembre méritent aussi une mention, car ils ont un caractère spécial. Leur célébration est attachée au VIIe mois, comme nous l'avons expliqué pour les Quatre-Temps de mars.

Le 29 septembre est indiqué au léonien sous ce titre *Natale basilica Angeli in Salaria;* c'est aussi le jour marqué au martyrologe hieronymien. De Rossi pensait que la fondation de cette basilique remontait au Ve siècle et qu'elle était la plus ancienne des églises dédiées à saint Michel dans Rome [6].

Octobre ne possède aucune date mémorable pour l'année chrétienne. Le 28, consacré à la fête des apôtres saint Simon et saint Jude, n'est pas une fête ancienne; on ignore la date de son introduction. D'après un calendrier publié par Dom d'Achery, elle a une vigile [7].

Le mois de novembre, au contraire, a quelques dates célèbres. Nous avons parlé plus haut du 1er et du 2 novembre. (col. 1420).

Le 11 est une autre date importante à cause de la fête de saint Martin. Voir MARTIN (*Culte de saint*). L'année gothique commençait à ce jour [8].

Le 30 est aussi une date importante à cause de la fête de saint André, quoi qu'on ne sache pas pour quelle raison elle a été choisie. Mais elle est marquée dans tous les calendriers depuis le VIe siècle. Saint André le πρωτόκλητος, le *protapostolus* était vénéré dans l'Eglise dès le IVe siècle comme le prouvent les homélies, les poésies et biographies écrites en son honneur dès le IVe siècle. La translation de son corps à Constantinople en 359, avait donné un nouvel essor à son culte [9].

Trois dédicaces de grandes basiliques romaines appartiennent au mois de novembre, l'une, Saint-Jean-de-Latran au 9, l'autre dédicace de la basilique de Saint-Pierre-du-Vatican, et de Saint-Paul sur la voie d'Ostie au 18. Mais ces fêtes ne sont pas anciennes au moins comme fêtes universelles.

La date du 8 décembre aujourd'hui si célèbre par la fête de l'Immaculée Conception, n'est pas très ancienne. Elle ne remonte guère au delà du Xe siècle. Voir IMMACULÉE CONCEPTION (*Fête de l'*).

Le 18 décembre, octave avant Noël, on célèbre aujourd'hui dans bien des églises, une fête de la sainte Vierge, *Expectatio partus*, qui sous sa forme actuelle n'est guère qu'une répétition de la solennité du mercredi des Quatre-Temps de l'Avent. C'était en réalité une fête très ancienne, consacrée en certaines églises à célébrer l'Annonciation que l'on ne pouvait pas solemniser en carême. Le concile de Tolède de l'an 656 prescrit que l'Annonciation soit fixée au XVe jour des calendes de janvier (18 décembre). Voir ANNONCIATION, t. I, col. 2244.

Le 21 est assigné à l'apôtre saint Thomas en Occident, tandis que les Orientaux le plaçaient au premier dimanche après Pâques, où eut lieu en effet l'apparition à saint Thomas. La lecture de cette péricope devait nécessairement entraîner une fête de l'apôtre. Ailleurs le dimanche *in Albis* était trop solennel pour se laisser supplanter par une fête d'apôtre.

Le 25 décembre est une des plus anciennes dates du calendrier chrétien et semble dépendre, nous l'avons dit, du 25 mars. La fête de Noël coïncidait ainsi avec une date célèbre de l'année romaine, le *Natalis invicti*, fête du soleil (solstice d'hiver). Mais il n'est pas prouvé, malgré tous les travaux faits sur ce point qu'il y ait autre chose ici qu'une simple coïncidence. Voir NOEL.

Les 26, 27 et 28 ont été consacrés de bonne heure aux plus grands saints du Nouveau Testament. En 379, saint Grégoire de Nysse dit que l'usage était de célébrer après Noël et avant le 1er janvier les fêtes des saints Etienne, Pierre, Jacques, Jean et Paul. Le ménologe syriaque de Wrigth, les calendriers nestorien et arménien confirment cet usage. Il va sans dire que ces dates ne sont pas des anniversaires. Nous avons aujourd'hui au 26 saint Etienne, au 27 saint Jean, au 28 les saints Innocents.

[1] Martinov, *Annus ecclesiasticus greco-slavicus*, p. 192. — [2] Mgr Duchesne a débrouillé toutes ces erreurs avec sa maîtrise habituelle. — [3] Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, p. 210. — [4] Cf. Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 276. — [5] Dom Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, p. 127, 128. — [6] *Bulletino di archeologia cristiana*, 1871, p. 146. — [7] *Spicilegium*, t. X, p. 40. — [8] Cf. Thurston, *The feast of the dead*, dans *Dublin Review*, juillet, 1907, p. 123. — [9] Cf. J. Flamion, *Les Actes de saint André*, in-8°, Louvain, 1911.

XIII. Les plus anciens calendriers liturgiques romains. Nous donnons ici le calendrier philocalien, pour montrer ses relations avec le sacramentaire léonien, puis le calendrier gélasien en relation avec l'ancien grégorien.

Kalendarium Bucherianum [1].	Kalendarium leonianum.
Januarius.	*Januarius.*
XIII kal. feb., Fabiani in Calisti et Sebastiani in Catacumbas. (20 janvier).	
XII kal. feb., Agnetis in Nomentana (21 janvier).	
Februarius.	*Februarius.*
VIII kal. mart., Natale Petri in cathedra. (22 février).	
Martius.	*Martius.*
Non. mart., Perpetuæ et Felicitatis Africæ (7 mars).	
Aprilis.	*Aprilis.*
	XVIII kal. maji, S. Tiburtii.
	IX kal. maji, Georgii.
	Dedicatio basilicæ Petri Apost.
Majus.	*Majus.*
XIV kal. jun., Partheni et Caloceri in Calisto, Diocletiano IX et Maximiano VIII cons. (304). (19 mai).	Ascensa Domini. Pridie Pentecosten. In Pentecosten ascendentibus de fonte. Dominica Pentecosten. Jejunium IV mensis.
Junius.	*Junius.*
	VIII kal. jul. Natale S. Joannis Bapt.
	VI kal, jul., Nat. SS. Joannis et Pauli.
III kal. jul., Petri in Catacumbas, et Pauli Ostense. Tusco et Basso cons. (258) (29 juin).	III kal, jul., Nat. apostolorum Petri et Pauli.
Julius.	*Julius.*
VI idus (jul.), Felicis et Filippi in Priscillæ — et in Jordanorum Martialis, Vitalis Alexandri — et in Maximi Silani. Hunc Silanum mart. Novati furati sunt — et in Prætextati Januarii (10 juillet).	VI id. (jul.), Natale SS. marty. Felicis, Philippi in cœmeterio Priscillæ, Vitalis et Martialis et Alexandri in cœmet. Jordanorum et Silani in cœm. Maximi via Salaria, et Januarii in cœm. Prætextati, via Appia.
III kal. aug. Abdon et Sennes in Pontiani, quod est ad ursum pileatum (30 juillet).	
Augustus.	*Augustus.*
	III non. aug., Nat. S. Stephani in cœm. Calisti via Appia.
VIII id. aug., Xisti in Calisti et in Prætextati, Agapiti et Felicissimi (6 août).	VIII id. aug., Xisti in cœm. Calisti, et Felicissimi et Agapiti in Prætextati via Appia.
VI id., Secundi, Carpoferi Victorini et Severiani Albano et Ostense (8 août).	
VII ballistaria (milliaria) Cyriaci Largi. Crescentiani Memiæ Julianæ et Smaragdi.	
IV id. aug. Laurenti in Tiburtina. *Ibid.*, Hippolyti in Tiburt. et Pontiani in Calisti (10 août).	IV id. aug., Natal. S. Laurenti. *Ibid.*; Nat. SS. Hippolyti et Pontiani.
IX kal. sept., Timotei, Ostense. (22 août).	
V kal. sept., Hermetis in Basillæ Salaria verere (28 août).	III kal. sept., Nat. SS. Adaucti et Felicis.
Septembris.	*Septembris.*
Non. Sept., Aconti in Porto et Noni et Herculani et Taurini (5 sept.).	
V id. sept., Gorgoni in Lavicana (9 sept.).	
III id. sept., Proti et Iacincti in Basillæ (11 août).	

Kalendarium Bucherianum.	Kalendarium Leonianum
XVIII kal. oct., Cypriani Africæ. Romæ celebratur in Calisti (14 août).	XVIII, kal. oct., Nat. SS. Cornelii et Cypriani.
X kal oct., Basillæ, Salaria vetere, Diocletiano IX, et Masiminiano VIII. cons. (304) (22 août).	XVI oct., Nat. S. Euphemiæ. Jejunium mensis VII.
	Pridie kal. oct., Nat. Basilicæ Angeli in Salaria.
Octobris.	*Octobris.*
Pridie id. oct., Calisti in via Aurelia, miliario III (4 octobre).	
Novembris.	*Novembris.*
V. id. nov., Clementis, Semproniani, Claudi, Nicostrati in comitatum (9 novembre).	V id., Nat. ss. Quatuor Coronatorum.
	X kal. dec., Nat. S. Cæciliæ.
	IX kal. dec., Nat. SS. Clementis et Felicitatis.
III kal. dec., Saturnini in Trasonis (29 novembre).	VIII kal. dec., Nat. SS. Chrysogoni et Gregorii.
	Pridie kal., Nat. S. Andreæ Apostoli.
Decembris.	*Decembris.*
13 déc. Idus dec., Ariston in portum (13 décembre).	
VIII kal. Janu., natus Christus in Betleem Judææ (25 décembre).	VIII kal. jan., Natale Domini. Et martyrium Pastoris Basilei et Joviani et Victorini et Eugeniæ et Felicitatis et Anastasiæ.
	VI kal. jan., Nat. S. Johannis Evangelistæ.
	V. kal. jan., Nat. SS. Innocentum.

Kalendarium Gelasianum	Kalendarium antiquum gregorianum.
Januarius.	*Januarius.*
Kal., Octava Natalis Domini.	Kal., Octava Domini.
VIII id., Theophania.	VIII id., Epiphania.
XIX kal. febr., S. Felicis conf.	XIX kal. febr., S. Felicis in Pincis.
XVII kal, febr., S. Marcelli Conf.	XVII kal., febr., S. Marcelli papæ.
	XV kal. febr., Sanctæ Priscæ.
XIII kal. febr., SS. Martyrum Sebastiani, Mariæ, Marthæ, Audifax et Abacuc. Item s. Fabiani martyris.	XIII kal. Febr., SS. Fabiani et Sebastiani.
XII kal. febr., S. Agnetis.	XII kal. febr., S. Agnetis.
	XI kal. febr., S. Vincentii.
V. kal. febr., Nativitas S. Agnetis.	V kal. febr., S. Agnetis secundo.
Februarius.	*Februarius.*
IV non., Purificatio S. Mariæ.	IV non., Ypapante, sive purificatio S. Mariæ.
Nön., S. Agathæ.	Non., S. Agathæ.
IV id., sanctæ Soteris.	
Septuegesima, Sexag., Quinquag., Quadrages. I-VI.	Septuag., Sexag., Quinquag., Quadrag. I-VI.
XV kal. mart., SS. Valentini, Vitalis et Filiculæ.	XVI kal. mart., S. Valentini.
XIII kal. mart., S. Julianæ.	
Martius.	*Martius.*
Non., SS. Perpetuæ et Felicitatis.	IV id., S. Gregorii papæ.
VIII kal. april., Adnunciatio S. Mariæ.	
Pascha. Octabas Paschæ. Die dominico. De Pascha annotina. In parochia Dominicum post octabas Paschæ. Item II Domin. post clausum paschæ; III, IV, V, VI post claus. Paschæ.	Pascha. Die dominico post Albas.

[1] C'est le nom donné aussi au calendrier philocalien du nom du jésuite qui l'a découvert, le P. Boucher.

KALENDARIUM GELASIANUM	KALENDARIUM ANTIQUUM GREGORIANUM.
Aprilis.	*Aprilis.*
Idus, S. Euphemiæ.	* XVIII kal. maji., SS. Tiburtii et Valeriani.
	IX kal. maji, S. Georgii.
	IV kal. maji, S. Vitalis.
Majus.	*Majus.*
Kalendis, Philippi et Jacobi Apostolorum.	Kal., Apostolorum Philippi et Jacobi.
	V non., SS. Alexandri, Eventii et Theoduli.
	Pridie non., Natale S. Johannis ante Portam latinam.
	VI id., SS. Gordiani et Epimachi.
Ascensio Domini.	Ascensio Domini.
V non., S. Juvenalis. Et inventio S. Crucis.	
IV id., SS. Nerei et Achillei fratrum et S. Pancratii.	IV id., S. Pancratii.
Dominica post Ascensa Domini.	
Vigilia. Pentecoste. fer. IV, VI, VII.	Vigilia. Pentecoste. fer. II, III, IV, VI, VII.
	III id., Natale S. Mariæ ad Martyres.
	VIII kal. jun., S. Urbani papæ.
Junius.	*Junius.*
	Kal., Dedicatio basilicæ S. Nicomedis.
IV non., SS. Petri et Marcellini.	IV non., SS. Marcellini et Petri.
Prid. id., SS. Cyrini, Naboris et Nazarii.	
XVII kal. jul., S. Viti.	
XIV kal. jul., SS Marci et Marcelliani.	XIV kal. jul., SS. Marci et Marcelliani.
XIII kal. jul., SS. Gerbasi et Protasi.	XIII kal. jul., SS. Protasi et Gervasii.
VIII kal. jul., Natale S. Johannis Baptistæ.	VIII kal. jul., Natale S. Johannis Baptistæ.
VI kal. jul., SS. Johannis et Pauli.	VII. kal. jul., SS. Johannis et Pauli.
	IV kal. jul., S. Leonis papæ.
III kal. jul., Natale apostolorum Petri et Pauli.	III kal., Natale SS. Petri et Pauli apostolorum. Pridie kal. jul., Natale s. Pauli.
Julius.	*Julius.*
Pridie non., Octava Apostolorum.	VI non., SS. Processi et Martiniani.
	VI id., Natale septem fratrum.
V (IV.) kal., aug., SS. Simplicii, Faustini et Viatricis.	IV kal. aug., SS. Felicis, Simplicii, Faustini et Beatricis.
III kal. aug., Abdon et Senis martyrum.	III kal. aug., SS. Abdon et Sennen.
Augustus.	*Augustus.*
Kal., Natale Machabæorum.	Kal., S. Petri in vincula.
	IV. non., S. Stephani episcopi.
VIII id., S. Sixti.	Nonis, SS. Xysti episcopi, Felicissimi et Agapiti.
VII id., S. Donati.	VI id., S. Cyriaci.
IV id., S. Laurentii.	IV id., natale s. Laurentii.
III. id., S. Tiburtii et S. Hippolyti.	III id., S. Tiburtii et S. Hippolyti.
	XIX kal. sept., S. Eusebii presbyteri.
XVIII kal. sept., Adsumptio S. Mariæ.	XVIII kal sept., Adsumptio S. Mariæ.
XVII kal. sept. Octava S. Laurentii.	
XV kal. sept., S. Agapiti.	XV kal. sept., S. Agapiti.
XIV kal. sept., S. Magni.	XI kal. sept., S. Timothei.
VI kal. sept., S. Ruffi.	
V kal. sept., S. Hermis.	V kal. sept., S. Hermetis.
IV kal. sept., Passio S. Johannis Baptistæ.	IV kal. sept., S. Sabinæ
	III kal. sept., SS. Felicis et Adaucti.

KALENDARIUM GELASIANUM	KALENDARIUM ANTIQUUM GREGORIANUM.
Septembris.	*Septembris.*
Kalend., S. Prisci.	
VI id., Nativitas S. Mariæ.	VI id., Nativitas S. Mariæ.
V id., S. Gurgoni.	III id., SS. Proti et Hyacinthi.
XVIII kal. oct., Exaltatio S. Crucis. SS. Cornelii et Cypriani.	XVIII kal. oct., SS. Cornelii et Cypriani. Exaltatio S. Crucis.
	XVII kal. oct., Natale S. Nicomedis.
	XVI kal. oct., Natale S. Euphemiæ et SS. Luciæ et Geminiani.
V kal. oct., SS. Cosmæ et Damiani.	V kal. oct. SS. Cosmæ et Damiani.
III kal. oct., S. Michaelis Archangeli.	III kal., oct., Dedicatio basilicæ S. angeli Michaelis.
Octobris.	*Octobris.*
Nonis. SS. Marcelli et Apulei.	Nonis, S. Marci papæ.
	Pridie id., Natale S. Callisti papae.
Novembris	*Novembris*
	Kal., S. Caesarii.
VI id., SS. quatuor Coronatorum Costiani, Claudi, Castori, Simproniani.	VI id., SS. quatuor Coronatorum.
	V id., Natale S. Theodori.
	III id., Natale S. Mennæ. S. Martini episcopi.
X kal. dec., S. Cæciliæ.	X kal. dec., S. Cæciliæ.
IX kal. dec., S. Clementis. S. Felicitatis.	IX kal. dec., S. Clementis. Item S. Felicitatis.
	VIII kal. dec., S. Chrysogoni.
III kal. dec. SS. Martyrum Saturnini, Crisanti, Mauri, Dariæ et aliorum.	III kal. dec., S. Saturnini.
Prid., kal. dec., S. Andreæ apostoli.	Pridie kal. dec., S. Andreæ apostoli.
Decembris.	*Decembris.*
VII id., Octava S. Andreæ apostoli.	Ibid., S. Luciæ.
XII kal. jan., S. Thomæ apostoli.	
VIII kal. jan., Natale Domini.	VIII kal. jan., Nativitas Domini.
VII kal. jan., S. Stephani.	VII kal. jan., Natale S. Stephani.
VI. kal jan., S. Johannis evangelistæ.	VI kal. jan., S. Johannis evangelistæ.
V kal. jan., SS. Innocentum.	V kal. jan., SS. Innocentum.
	Pridie kal. jan., S. Silvestri papæ.

XIV. MULTIPLICATION ET DIMINUTION DU NOMBRE DES FÊTES. — On résume d'ordinaire cette question en disant, qu'à l'origine, les fêtes chrétiennes étaient fort rares, puis le nombre alla se multipliant, puis la multiplication entraîna des inconvénients et un mouvement se produisit, à partir surtout du XIVe siècle pour la diminution des fêtes qui amena la suppression d'un bon nombre d'entre elles.

Ainsi présentée cette thèse n'est pas fondée, comme le prouve, pensons-nous, l'exposition des faits qui précède. Tout à l'origine, dans la communauté de Jérusalem, d'après le texte des Actes, II, 46-47, cité col. 1404, tous les jours étaient jours de fête, de synaxe et de liturgie. Cet état de choses ne pouvait durer. Le jour où l'Église sortit de Jérusalem et où le nombre des fidèles augmenta, il fallut compter avec les nécessités de la vie. En dehors du dimanche, on ne garda comme jours liturgiques et par conséquent jours de fête, que le mercredi et le vendredi. Dans bien des contrées, le samedi garda aussi sa solennité

Même après ces diminutions, le nombre des jours

fériés pour les chrétiens restait considérable et Tertullien ne craignait pas de dire, même sans compter les mercredi et vendredi, que les jours de fête des chrétiens étaient bien plus nombreux que ceux des païens. Pâque et la Pentecôte, faisait-il remarquer, n'étaient qu'une fête qui ne durait pas moins de cinquante jours.

La vérité c'est donc que jamais les fêtes ne furent plus nombreuses qu'à l'origine de l'Église et dans les trois premiers siècles. Ce qui est vrai, c'est que les fêtes anniversaires étaient alors très peu nombreuses. En dehors de Pâque et de la Pentecôte, et une fête au 6 janvier, il n'y eut guère, aux trois premiers siècles que les fêtes des martyrs locaux, et quelques autres fêtes locales. Noël, l'Épiphanie, les fêtes non locales, et les dédicaces ne datent guère que du IVe siècle. A partir de ce moment, et surtout au Ve siècle, les fêtes se multiplient rapidement. Les translations de reliques, les emprunts que se font les églises de leurs martyrs, de leurs confesseurs et de leurs autres fêtes ne firent qu'accélérer ce mouvement. On a pu en suivre, dans notre article, les étapes successives par les listes et les calendriers que nous avons cités. Au XIIIe siècle, le propre du temps est déjà presque absorbé par la multiplication des fêtes. C'est au XIVe siècle, surtout, que se produit la réaction. Car cette multiplication des fêtes avait ses inconvénients. Jean Gerson, au concile provincial de Reims, en 1408, demandait qu'on s'arrêtât dans cette voie [1].

Un peu plus tard, Nicolas de Clemangis, écrivait un discours dans le même sens, *De novis festivitatibus non instituendis* publié en 1413 [2]. Le concile de Trèves, en 1549 réduisit à une trentaine les fêtes d'obligation (c. 10). Le Concile de Cambrai invite aussi les évêques à opérer les suppressions nécessaires (c. 11). Thomassin, dans un chapitre sur la *diminution du nombre des fêtes*, dit qu'il pourrait citer un grand nombre de conciles et d'ordonnances synodales qui ont diminué le nombre des fêtes et cite en particulier celle de Sens en 1524 [3]. Le cardinal d'Ossat insiste dans une lettre à Clément VIII pour la diminution du nombre des fêtes. Urbain VIII dans une bulle de 1642, où il dit que de nombreux évêques lui ont écrit en ce sens, réduit le nombre des fêtes aux suivantes : *Dominicos scilicet dies totius anni, Nativitatis Domini nostri Jesu Christi, Circumcisionis, Epiphaniæ, Resurrectionis, cum duabus sequentibus feriis, Ascensionis, Pentecostes cum duabus sequentibus, sanctissimæ Trinitatis, solemnitatis Corporis Christi et inventionis sanctæ Crucis; nec non festivitatum Purificationis, Annunciationis Assumptionis et Nativitatis Deiparæ Virginis, Dedicationis sancti Michaelis archangeli, Nativitatis sancti Joannis Baptistæ, sanctorum Petri et Pauli, sancti Andreæ, sancti Jacobi, sancti Joannis, sancti Thomæ, sanctorum Philippi et Jacobi, sancti Bartholomæi, sancti Matthæi, sanctorum Simonis et Judæ, sancti Matthiæ, Christi Domini apostolorum. Item sancti Stephani proto-martyris, sanctorum Innocentium, sancti Laurentii martyris, sancti Sylvestri papæ et confessoris, sancti Joseph etiam confessoris, et sanctæ Annæ, solemnitatis omnium sanctorum atque unius ex principalioribus Patronis in quocumque regno, sive provincia, et alterius pariter principalioris in quacumque civitate oppido vel pago ubi hos patrones habere ac venerari contigerit* [4].

Il conjurait les évêques de ne plus instituer de fêtes nouvelles.

Le même mouvement se continue au siècle suivant. A la suite du concile de Tarragone de 1727, Benoît XIII accorde une nouvelle réduction de fêtes pour une partie de l'Espagne. En 1748, une mesure analogue fut étendue par Benoît XIV à Naples et à la Sicile; puis, en 1754, à l'Autriche. En 1771, Clément XIV publie aussi un bref de réduction des fêtes qui, appliqué d'abord à l'Autriche, fut étendu peu à peu à d'autres régions. Le bullaire de Pie VI et celui de Léon XII contiennent plusieurs bulles ou brefs qui ont le même but [5].

En France, la Révolution abolit le calendrier chrétien, qui ne fut restitué que par le Concordat, lequel ne maintint que quatre fêtes chômées : Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint [6].

Des savants comme Muratori, Gerbert, Thiers écrivaient des dissertations ou des ouvrages dans le même esprit [7].

Dans les textes qui précédent il n'est guère question que des fêtes chômées dont la multiplication excessive apportait de sérieuses difficultés dans le domaine de l'économie domestique des différents pays. Les mêmes raisons économiques ne s'opposaient pas à la multiplication des fêtes dont la célébration n'intéressait guère que les clercs et les religieux soumis à la récitation du bréviaire. Aussi les décrets que nous avons cités ne s'appliquaient pas au calendrier ecclésiastique sur lequel les nouveaux saints ont continué à s'ajouter jusqu'à nos jours, dans une progression qui a presque fait disparaître les offices du propre du temps. C'est ce qu'on pourra voir dans l'*Histoire du Bréviaire* de Dom Bäumer qui note au fur et à mesure ces additions [8]. Le calendrier des fêtes des saints que nous donnons au § 16e permettra aussi de comparer l'état actuel avec celui du XIIe siècle. C'est à peine si, de nos jours, une faible réaction a commencé à se dessiner parmi les liturgistes pour réclamer en faveur du Propre du Temps.

XV. Influences étrangères sur les fêtes chrétiennes. — En somme, on a pu voir par ce qui précède que l'institution des fêtes dans l'Église s'est développée sous l'influence de circonstances à peu près exclusivement chrétiennes au moins dans les premiers siècles. En dehors de Pâque et de la Pentecôte, du samedi et peut-être des Quatre-Temps de septembre, les fêtes chrétiennes ne coïncident pas avec des fêtes juives. Aucune des grandes fêtes juives, ni celle des Tabernacles, ni celle des Pourim, pas plus que les sacrifices, les expiations et les lustrations quotidiennes, mensuelles ou annuelles n'ont laissé de traces dans le culte chrétien [9].

Il en faut dire autant des fêtes païennes. Aucune des grandes fêtes des Grecs et des Romains n'a été franchement acceptée par l'Église. Certaines fêtes chrétiennes furent fixées au même jour que des fêtes païennes, soit par pure coïncidence, soit surtout en guise de protestation, et pour effacer les dernières traces de paganisme.

Ce qui est vrai et ce qui a parfois donné le change, c'est que le peuple, dans ses habitudes indéracinables,

[1] Gerson, *Opera*, t. II, p. 630, 631. — [2] Édité à Helmstadst, 1703. — [3] *Traité des festes de l'Église*, Paris, 1697, p. 144 sq. — [4] *Constitutio. Universa per orbem*, 24 sept. 1642. — [5] Ces brefs sont publiés par Dumont, *Sammlung Kirchlicher Erlasse für die Erzdiocese Köln*. Cf. aussi J. Fessler, *Ueber die abgeschafften Feiertage*, dans *Archiv fur Kirchenrecht*, 1860, p. 194. — [6] H. Kellner, *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints*, trad. Bund, Paris, 1910, publie, p. 48, un tableau des fêtes actuellement en vigueur dans les différents pays chrétiens. — [7] Muratori, *Moltiplicita de' giorni festivi* dans *Scritti inediti*, Bologna, 1872; Gerbert, *De dierum festorum numero minuendo, celebritate augenda*, typis san. Blasianis, 1765; Thiers, *De festorum dierum imminutione*, Lugduni, 1668, et Parisiis, 1670. Cf. aussi Benoît, XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XVIII, n. 10. — [8] *Histoire du bréviaire*, éd. Bäumer-Biron, Paris, 1905. — [9] Il faut mettre hors de compte les nombreuses allusions au culte mosaïque que l'on trouve dans les livres liturgiques chrétiens, notamment dans le Pontifical, qui sont de date postérieure et la plupart du temps d'inspiration purement littéraire.

a souvent conservé le souvenir des fêtes païennes, au 1er janvier, par exemple, à la saint Jean. Ces survivances sont plutôt du domaine du folk-lore [1]. La semaine telle qu'elle est constituée chez les chrétiens dès le IIe siècle, avec le dimanche comme pivot, le mercredi et le vendredi anniversaires de la passion, est franchement chrétienne. Le samedi, en souvenir du sabbat, n'a pu se maintenir qu'avec peine dans certaines provinces. Les fêtes qui s'ajoutèrent à Pâque et à la Pentecôte, sont aussi de caractère et d'origine exclusivement chrétiens. Quant aux fêtes des martyrs la question sera traité au mot MARTYRS (*Culte des*).

XVI. CALENDRIER DES FÊTES DANS LA LITURGIE ACTUELLE. — Le but de ce tableau est de mettre sous les yeux les accroissements qu'ont pris dans l'Église romaine les fêtes des saints, surtout à partir du XIIe siècle. La ligne de démarcation est tracée par la Constitution d'Alexandre III en 1170; ce pontife réserva au Saint-Siège le droit de prononcer en dernier ressort sur la canonisation des saints et le culte à leur rendre dans l'Église. Avant lui, la vénération des fidèles, la décision des évêques statuant soit chacun pour son diocèse, soit dans les conciles provinciaux, contribuaient à former le consentement universel de l'Église par lequel était introduit le culte de tel ou tel saint personnage : après 1170, il fallut pour cela une décision du Saint-Siège et la canonisation d'un saint par le pape marqua, quoique non pas toujours nécessairement, l'introduction de son culte dans l'Église universelle; voilà pourquoi on trouvera mentionnés pour certains saints des temps plus rapprochés de nous l'acte de canonisation, et l'acte d'introduction du culte. Après 1170, on vit aussi paraître un plus grand nombre d'offices doubles : on remarquera que les saints de la première colonne sont presque tous du rit simple ou semi-double; aussi ont-ils été réduits à n'avoir plus qu'une mémoire, quand il se rencontre un saint du rit double dans la deuxième colonne [2]. Nous ne marquons pas les fêtes principales qui ont été indiquées au § 4e et suiv.

JANVIER

1		
2	Octave de S. Étienne, m. S.	
3	Octave de S. Jean apôtre, S.	
4	Octave des SS. Innocents, S.	
5	Vigile de l'Épiphanie; S. Telesphore, p. m. († 139) mém.	
6		
7		
8		
9		
10		
11	S. Hygin, p. m. († 142), mém.	
12		
13		
14	S. Hilaire, év. docteur († 368), D.; culte dès le VIe siècle. S. Félix de Nole († vers 256), S. d., Grégor.	
15	S. Paul, 1er ermite († 342). D.; culte ancien. S. Maur, abbé († 584), mém.	
16	S. Marcel I, p. m. († 310), S. d., Grégor.; une église à Rome. Stat.	
17	S. Antoine, abbé († 356). D.; culte ancien.	
18	Ste Prisque, v. m. († 270), mém., Grégor., culte au IVe s. Église à Rome. Stat.	Chaire de S. Pierre, à Rome; D. maj.; fête apparait dans les Gaules au VIIIe s., à Rome plus tard.
19	SS. Marius, Marthe, etc., mm. († 270) S. dans martyrologes du IXe s.	S. Canut, roi m. († 1086), mém., fête introduite par Clément X au XVIIe s.
20	S. Fabien, p. m. († 250) et Sébastien, m. († 288). D., Grégor.; culte au IVe s. Église à Rome. Stat.	
21	Ste Agnès, v. m. († 304 ou 311). D. Grégor.; culte au IVe s. Églises à Rome, une stat.	
22	S. Vincent, m. († 304). S. d. Grégor. S. Anastase, m. († 628), ajouté au précédent.	
23	Ste Émérentienne, v. m. († 304 ou 311) mém., culte avant le VIIe s.	S. Raymond de Pennafort c. († 1275 ou 1279), S. d.; fête introduite par Clément X au XVIIe s.
24		S. Timothée, év. m. († 97). D. fête fixée à cette date par Pie IX, au XIXe s.
25	Conversion de S. Paul. D. maj.; Grégor. Primitivement une translation. Le mot « Conversion » au XIe s.	
26	S. Polycarpe, év. m. († 166), D.; culte ancien.	
27	S. Jean Chrysostome, év., docteur († 407) D. La mort au 14 sept. On le trouve au 27 janvier dès le Ve s.	
28	Ste Agnès, v. m. 2do (ou de Nativitate). S. Grégor.	
29		S. François de Sales, év. docteur († 1622). D. Mort le 28 déc.; fête fixée à cette date par Alexandre VII, en 1655.
30		Ste Martine, v. m. († 228). S. d.; morte le 1 janvier, fête fixée à cette date par Urbain VIII en 1634.
31		S. Pierre Nolasque, c. († 1256). D.; fête introduite par Alexandre VII, au XVIIe s.

[1] Encore faut-il ajouter que sur plus d'un point certaines thèses qui avaient été acceptées longtemps ont dû être abandonnées. Voir plus haut la note au sujet de la Purification et des lupercales. Sur toute cette question, voir notre article *Fêtes chrétiennes et fêtes païennes à Rome du IVe au VIIe siècle* dans *Semaine d'ethnologie religieuse* de Louvain, Paris, 1914, p. 375 sq. et PAGANISME ET LITURGIE.

[2] Abréviations employées :

c.	indique	confesseur.
D.	»	office double.
Dmaj.	»	office double majeur.
D. 2. cl.	»	» double de 2e classe.
D. 1 cl.	»	» double de 1re classe.
S. d	»	» semi-double.
S.	»	» simple.
m.	»	martyr.
mm.	»	martyrs.
mém.	»	office dont on fait mémoire.
v.	»	vierge.
év.	»	évêque.

Les chiffres entre parenthèses et précédés d'une croix, indiquent la date de la mort. Cette date pour les saints des premiers siècles est parfois indécise, ou simplement approximative.

Grégor. indique qu'on trouve les noms et des formules liturgiques dans les documents tels qu'ils étaient au IXe siècle c.-à-.d. les recueils grégoriens plus ou moins mêlés d'éléments gallicans, p. ex. le grégorien d'Adrien.

Stat. ou Station, indique que l'église romaine placée sous le vocable d'un saint était un lieu de Station pour les féries de Carême, les litanies ou processions, ou les vigiles.

FÉVRIER

1	S. Ignace d'Antioche, év. m. († 107). D.; culte antérieur au VI[e] s.	
2	Purification de la S. Vierge, D. 2 cl.	
3		S. Blaise, év. m. (†316). S.; le culte établi longtemps après la mort.
4		S. André Corsini, c. (†1373). D.; fête introduite par Alexandre VII au XVII[e] s.
5	S[e] Agathe, v. m. († 251). D.; Grégor., une église à Rome dès le VII[e] s.	
6	S[e] Dorothée, v. m. (IV[e] s.); mém.; le culte à Rome dès le V[e] siècle.	S. Tite, év., c. (1[er] siècle) D.; fête placée à cette date par Pie IX, au XIX[e] s.
7		S. Romuald, abbé († 1027). D.; fête introduite par Clément VIII en 1595.
8		S. Jean de Matha, c. († 1213). D.; mort le 21 déc.; fête placée à cette date par Innocent XI en 1679.
9	S[e] Apolline, v. m. († 249); mém. dans les martyrologes du IX[e] s.	S. Cyrille d'Alexandrie, év. docteur († 444). D.; fête fixée à cette date par Léon XIII, au XIX[e] s.
10	S[e] Scholastique, v. († 543). D.; culte depuis le VII[e] s.	
11		Apparitions de Lourdes (1858) D. maj.; fête étendue à toute l'Eglise par Pie X, au XX[e] s.
12		Sept fondateurs Servites (XIII[e] siècle) D.; fête collective établie par Léon XIII au XIX[e] s.
13		
14	S. Valentin, m., Rome († 270) S. d.; Grégor.	
15	SS. Faustin et Jovite, mm., Brescia (vers 120); S., culte ancien.	
16		
17		
18	S. Siméon, év. m. (†107), S., culte depuis le IX[e] s.	
19		
20		
21		
22	Chaire de S. Pierre (à Antioche). D. maj., Grégor.	
23	Vigile de S. Matthias, apôtre, mém.	S. Pierre Damien, év. docteur (†1072) D., fête étendue à toute l'Église par Léon XII, en 1821.
24	S. Matthias, apôtre (1[er] s. D. 2 cl., Grégor.	
25		
26		
27		
28		

MARS

1		
2		
3		
4	S. Lucius I, p. m. (†254), mém.; fête ancienne, supprimée, puis rétablie par Clément VIII au XVI[e] s.	S. Casimir, c. (†1484) S. d.; fête introduite par Paul V au XVII[e] s.
5		
6	SS[es] Perpétue et Félicité, mm. († 203). D.; culte célébré dès le IV[e] siècle.	Fête reportée du 7 au 6 mars par Pie X.
7		S. Thomas d'Aquin, c. docteur († 1274) D.; canonisé par Jean XXII en 1323.
8		S. Jean de Dieu, c. (†1550). D.; canonisé par Alexandre VIII au XVII[e] s.
9		S[e] Françoise Romaine, veuve († 1440). D.; canonisée par Paul V en 1608.
10	Les 40 martyrs de Sébaste † (320) S. d.; culte ancien.	
11		
12	S. Grégoire I le Grand, p. docteur († 604). D.; culte dès le VII[e] s.	
13		
14		
15		
16		
17	S. Patrice, év. († 461). D.; culte ancien.	
18		S. Cyrille de Jérusalem, év. docteur († 386) D.; fête étendue à toute l'Église par Léon XIII, au XIX[e] siècle.
19	S. Joseph (1[er] s.), D. 1 cl.; à peine mentionné avant le X[e] siècle.	La fête a reçu des accroissements surtout au XIX[e] s.
20		
21	S. Benoît, abbé († 543). D.; culte dès le VII[e] siècle.	
22		
23		
24		
25	Annonciation. D. 1 cl.; Grégor.	
26		
27		S. Jean Damascène, c. docteur († 749). D.; fête étendue à toute l'Église par Léon XIII, au XIX[e] s.
28		S. Jean de Capistran, c. († 1456). S. d.; fête étendue à toute l'Église par Léon XIII, au XIX[e] s.
29		
20		
31		

N. B. La fête des Sept Douleurs, au vendredi de la Passion, locale au XIII[e] s., a été étendue à toute l'Église par Benoît XIII, au XVIII[e] s..

AVRIL

1		
2		S. François de Paule, c. († 1507). D.; fête étendue à toute l'Église par Sixte-Quint au XVI[e] s.
3		
4	S. Isidore, év. docteur († 636) D.; culte au IX[e] s.	
5		S. Vincent Ferrier, c. († 1419). D.; fête étendue à toute l'Église par Clément IX, au XVII[e] s.
6		
7		
8		
9		
10		
11	S. Léon I le Grand, p. docteur († 461). D.; culte dès le V[e] s. à cette date une translation.	
12		
13		S. Hermenégild, m. († 587). S. d.; fête étendue à toute l'Église par Urbain VIII, au XVII[e] s.
14	SS. Tiburce, Valérien et Maxime, mm. (m[e] s.) mém., Grégor.; culte dès le V[e] siècle.	S. Justin, m. († vers 166). D.; fête étendue à toute l'Église par Léon XIII, au XIX[e] s.
15		
16		
17	S. Anicet, p. m. († 168), S.; culte ancien à Rome.	
18		

19
20
21 S. Anselme, év. docteur († 1109). D.; culte dès le XIIIe s. déclaré docteur par Clément XI, en 1720.
22 SS. Soter p. († 176) et Caius, p. († 296). mm., S. d.; culte ancien à Rome.
23 S. Georges, m. (†vers 303), S. d., Grégor., culte dès le IVe s. église à Rome. Stat.
24 S. Fidèle de Sigmaringen, m. (†1622), D.; canonisé par Benoît XIV, en 1743.
25 S. Marc, évangéliste, m. (1er s.). D. 2 cl., Grégor., culte dès le IVe s.
26 SS. Clet. p. (???) et Marcellin p. (†304). mm., S. d., culte ancien.
27
28 S. Vital, m. (Ier ou IIe s.) S. d., Grégor., culte au VIe s., une église à Rome. Stat. S. Paul de la Croix c. († 1775), D.; canonisé et fête étendue à l'Église par Pie IX, en 1867.
29 S. Pierre, m. († 1252), D.; canonisé par Innocent IV en 1253, fête introduite par Sixte-Quint, au XVIe siècle.
30 Se Catherine de Sienne, v. († 1380), D.; canonisée par Pie II en 1461, fête étendue par Urbain VIII au XVIIe siècle.

N. B. Le mercredi qui suit le IIe dimanche après Pâques. Solennité de S. Joseph, D. 1 cl. avec octave. Cette fête sous le titre de Patronage de S. Joseph, attachée au IIIe dim. après Pâques avait été étendue à toute l'Église par Pie IX, au XIXe s. Pie X l'a reportée en semaine.

MAI

1 SS. Philippe et Jacques, apôtres (Ier s.), D. 2 cl., Grégor., culte à Rome à partir du VIe siècle.
2 S. Athanase, év. docteur († 373), D., culte au IVe s.
3 Invention de la Se Croix (IVe s.), D. 2 cl., Grégor., fête à cette date depuis le VIIe s.
SS. Alexandre, p., Eventtius etc. mm. (†117), mém., Grég.
4 Se Monique, veuve (†387), D.; fête étendue à toute l'Église par Clément IX, XVIIe s.
5 S. Pie V. p. c. (†1572), D.; canonisé par Clément XI en 1712.
6 S. Jean ap. devant Porte Latine (Ier s.), D. maj., Grégor.
7 S. Stanislas, év. m. (†1079), D.; canonisé par Innocent IV. en 1253, fête étendue à toute l'Église par Clément VIII, en 1598.
8 Apparition de S. Michel (en 492), D. maj.; fête introduite au VIe s.
9 S. Grégoire de Nazianze, év. docteur (†389), D.; culte ancien.
10 SS. Gordien et Epimaque, mm. (†362), mém., Grég. S. Antonin, év. c. (†1459), canonisé par Adrien IV, en 1522; fête par Grégoire XVI au XIXe s.
11
12 SS. Nérée et Achillée, etc. mm. (IIe s.), d., Grégor. S. Pancrace, m., Grégor.; une église à Rome. Stat.
13
14 S. Boniface, m. (†290), S.; culte dès le IVe s.
15 S. Jean-Baptiste de la Salle († 1719), D.; canonisé par Léon XIII, en 1900.
16 S. Ubald, év. c. († 1160), S. d.; canonisé par Célestin III, vers 1197.
17 S. Pascal Baylon, c. († 1592), D.; canonisé par Alexandre VIII, fête par Pie VI au XVIIIe s.
18 S. Venance, m. († vers 250), D.; fête introduite par Urbain VIII vers 1640.
19 Se Pudentienne, (Ier s.), mém., Grégor.; église à Rome dès le IIIe s. Stat. S. Pierre Célestin, pape c. († 1296), D.; canonisé par Clément V en 1305, fête, par Clément IX au XVIIe s.
20 S. Bernardin de Sienne († 1444), S. d.; canonisé par Nicolas V en 1460; fête, par Alexandre VII.
21
22
23
24
25 S. Urbain I, p. m. († 230), mém., Grégor.; culte ancien. S. Grégoire VII, p. c. († 1085), D.; canonisé par Grégoire XIII vers 1580; fête par Benoît XIII en 1728.
26 S. Eleuthère, p. m. († 185 ou 190), mém.; culte ancien. S. Philippe de Néri, c. († 1595), D.; canonisé et fête introduite par Grégoire XV en 1622.
27 S. Jean I, p. († 526), mém. S. Bède le Vénérable, c. docteur († 735), D.; culte local ancien, étendu à toute l'Église par Léon XIII au XIXe s.
28 S. Augustin de Cantorbéry év. c. († 605), D.; culte étendu à toute l'Église par Léon XIII au XIXe s.
29 Se Marie Madeleine de Pazzi, v. († 1607), S. d.; canonisée par Clément IX, en 1668, fête par Clément X au XVIIe.
30 S. Félix II, p. m. († 274), simple culte ancien.
31 Se Pétronille v. (Ier siècle), mém.; église à Rome dès IVe siècle. S. Angèle de Mérici, v. († 1540), D.; canonisée par Pie VII en 1807, fête par Pie IX au XIXe s.

JUIN

1
2 SS. Pierre et Marcellin, mm. (IVe s.), S., Grégor.; église à Rome. Stat.
3
4 S. François Caracciolo, c. († 1608), D., canonisé par Pie VII en 1807.
5 S. Boniface, év. m. († 755), D., culte ancien, fête étendue à toute l'Église par Pie IX au XIXe s.
6 S. Norbert, év. c. († 1134), D., canonisé par Grégoire XIII en 1582, fête, par Paul V au XVIIe s.
7
8

9 SS. Prime et Félicien, mm. († 286). S., Grégor.
10 Sᵉ Marguerite d'Ecosse, veuve († 1093) S. d., canonisée par Innocent XII en 1693.
11 S. Barnabé, apôtre (Iᵉʳ s.), D. maj.; culte ancien.
12 SS. Basilide, Cyrin, Nabor et Nazaire, mm. (IVᵉ s.), mém. S. Jean de S. Facond, c. (†1479). D., canonisé par Alexandre VIII en 1690.
13 S. Antoine de Padoue, c. († 1231), D., canonisé par Grégoire IX, en 1232, fête, par Sixte-Quint au XVIᵉ s.
14 S. Basile le Grand, év. docteur († 379), D.; culte ancien.
15 SS. Gui (Vitus) Modeste et Crescence, mm. (†303), S.; église à Rome, dès le IVᵉ s.
16
17
18 SS. Marc et Marcellien, m. m. († 286), mém., Grégor. S. Ephrem, diac. Édesse, docteur († 373). D., fête étendue à toute l Église par Benoît XV au XXᵉ s.
19 SS. Gervais et Protais, m. m. (Iᵉʳ s.), mém., Grégor., culte au IVᵉ siècle. Sᵉ Julienne de Falconieri, v. (†1340). D., canonisée par Clément XI en 1737.
20 S. Silvère, p. (†537), S. d., aucune trace de culte avant le XIVᵉ s.
21 S. Louis de Gonzague, c. († 1613), D., canonisé par Benoît XIV, c. 1726, fête, par Grég. XVI au XIXᵉ s.
22 S. Paulin, év. Nole. (†439), D.; culte ancien.
23 Vigile de S. Jean-Baptiste, S. d., Grégor.
24 Nativité de S. Jean-Baptiste (Iᵉʳ s.). D. 1 cl., Grégor.
25 S. Guillaume, abbé (†1142), D.; fête étendue à toute l'Église par Pie VI au XVIIIᵉ s.
26 SS. Jean et Paul, mm. († 362), D., Grégor.; culte IVᵉ s. Église à Rome. Stat.
27
28 S. Léon II p. († 684), S. d., primitivement ce fut Léon I. Vigile des SS. Pierre et Paul, ap. mém., Grégor. Le nom de Léon II fut substitué au XIVᵉ s.
29 SS. Pierre et Paul apôtres (Iᵉʳ s.), D. 1 cl., Grég.
30 Commémoraison de s. Paul apôtre, D. maj., Grégor.

JUILLET

1 Précieux Sang de N. S., D. 2ᵉ cl.; fête étendue à tout l'Église par Pie IX en 1849.
2 SS. Processus et Martinien mm. (Iᵉʳ s.), mém., Grég., culte au IVᵉ siècle. Visitation de la B. V. Marie D. 2. cl., apparaît au XIIIᵉ s. en Occident.
3
4
5 S. Antoine Marie Zaccaria, c. († 1539), D., canonisé par Léon XIII, en 1897.
6 Octave des SS. Apôtres. D. maj., Grégor.
7 SS. Cyrille et Méthode, év. c. († 869 et 885), D.; fête étendue à toute l'Église. par Léon XIII au XIXᵉ s.
8 Sᵉ Élisabeth de Portugal, veuve († 1336), S. d.; canonisée et fête introduite par Urbain VIII au XVIIᵉ s.
9 Les sept frères martyrs († 105), S. d., Grégor. et SSᵉˢ Rufine et Seconde, mm. (†257).
10
11 S. Pie I, p. m. († 157), S.
12 SS. Nabor et Félix, mm. († vers 304), mém.
13 S. Anaclet, p. m. (†91), S. d.
14 S. Jean Gualbert, abbé (†1073), D., canonisé par Célestin III, en 1193.
S. Bonaventure, év. docteur († 1274), D., canonisé par Sixte IV en 1482; fête, par Sixte-Quint en 1388.
15 S. Henri, empereur (†1024), S. d., canonisé par Eugène III en 1146; mém. par Urbain VIII au XVIIᵉ s.
16 N. D. du Mont Carmel, D. maj.; fête étendue à toute l'Église par Benoît XIII en 1726.
17 S. Alexis, c. († vers 417), S. d., église à Rome sous Innocent I, en 416.
18 Sᵉ Symphorose et ses sept fils, mm. († 135 ou 138), mém.; culte vers le VIIIᵉ s. S. Camille de Lellis c. (†1614), D.; canonisé par Benoît XIV en 1746.
19 S. Vincent de Paul, c. 1660), D., canonisé par Clément XII en 1735.
20 Sᵉ Marguerite (ou Marine) m. (IIIᵉ s.), mém. S. Jérôme Emilien, c. († 1537), D., canonisé par Benoît XIV, en 1746.
21 Sᵉ Praxède, v. (Iᵉʳ s.), S. Grégor.; église à Rome avant le Vᵉ s. Stat.
22 Sᵉ Marie-Madeleine, pénitente (Iᵉʳ s.). D., culte dès le Iᵉ s.
23 S. Apollinaire, m., Ravenne (Iᵉʳ s.), D., Grégor.; église à Rome. Stat.
S. Liboire év. († vers 390), mém.; culte vers le VIIIᵉ s.
24 Vigile de S. Jacques, apôtre.
Sᵉ Christine, v. m. († vers 300), mém.
25 S. Jacques le majeur, apôtre (Iᵉʳ s.), D. 2 cl., Grégor.
S. Christophe, m. († vers 250), mém.
26 Sᵉ Anne, mère de la S. Vierge (A. T.), D. 2 cl.; culte en Orient au VIᵉ s. en Occident à partir du XIVᵉ s.
27 S. Pantaléon, m. (IVᵉ s.), S; culte en Orient, IVᵉ s.; en Occident, VIIIᵉ s.; église à Rome.
28 SS. Nazaire et Celse, mm. († vers 156), S. d.; S. Victor I, p. m. († 200).
29 S. Félix II p. († 358), SS. Simplice, Faustin etc., mém., Grégor. Sᵉ Marthe, v. (Iᵉʳ s.), S. d., culte en Occident après XIIᵉ siècle.
30 SS. Abdon et Sernen, mm., (IIIᵉ s.), S., Grégor.
31 S. Ignace de Loyola, c. († 1556), D., canonisé et fête introduite par Grégoire XV en 1622.

AOUT

1 S. Pierre aux liens, D. maj., au Vᵉ s., Grégor., Égl. Stat.
Les SS. Machabées (A. T.) mém., culte au VIIᵉ s.

2 S. Etienne, p. m. (†257), mém., Grégor., Égl. Stat.
3 Invention de S. Etienne, 1er m. (Ier s.); la fête de ce jour paraît seulement au Ve siècle.
4
5 N. D. des Neiges, D. maj.; église et fête à Rome au IVe siècle.
6 SS. Sixte II, p. m. († 258), Felicissime et Agapit, mém., Grégor.; égl. Stat.
Transfiguration, D. 2 cl., fête au Ve s.
7 S. Donat, év., m. († 361), mém., culte ancien.
8 SS. Cyriaque (Large et Smaragde) mm. († 305), S. d., le 1er seul au Grégor. et église à Rome. Stat.
9 Vigile de S. Laurent, m., Grégor.
S. Romain, m. (†258), mém.
10 S. Laurent, diacre, m. († 258), D. 2 cl., Grégor., culte à Rome au IVe s., plus. églises. Stat.
11 SS. Tiburce (†286) et Suzanne (†295), mm., S., le 1er au Grégor., la 2e a une église. Stat.
12
13 SS. Hippolyte et Cassien, mm. († 258), S., Grégor.
14 S. Eusèbe, m. (IVe s.), mém., Grégor., égl. Stat.
Vigile de l'Assomption. Grégor.
15 Assomption de la B. V. Marie, D. 1 cl., Ve-VIe s., Grégor.
16
17 Octave de S. Laurent, mém., Grégor.
18 S. Agapit, m. († vers 275), mém., Grégor.
19
20
21
22 Octave de l'Assomption. D. maj., Grégor.
SS. Timothée, Hippolyte Symphorien, mm., mém.
23 Vigile de S. Barthélemy, apôtre, mém.
24 S. Barthélemy, apôtre (Ier s.), D. 2 cl., Grégor.
25
S. Alphonse de Liguori, év. docteur († 1787), D., canonisé par Grégoire XVI en 1839, déclaré docteur par Pie IX.
S. Dominique, c. († 1221), D. maj., canonisé par Grégoire IX en 1234.
S. Gaétan, c. (†1547). D., canonisé et fête introduite par Clément V en 1671.
Se Claire d'Assise, v. († 1253), D., canonisée par Alexandre IV en 1255.
S. Joachim, c. (A. T.), D. 2 cl., Variations de dates pour la fête.
S. Hyacinthe, c. († 1257), D., canonisé par Clément VIII en 1605; fête par Urbain VIII.
S. Bernard, abbé, docteur († 1153), D., canonisé par Alexandre III, en 1174, docteur par Pie VIII, 1830.
Se Jeanne Fr. de Chantal, veuve (†1641), D., canonisée par Clément XIII, en 1767.
S. Philippe Benîti, c. († 1285), D., canonisé par Benoît XIII en 1724.
S. Louis IX, roi de France († 1270). S. d., canonisé par Boniface VIII en 1397.
26 S. Zéphyrin, p. m. (†218), S.
27
28 S. Augustin, év. docteur († 430), D., culte ancien.
S. Hermès, m. († 132). mém., Grégor.
29 Décoliation de S. Jean-Baptiste (Ier s.), D. maj.; fête au VIe s.
Se Sabine, v. m. († 114), mém., Grégor. Égl. Stat.
30 SS. Felix et Adaucte, mm., († 303), mém., Grégor.
31
S. Joseph Calasanz, c. (†1648), D., canonisé par Clément XIII en 1767.
Se Rose de Lima, v. († 1617), D., canonisée par Clément X en 1674.
S. Raymond Nonnat, c. († 1240), D., canonisé par Alexandre III en 1657, fête par Clément IX au XVIIe siècle.

N. B. S. Laurent a plusieurs églises à Rome. Sont stationales : S. Laurent-hors-les-Murs; S. Laurent *in Damaso;* S. Laurent *in Lucina;* S. Laurent *in Panisperna.*

SEPTEMBRE

1 S. Gilles, abbé († vers 725), S., culte avant le Xe s.
Les douze frères mm. (IIIe s.), mém., culte à Bénévent.
2 S. Etienne, roi de Hongrie († 1038) S. d., canonisé par Grégoire VIII, en 1081; fête par Urbain VIII, au XVIIe s.
3
4
5 S. Laurent Justinien, év. († 1455), S. d., canonisé par Alexandre VIII en 1690; fête fixée à ce jour par Innocent XII, XVIIe s.
6
7
8 Nativité de la B. V. Marie. D. 2 cl., fête au VIe-VIIe s.
S. Adrien, m. († fin IIIe s.), église à Rome au VIIe s.
9 S. Gorgon, m. S., culte à Rome au VIIe s.
10 S. Nicolas de Tolentin, c. († 1306), D., canonisé par Eugène IV en 1446; fête par Sixte-Quint au XVIe s.
11 SS. Prote et Hyacinthe, m. m. († 257), S. d., culte à Rome dès le IVe s., Grég.
12 S. Nom de Marie, D. maj., fête étendue à toute l'Église par Innocent XI en 1683.
13
14 Exaltation de la Se Croix, D. maj., Grégor.; fête dès le IVe siècle.
15 S. Nicomède, m. (Ier siècle), mém., Grégor, culte au Ve-VIe siècles.
Les Sept Douleurs de la B. V. Marie, D. 2 cl. [1].
16 SS. Corneille et Cyprien. mm. († 253 et 258), S. d.
SS. Euphémie, Lucie, Géminien, mm. († vers 307), mém.
17 Stigmates de S. François en 1224, D., fête étendue à toute l'Église par Sixte-Quint, au XVIe siècle.

[1] Cette fête instituée au début du XIXe siècle, avait été fixée au IIIe dimanche de septembre : elle est placée au 15 septembre depuis la réforme de Pie X.

18 S. Joseph de Cupertino, c. († 1663), D., canonisé par Clément XIII en 1767.

19 SS. Janvier, etc. mm. († 305), D.; fête introduite par Sixte-Quint au XVI[e] s.

20 Vigile de S. Matthieu, apôtre, mém., Grégor. SS. Eustache, etc. mm. († 120), D.; fête introduite par Urbain VIII au XVII[e] s.

21 S. Matthieu, apôtre et évangéliste (I[er] s.). D. 2 cl., Grégor.

22 SS. Maurice etc., mm. († 286 ou 303), mém., Grég.; culte au V[e] siècle. S. Thomas de Villeneuve, c. († 1555), D., canonisé et fête introduite par Alexandre VII en 1658.

23 S. Lin, p. m. († vers 78), S. d.
S[e] Thècle, v. m. (I[er] s.).

24 N. D. de la Merci, D. maj., fête établie pour toute l'Église par Innocent XII au XVII[e] s.

25

26 SS. Cyprien et Justine, mm. († 303), S., église à à Rome.

27 SS. Côme et Damien, m. m. († 306), S. d., Grégor. Église à Rome, VI[e] s. Stat.

28 S. Wenceslas. m. († 936), S. d., fête établie *ad libitum* par Clément X au XVII[e] s.

29 Dédicace de S. Michel, archange, D. 2 cl., fête dès le V[e] siècle.

30 S. Jérôme, c. docteur († 420), D. maj.; culte dès le V[e] siècle.

OCTOBRE

1 S. Rémi, év. Reims († 533), S., fête introduite par Clément X au XVII[e] s. le 1[er] oct., lui avait été assigné en 1049, à cause d'une translation des reliques par Léon IX.

2 SS. Anges gardiens, D. maj., fête séparée du 29 sept. au XVI[e] s., étendue à toute l'Église par Clément X, en 1670.

3

4 S. François d'Assise, c. († 1226), D. maj. canonisé par Grégoire IX, en 1228.

5 SS. Placide, etc. mm. († 541) S., mém., ajoutée par Sixte-Quint au XVI[e] s.

6 S. Bruno, abbé († 1101), D., fête étendue à toute l'Église par Grégoire XV, en 1623.

7 S. Marc, p. c. († 336), mém. culte dès le IV[e] s. Egl. Station. Grégor. Le S. Rosaire, D. 2 cl., fête étendue à toute l'Église par Clément XI en 1716.
SS Serge, Bacchus, etc., m. m., mém.; église à Rome, célèbre au VII[e] s.

8 S[e] Brigitte de Suède, veuve († 1373), D., canonisée par Boniface IX en 1391, sentence confirm. 1415.

9 SS. Denys, Rustique et Eleuthère, mm. (1[er] s. ou 250), culte et église à Rome dès le V[e] s., S. d., Grégor.

10 S. François de Borgia, c. († 1572), S. d., canonisé par Clément X en 1671.

11

12

13 S. Edouard, roi, c. († 1066), S. d., canonisé par Alexandre III en 1161, fête par Innocent XI au XVII[e] s.

14 S. Calixte I, p. m. († 223), D., Grégor.

15 S[e] Thérèse, v. († 1582), D., canonisée et fête introduite par Grégoire XV en 1621.

16

17 S[e] Hedwige, veuve († 1243), S. d.; canonisée par Clément IV en 1266, fête par Innocent XI au XVII[e] s.

18 S. Luc, évangéliste (I[er] s.), D. 2 cl., Grégor.

19 S. Pierre d'Alcantara, c. († 1562), D., canonisé par Clément IX en 1669; fête par Clément X au XVII[e] s.

20 S. Jean de Kenty, c. († 1473), D., canonisé par Clément XIII en 1767.

21 S. Hilarion, abbé, c. († 371), S., culte ancien.
SS[e] Ursule, etc. mm. († 451), mém.

22

23

24

25 SS. Chrysanthe et Darie, mm. († 527), S.; culte ancien.

26 S. Evariste, p. m. († vers 108), S.

27 Vigile des SS. Simon et Jude, apôtres, Grégor.

28 SS. Simon et Jude, apôtres (I[er] s.). D. 2 cl., Grég.

29

30

31 Vigile de la Toussaint, Grég.

NOVEMBRE

1 Toussaint, D. 1 cl.; fête au VII ou IX[e] s., Grégor.

2 Commémoraison des défunts. D.; fête fixée au X[e] s.

3

4 SS. Vital et Agricola, mm. († vers 304), mém.; culte dès le V[e] s. S. Charles Borromée, év. c. († 1584), D., canonisé et fête introduite par Paul V en 1610.

5

6

7

8 Octave de la Toussaint, D., maj.
Les Quatre SS Couronnés (IV[e] s.), mém., Grégor., une église à Rome. Stat.

9 Dédicace, Basilique S. Sauveur à 324, D. 2 cl., Egl. Stat.
S. Théodore m. († 306), mém., Grégor., honoré à Rome au VI[e] s.

10 SS. Tryphon, Respicius et Nympha, mm. († 250). mém., église à Rome. St. S. André Avellin, c. († 1608). D., canonisé par Clément XI en 1712.

11 S. Martin év. Tours († 397) D. Grégor. culte dès le V[e] siècle.
S. Mennas, m. († 304). mém, Grégor.

12	S. Martin I p. m. († 655). S. d.	
13		S. Didace, c. (+1463). S., canonisé par Sixte Quint en 588, fête, par Clément X, XVII^e siècle.
		S. Josaphat, év. m. (†1623) D., canonisé par Pie IX en 1867; fête, par Léon XIII au XIX^e siècle.
14		
15		S^e Gertrude, v. († 1302). D. fête étendue à toute l'Église par Clément XII au XVIII^e siècle.
16		
17	S. Grégoire Thaumaturge, év. († vers 279). S. d. culte ancien.	
18	Dédicace des Basiliques de S. Pierre et de S. Paul. D. maj. [1].	
19	S. Pontien, p. m. (†235), mém.	S^e Élisabeth de Hongrie, veuve († 1231), D., canonisée par Grégoire IX en 1236.
20		S. Félix de Valois, c. († 1212), D., fête fixée à ce jour par Innocent XI en 1679.
21	Présentation de Marie au temple (I^er s.), D. maj., fête établie vers le XII^e s.	
22	S Cécile v. m. († 230 ou 300), D. Grégor.; église à Rome. Station.	
23	S. Clément I, p. m. († vers 100 , D. Grégor., Egl. Station S^e Félicité, m. (voir 10 juillet), mém., Grégor.	
24	S. Chrysogone, m. († 304), mém., Grégor., Egl. Stat.	S. Jean de la Croix, c. († 1591), D., canonisé par Benoit XIII en 1726.
25	S^e Catherine, v. m. († 306), D.; culte vers le VIII^e s.	
26	S. Pierre d'Alexandrie, m. († 311), mém.	S. Silvestre, abbé († 1267), D.; fête étendue à toute l'Église par Léon XIII au XIX^e siècle.
27		
28		
29	Vigile de S. André, apôtre. Grégor. S. Saturnin, m., Rome (IV^e s.), mém., Grégor.	
30	S. André, apôtre (I^er s.), D. 2 cl., Grégor.	

DÉCEMBRE

1		
2	S^e Bibiane, v. m. († 362), S. d., culte ancien, Egl. à Rome au V^e s. Station.	Cependant la fête a été introduite seulement par Urbain VIII au XVII^e s.
3		S. François Xavier, c. († 1552), D. maj., canonisé par Grégoire XV en 1622; fête, par Alexandre VII au XVI^e siècle.
4	S. Pierre Chrysologue, év. docteur († 450 ou 457) D. S^e Barbe, v. m. (IV^e s.), mém.: culte au VIII ou IX^e s.	
5	S. Sabas, abbé († 533), mém.	
6	S. Nicolas, év. († vers 324), D.; culte ancien.	
7	S. Ambroise, év. docteur († 397), D.; culte ancien.	Vigile de l'Immaculée Conception, établie par Pie IX au XIX^e siècle.
8	Immaculée Conception de Marie. D. 1^e cl.; fête locale entre les X^e et le XI^e s.	Étendue à toute l'Église par Sixte-Quint en 1476, reçoit haut degré de solennité et octave, après 1854.
9		
10	S. Melchiade ou Miltade, p. m. († 314), mém., S., d.; culte ancien.	
12		
13	S^e Lucie, v. m. († vers 304), D., Grégor., culte à Rome dès le IV^e s.	
14		
15		Octave de l'Immaculée Conception, D. maj.
16	S. Eusèbe de Verceil, († 370), S. d.	
17		
18		
19		
20	Vigile de S. Thomas, apôtre.	
21	S. Thomas, apôtre (I^er s.), D. 1^e cl., Grégor.	
22		
23		
24	Vigile de Noël.	
25	Noël, D. 1 cl. S^e Anastasie v. m. († 304), mém.; égl. Station.	
26	S. Etienne, diacre, 1^er m. (I^er s.), D. 2 cl., Grégor.: reliques vénérées au V^e s. Voir 3 août.	
27	S. Jean, apôtre et évangéliste (fin I^er s.), D. 2 cl., Grégor.	
29		S. Thomas de Cantorbéry év. m. († 1170), D., canonisé en 1173.
30		
31	S. Silvestre p. († 334), D., Grégor.; culte à Rome dès le V^e s.	

16° Bibliographie. — A. Baillet, *Les vies des saints*, 1707, Paris. — Benoît XIV, *De festis D. N. J. C. et B. M. V.*, dans *Opera omnia*, Prati, 1843, t. IX, p. 251 sq. — A. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 2 vol., Paris, 1835. — Bingham, *The antiquities of the christian Church*, dans *The works of Bingham*, Oxford, 1855, t. VII, p. 221 sq. — Dumaine, *Dimanche*, dans *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, t. IV, col. 858 sq. — Dresser, *De festis christianorum, judœorum et ethnicorum*, Lipsiæ, 1594. — F. A. Gasquet et Bishop, *The Bosworth Psalter, London*, 1908. — Gretser, *De festis christianorum*, Ingolstadt, 1612. — Gueti, *Hoertologia*, 1657. fol. — Hildebrand, *De diebus festis libellus*, dans Volbeding, *Thesaurus commentation.*, 1701, t. I, p. 29 sq. — Hospinianus, *Festa christianorum*, Tiguri, 1573. — C. Jullian, *Feriæ* dans *Dict. des Antiquités grecques et romaines*. — K. H. Kellner, *L'année ecclésiastique*, trad. Bund, Paris, 1910. — Krieg, dans Kraus, *Realencyclopädie (Feste)*. — Mas-Latrie (Cte de) *Trésor de chronologie*, Paris, 1889. — J. G. Müller, *Gesch. der christlichen Feste, Entwickelung. ihres Ursprung. ihrer Bedeutung*, Berlin, 1852. — Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, Bruxellis, 1863. — Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, 2 vol., Œniponte, 1896. — P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907, et notre article, *Revue d'Apologétique*, 1^er oct. 1907, p. 36-46, et *Analecta Bollandiana*, 1907, p. 454-455. — Thomassin, *Traité des festes de l'Eglise*, 1697.

Voir : *Annonce des fêtes*, t. I, col. 2230; *Carême*, t. II, col. 2139; *Jeûnes; Jours; Kalendaria; Mois; Octaves; Quatre-Temps; Saints; Semaine; Stations; Vigiles.*

F. Cabrol.

[1] Les deux basiliques, S. Pierre du Vatican et Saint-Paul-hors-les-Murs sont des églises stationales.

FÉTIGNY. — I. Description. II. Objets découverts : 1° Agrafes et fibules; 2° parure; 3° boucles et plaques de ceinturon; 4° armes; 5° varia.

I. Description. — Fétigny est situé à quatre kilomètres au sud de la ville de Payerne, district de la Broye, canton de Fribourg (Suisse). Non loin de là se trouvait Avenches *(Aventicum)*, qu'une voie romaine reliait au Valais et, par le grand Saint-Bernard, à l'Italie. L'existence d'une route romaine sur la rive gauche de la Broye, passant près de Fétigny, est certaine. Fétigny tire son nom de *Festiniacum*, qui fut occupé par des édifices romains dont les traces ont été rencontrées à plusieurs reprises dans les environs et dans le village de Fétigny. Sur le plateau, occupé en partie par le cimetière burgonde, on a rencontré de même les restes d'un édifice romain; des fragments de grosse poterie et deux meules de moulin. Au sud-est du village se trouve le grand cimetière burgonde, situé à quelques centaines de mètresdes dernières maisons.

Vers 1862, un horloger de Payerne trouva des sépultures non apparentes et post-romaines dans lesquelles il découvrit une plaque de ceinturon en fer damasquiné d'argent, deux bagues, une fibule et une coupe en verre avec fragments de coutelas [1]. Pendant une période d'une vingtaine d'années on ne cessa d'explorer un peu à l'aventure, récoltant des pièces variées qui ont été dispersées. Des fouilles méthodiques entreprises en 1883 ne répondirent pas à l'attente, on se contenta d'acheter tous les objets principaux découverts avant ces fouilles, ils ont été déposés au musée cantonal de Fribourg. Ces objets et les renseignements donnés par les frères Goumaz, habitants de Fétigny, ont permis la reconstitution d'un cimetière burgonde intéressant.

Le champ du cimetière est nettement triangulaire; les côtés mesurent 30, 33 et 52 mètres, ce qui donne une surface totale de 468 mètres carrés. On a découvert environ cent quatre-vingts tombeaux dont une quarantaine ont fourni des objets mobiliers, les autres ne contenaient que des ossements. Dans la partie centrale du champ et vers le milieu du côté qui longe le bord de la pente, les tombes se trouvaient à trois hauteurs différentes. Au cimetière de Bel-Air [2], près Cheseaux-sur-Lausanne, les tombes étaient sur deux couches superposées. A Fétigny, toutes les sépultures étaient orientées de l'ouest à l'est, les pieds tournés vers l'Orient. Ces sépultures étaient formées de pierres plus ou moins grosses juxtaposées, placées en cercle allongé de façon à entourer le cadavre; c'était, pour ainsi dire, une petite enceinte autour du corps. Un mortier grossier liait ces pierres qui, pour les gens d'humble condition, n'étaient guère plus grosses que des pavés ordinaires. Pour les tombes des guerriers, on faisait choix de pierres très grosses, d'un poids trop considérable pour être soulevées par un seul homme. Dans toutes les sépultures des pierres plus grosses que les autres étaient placées près de la tête et près des pieds. Le tombeau qui a fourni le plus grand nombre d'objets contenait une grande tuile romaine fixée dans la terre contre la tête et une autre tuile sous la tête. On peut rapprocher de cette forme de tombes, celles du cimetière d'Elisried (Berne) où on employa de même les pierres juxtaposées [3]. Ni sarcophages, ni cercueils de bois ou de métal n'ont été retrouvés à Fétigny, mais la rencontre d'un certain nombre de gros clous en fer, autorise à croire qu'on a usé de cercueils de bois.

Un pavé antique a été découvert s'étendant sur une longueur approximative de trois mètres, probablement le chemin donnant accès au cimetière. Quelques tombes ont été trouvées hors de la limite du cimetière, elles ne contenaient que des ossements.

Parmi les tombes contenant du mobilier funéraire, la plus riche est celle d'un guerrier avec lequel on a trouvé : 1° une broche en or, ornée d'une imitation de filigrane [4]; 2° une broche en bronze représentant un cheval et soutenant une chaînette en bronze [5] (sur la poitrine); 3° un anneau de bronze évidé (au doigt); 4° une grande boucle de fer incrustée d'argent [6] et richement décorée; 5° une plaque quadrangulaire en fer, décorée de façon semblable et attachée par quatre clous argentés aux angles [7] (voir Fibules); 6° une petite plaque en fer avec quelques traces de placage d'argent [8], ayant pu former l'extrémité du ceinturon; 7° fragment d'un scramasax dont la poignée en bois avait complètement disparu [9]; 8° une petite bielle en bronze, placée sur le sabre et cinq boutons de bronze trouvés près du scramasax.

Les armes qui ont été découvertes sont toutes des scramasax et des couteaux, à l'exception d'une seule épée. Absence complète de haches et d'*umbos* de boucliers qui sont nombreux dans les cimetières francs. La hache ne faisait, sans doute, pas partie de l'armement des Burgondes et leur bouclier ne possédait sans doute pas d'armature et de décoration métalliques. Plusieurs boucles en fer portent sur la partie supérieure des restes de tissus en partie décomposés mais parfaitement méconnaissables.

Aucune mention de vases de verre dans les notes du sieur Goumaz, mais comme on les rencontre dans d'autres cimetières burgondes, il devait s'en trouver à Fétigny, fêlés ou brisés, en sorte qu'on ne leur a accordé aucune attention.

On n'a relevé aucun indice chronologique précis, tout porte à croire que le cimetière de Fétigny est contemporain des autres cimetières burgondes, il aura été utilisé dans le courant du VI^e^ au VII^e^ siècle. Les objets trouvés à Fétigny ne présentent pas d'autre symbole chrétien que la croix, qu'on voit sur plusieurs plaques, et peut-être le monogramme du Christ sur une sorte d'agrafe en bronze.

II. Objets découverts. — 1° *Agrafes et fibules.* — D'abord une fibule en or. Une feuille d'or rabattue couvre la partie supérieure et les faces latérales du bijou. Le centre de la plaque supérieure est relevé en forme de petite bosse arrondie dont le milieu est occupé par un morceau de verre rouge, enchâssé dans l'or. Un cercle de petits anneaux en filigrane soudés sur le fond d'or entoure cette partie centrale, renfermé lui-même dans un cordon de filigrane d'or.

Autre fibule en or analogue à la précédente, mais d'un travail plus sobre. Les dimensions de ces deux objets diffèrent à peine. Pour le premier : longueur d'un extrémité arrondie de la croix à l'autre 0 m. 05: longueur d'une pointe entre les bras de la croix à l'autre pointe, 0 m. 045. Pour le deuxième : 0 m. 045 et 0 m. 04.

Agrafe en bronze de la forme usitée chez les Romains Elle se compose d'une plaque en bronze, longue de 0 m. 044 attachée au milieu d'une autre plaque cylindrique d'une longueur de 0 m. 02 et munie d'un trou au verso d'où sortait l'épingle fixée dans la cavité de la partie arrondie.

Agrafe en fer, semblable à la précédente, mais sans tête cylindrique.

[1] De Bonstetten, *Carte archéologique du canton de Fribourg*, 1878, p. 7. — [2] F. Troyon, *Description des tombeaux de Bel-Air*, in-8°, Lausanne, 1841, p. 1. — [3] E. von Fellenberg, *Das Gräberfeld bei Elisried*, in-8°, Zürich, 1886, p. 4. — [4] J.-G. Kirsch, *Le cimetière burgonde de Fétigny (canton de Fribourg)*, dans *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, 1899, t. VI, p. 491, pl. I, fig. 3. — [5] J. G. Kirsch, *op. cit.*, p. 491, pl. I, fig. 1. — [6] *Ibid.*, pl. I, fig. 6. — [7] *Ibid.*, pl. I, fig. 5. — [8] *Ibid.*, pl. I, fig. 8. — [9] *Ibid.*, pl. II, fig. 7.

Crochet en bronze en forme de fuseau dont les extrémités sont recourbées en crochets dans le même sens. Au milieu de la partie cylindrique se trouve une petite plaque de bronze ornée de traits et percée d'un trou dans lequel se trouve engagé un anneau. Les traits qui se croisent, forment peut-être un monogramme du Christ. XP ou bien IX. Lon-



4349. — Plaque de Fétigny (restitution).
D'après *Revue Charlemagne*, 1912, t. II, pl. X.

gueur : 0 m. 03; diamètre de la plaque centrale : 0 m. 01.

Crochet en bronze semblable au précédent, mais plus simple. C'est une petite plaque de bronze d'une longueur de 0 m. 025, percée au milieu d'un trou dans lequel est enfoncé un anneau. La destination de ces agrafes est sujette à discussion. On les rencontre partout, chez les Wisigoths et les Francs comme chez les Burgondes. Cochet y voit des fermoirs d'aumônières[1], Gosse pense qu'ils servaient à retenir les vêtements[2], Baudot a vu un petit crochet, semblable à ceux de Fétigny, attaché au bout d'une chaînette, qui portait une fibule de même métal à l'autre extrémité[3]. J. P. Kirsch y voit des agrafes qui pouvaient avoir le rôle et rendre les services de toutes les agrafes[4].

2° *Parure.* — Colliers de grains en pâte de verre dont la couleur et les dessins n'offrent rien qu'on ne rencontre ailleurs; un fragment de bracelet composé d'une tige en bronze doré; bagues en bronze, une d'elles est dorée, toutes, sauf une seule, munies de châton de même métal; mais de dimensions très différentes; chez les unes on s'est contenté d'élargir un peu le métal pour former une petite face plane, chez d'autres, au contraire, c'est une véritable plaque de bronze. Le châton arrondi de la bague dorée porte une petite croix du type appelé croix de Saint-André.

Sur le front d'une squelette on trouva un peigne en os d'une longueur de 0 m. 115 du type bien connu avec des dents de chaque côté.

3° *Boucles et plaques de ceinturon.* — Elles sont nombreuses, quelques-unes sont pourvues d'une contre-plaque. Toutes ces plaques en fer sont, ou plutôt ont dû être d'un aspect flatteur quand elles étaient neuves[5]. Elles sont damasquinées avec richesse et bon goût. Il suffira de figurer et décrire ici la plus belle (fig. 4349). Trois bandeaux formant triangle entourent un champ central, où nous voyons les entrelacs formés de serpents à grande tête, entrelacés d'une manière fantastique Le même sujet se retrouve sur les bords en dehors du triangle; cette décoration qui avait beaucoup souffert a été presque intégralement rétablie[6]. L'ornementation de la petite plaque sur la charnière, à la base de l'ardillon, est semblable, mais plus régulière et le motif choisi est différent. Une feuille très forte d'argent recouvrait l'anneau; elle est entièrement conservée et présente des enlacements de serpents semblables à ceux du triangle central. Les dimensions de ce bijou sont les suivantes : longueur de la boucle : l'anneau compris : 0 m. 19; longueur de la plaque seule : 0 m. 15; largeur à la base : 0 m. 055; à la partie supérieure : 0 m. 09.

4° *Armes.* — Les armes sont rares; ce sont : une lance en fer dont la pointe est brisée; la partie conservée mesure 0 m. 08. — Une épée dont la poignée manque, mais la soie s'est conservée, elle est tranchante des deux côtés et se termine en pointe obtuse. Elle mesure, avec la soie, une longueur de 0 m. 88, (la soie 0 m. 11), largeur de la lame : 0 m. 04. — Deux sabres ou scramasax entiers et un troisième épointé; des fragments de trois autres. Les deux conservés entiers mesurent : 1° 0 m. 54 (dont 0 m. 04 pour la soie) et 0 m. 04 de largeur; 2e : 0 m. 42 (dont 0 m 06 pour la soie) et 0 m. 04 de largeur. — Deux couteaux bien conservés; l'un a 0 m. 195 de longueur, dont 0 m. 04 pour le manche, sur 0 m. 02 de largeur au talon; l'autre mesure 0 m. 135, dont 0 035 pour le manche sur 0 m. 015 de largeur; fragments de quatre autres couteaux semblables.

5° *Varia.* — Épingles et styles, baguettes en fer, plaques, clous, anneau, pincette, une défense de sanglier.

H. Leclercq.

FEU (SUPPLICE DU). Comme tous les supplices qui avaient pour résultat la destruction du corps, la condamnation au bûcher était une des plus redoutées parmi les fidèles; c'est qu'aux yeux des chrétiens,

[1] Cochet, *Tombeau de Childéric*, p. 322 sq. — [2] Gosse, *Notice sur d'anciens cimetières trouvés en Savoie ou dans le canton de Genève*, pl. I, fig. 13, 14. — [3] Baudot, *Mémoire sur les sépultures barbares de la Bourgogne*, p. 201. — [4] Kirsch, *Archives de la Société d'Histoire du canton de Fribourg*, 1899, t. VI, p. 499. — [5] *Ibid.*, pl. I, fig. 2, 5, 6, 7, 8, 9; pl. II, fig. 10, 11, 14; pl. III, fig. 1, 2, 3; pl. IV, fig. 1, 2, 3, p. 502. — [6] Nous donnons la restauration qui ajoute seulement les trois clous et la damasquinure de l'ardillon. M. B(esson), *Un chef-d'œuvre d'art mérovingien*, dans *Revue Charlemagne*, 1912, t. II, p. 128, pl. IX-X. Cl. F. de Lasteyrie, *Boucle de baudrier en fer argenté trouvée à Fétigny (canton de Vaud)*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris, 1861, t. V, p. 135.

l'anéantissement du corps faisait obstacle à la résurrection et à la béatitude éternelle. Malgré la promesse formelle de Jésus, ils ne parvenaient pas à se persuader qu'on peut tuer le corps sans tuer l'âme. L'absence de sépulture était considérée comme un malheur à nul autre comparable; aussi avait-on soin de faire remarquer que les disciples de Jean-Baptiste étaient venus ensevelir son corps. Ce qui faisait l'horreur de la mort par noyade, c'était la perspective d'être déchiqueté par les poissons, mangé, anéanti. « Je ne crains pas de périr, disait Ovide pendant une tempête, mais je crains la fin terrible qui me menace. Que j'échappe au naufrage et je saluerai le trépas comme un bienfait. On se console du moins, en expirant, d'abandonner son corps à la terre, de laisser ses restes à qui vous aime, d'espérer un tombeau et de ne pas être jeté en pâture aux monstres de la mer [1]. » Synésius partage les mêmes angoisses. Pendant une tempête, « tout à coup, dit-il, quelqu'un s'écrie qu'il faut mettre au cou le peu d'or que l'on peut avoir; on obéit, chacun s'attache ou l'or ou les objets de prix; les femmes se préparent et distribuent des cordonnets à ceux qui en manquent. C'est un usage qui a sa raison d'être. Le cadavre du naufragé doit porter avec lui le prix de sa sépulture. Celui qui rencontre le corps sur le rivage et profite de cette trouvaille, redoutera la colère céleste, s'il ne rend à qui l'a enrichi une faible part de ce qu'il en a reçu. C'est dans cette pensée que se disposent tous mes compagnons d'infortune [2]. » Synésius croyait même que l'âme étant de feu s'éteignait dans l'eau; il est vrai qu'il était païen alors.

Mais beaucoup de chrétiens n'étaient pas plus instruits ni plus rassurés. Le Styx infranchissable, la barque du nocher infernal les laissent indifférents, mais l'âme privée du corps sera-t-elle en mesure de recevoir la récompense éternelle, d'en jouir. Tertullien enseigne que la *ratio restitutionis destinatio judicii est* [3]. Lactance, bon avocat peut-être, mais à coup sûr théologien aventureux, ne craint pas d'écrire que « si le Sauveur a accepté le supplice de la mise en croix, c'est que son corps devait rester entier et que la mort, sous cette formè, ne mettait pas obstacle à sa résurrection » : *ut integrum corpus ejus conservaretur quum die tertio resurgere ab inferis oportebat* [4]. Une telle affirmation ne soulevait pas même une contradiction et au v[e] siècle, les chrétiens ne concevaient pas encore la possibilité de la résurrection du corps qui avait été anéanti et il fallait que saint Augustin entreprit d'expliquer comment l'absence de tombeau ne pouvait nuire à la béatitude, car « tous les éléments dans le sein desquels le corps serait confondu, le rendront à la vie éternelle quand viendra le jour fixé par le Très-Haut [5]. » C'étaient là des objections qui avaient troublé de solides esprits. *Hæc et nos risimus aliquando*, avoue Tertullien [6], et *multi de resurrectione dubitant, sicut et nos aliquando facimus* reconnaît saint Grégoire le Grand [7]. La difficulté de comprendre comment pourraient être reconstitués les éléments d'un corps évanoui restait la pierre d'achoppement. Vers la seconde moitié du vi[e] siècle, Grégoire de Tours rencontrait en Gaule un prêtre gaulois, infecté, dit-il de l'hérésie saducéenne, qui lui objectait ceci : « Des os réduits en poudre peuvent-ils reprendre l'existence et former un être vivant? Et l'homme dévoré par les bêtes, englouti par les flots, mangé par les poissons, dispersé par le courant des eaux, détruit par la putréfaction dans le sein de la terre pourra-t-il ressusciter un jour [8]? » L'objection était ancienne et l'auteur de l'Apocalypse ne l'avait pas dédaignée : « La mer, disait-il, rendra les morts ensevelis sous les eaux [9]; » beaucoup plus tard une mosaïque de Torcello, près de Venise figurait la résurrection et le jugement dernier. Au milieu un ange sonne de la trompette. A droite, le mer représentée par une Amphitrité entourée de monstres marins dont chacun rend par la bouche un mort; à gauche, des lions et autres fauves rejetant aussi des cadavres [10].

La réprobation qui s'attachait dans l'Église chrétienne à la pratique de l'incinération s'expliquait, au moins en partie, par cette pensée de ne pas mettre le corps hors d'état de ressusciter. Les païens en souriaient : « Ils s'imaginent, disaient-ils, qu'ils renaîtront plus tard et que leurs restes reprendront une nouvelle vie; aussi répudient-ils le bûcher et l'incinération des corps. » — « Vous vous trompez, répondait Minucius Félix, aucun mode de sépulture ne saurait nous empêcher de renaître; nous suivons, en inhumant les corps, l'ancienne coutume, qui est la meilleure [11]. »

Il s'agissait d'inculquer aux fidèles la certitude que la destruction du corps ne pouvait rien contre l'attente de la résurrection. En l'an 155, Polycarpe de Smyrne fut condamné à mort. Le proconsul devant lequel il comparut lui dit : « Puisque tu méprises les bêtes, je te ferai brûler. » Cependant la foule impatiente demandait à Philippe de Tralles, asiarque en exercice, de lancer un lion sur Polycarpe. Philippe s'en défendit, les jeux d'animaux étaient terminés. « Au feu donc! » cria-t-on de toutes parts. La foule se répandit dans les boutiques et les bains pour chercher du bois et des fagots; les Juifs montraient à cette besogne, selon leur habitude, un zèle tout particulier. Quand le bûcher fut prêt, Polycarpe se dépouilla de tous ses vêtements, ôta sa ceinture, essaya aussi de se déchausser. On le plaça au milieu de l'appareil qui servait à fixer le patient et on allait l'y clouer, mais il dit : « Laissez-moi. Celui qui me donne la force de supporter le feu, me donnera aussi la force de rester immobile sur le bûcher, sans qu'il soit besoin pour cela de vos clous. » On ne le cloua donc pas, mais on le lia. Debout contre le poteau, les mains attachées derrière le dos... il leva les yeux au ciel et dit : Seigneur... je te bénis, parce qu'en ce jour, à cette heure même, tu as daigné m'admettre avec tes martyrs, à boire le calice de ton Christ, afin que je ressuscite à la vie éternelle de l'âme et du corps, incorruptible par le Saint-Esprit [12]. »

Les chrétiens s'empressèrent, sitôt le supplice terminé, de retirer ce qui pouvait l'être du corps; mais les Juifs exigèrent que ces tristes restes fussent consummés, le centurion céda à leur turbulence, fit replacer le corps sur le bûcher et, comme c'était l'usage, fit brûler le cadavre. Nous vînmes, disent les Actes, recueillir les os, plus précieux pour nous que les pierres précieuses et l'or le plus pur et ils furent déposés dans un lieu convenable.

En 177, nous voyons que les païens étaient bien instruits de la terreur causée aux chrétiens par la destruction du corps. La lettre célèbre adressée aux Églises de Phrygie et racontant le martyre de leurs frères lyonnais donne ces détails. « Les restes de ceux qui étaient morts en prison avaient été jetés aux chiens, et une garde fut établie de jour et de nuit

[1] Ovide, *Tristes*, l. I, II, vs. 51-56. — [2] Synesius, *Epist.* IV, *Fratri Evoptio* .— [3] Tertullien, *Apologet.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. I, col. 521. — [4] Lactance, *Instit. divin.*, l. IV, c. XXVI, *P. L.*, t. V, col. 525. — [5] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XLI, col. 26. — [6] Tertullien, *Apologet.*, c. XVIII, *P. L.*, t. I, col. 378. — [7] *Homil. in Evang.*, II, XXVI, 12, *P. L.*, t. LXXVI, col, 1203. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 540. — [9] Apoc., XX, 23. — [10] E. Le Blant, *Les martyrs et les supplices destructeurs du corps*, dans *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 261, note 1. — [11] Minucius Félix, *Octavius*, c. XI, XXXIV, *P. L.*, t. III, col. 266, 344. — [12] H. Leclercq, *Les martyrs*, in 12, Paris, 1902, t. I, *Les temps néroniens*, p. 73.

pour qu'aucun des fidèles ne leur donnât la sépulture. Quant à ce que les bêtes et le feu avaient épargné, lambeaux arrachés à coups de dents, membres rôtis ou carbonisés, têtes coupées, troncs mutilés on les laissa plusieurs jours sans sépulture avec une garde de soldats... Nous ressentions cependant une extrême douleur de ne pouvoir enterrer les corps. Nous ne pouvions pas profiter de l'ombre de la nuit, et ni l'argent ni les supplications ne purent rien sur l'esprit des factionnaires; ils gardaient les cadavres avec acharnement, comme s'ils eussent dû gagner beaucoup à les priver de sépulture. Or donc, les corps des martyrs endurèrent tous les outrages et furent exposés pendant six jours; ils furent enfin brûlés et réduits en cendres, que l'on jeta dans le Rhône, non loin de là, pour qu'il n'en restât aucune trace sur la terre. Les païens croyaient ainsi vaincre la puissance du Très-Haut et priver les martyrs de la résurrection. « Il fallait, disaient-ils, enlever à ces hommes même l'espoir d'une résurrection qui les porte à introduire dans l'Empire une religion nouvelle et étrangère, à mépriser les tortures et à courir joyeusement à la mort. Voyons donc s'ils ressusciteront, et si leur Dieu les protégera et les arrachera de nos mains [1]. »

En 250, le prêtre Pionius, à Smyrne, « sacrilège et chrétien avéré » fut condamné à être brûlé vif. « Le vieux martyr marcha d'un bon pas. Quand il arriva sur la place, avant que le gardien l'en eût prévenu, il enleva son vêtement et voyant son corps demeuré pur et chaste, il rendit grâces à Dieu de l'avoir conservé tel. On le hissa sur le bûcher que le peuple venait d'élever; il se prêta à ce qu'on clouât ses membres au poteau. Quand le peuple le vit en cet état, pris de compassion, il cria : Pionius, repens-toi, promets d'obéir, on te détachera. — Je suis cloué dit-il, j'ai bien senti cela. — et après une pause : J'ai voulu mourir, afin que tout le peuple comprît qu'il y a une résurrection après la mort [2]. »

En 259, à Tarragone, l'évêque Fructueux périt avec ses diacres Augure et Euloge. « Au milieu de la flamme, disent les actes, le Père ne les abandonnait pas, le Fils les secourait et l'Esprit Saint se tenait au milieu de ce brasier. Quand les cordelettes qui leur liaient les mains furent brûlées, libres de leurs mouvements, ils s'agenouillèrent dans l'attitude ordinaire de la prière, assurés de ressusciter... A la nuit tombante, les fidèles se rendirent en hâte à l'amphithéâtre; ils emportaient le vin destiné à éteindre les ossements à demi carbonisés dans le brasier. Cela fait, chacun prit pour soi quelque portion des reliques en cendres. Un autre prodige vint exalter la foi des frères et servir de leçon aux plus jeunes. Il fallait que Fructueux témoignât dans sa mort, et la résurrection de sa chair, et la vérité de ce que, en ce monde, il enseignait [3]... »

La même année, à Carthage, les martyrs Montan et Lucien ne peuvent réprimer un trouble profond à l'idée du martyre par le feu. « Dès que l'on nous eût pris, disent-ils, nous fûmes confiés à la garde des magistrats municipaux, nos gardes nous dirent que le proconsul voulait nous faire brûler vifs le lendemain. Mais le Seigneur, à qui seul appartient de garder ses disciples de la flamme et entre les mains de qui sont les ordres et la volonté du prince, détourna la cruauté du proconsul et, par nos prières incessantes, nous obtînmes ce que nous demandions dans l'ardeur de notre foi; le feu déjà presque allumé pour nous consumer fut éteint et la flamme des bûchers embrasés fut étouffée par la rosée divine [4]. »

Cette répugnance insurmontable montre que la cause n'était pas encore gagnée, aussi les pièces les plus authentiques s'empressaient de rendre compte de faits capables de réconforter les hésitants. Le supplice du feu avait parfois respecté le corps des martyrs. A propos de Pionius, on lisait que « tous ceux que la compassion ou la curiosité avaient amené sur le lieu du supplice virent le corps de Pionius tel qu'on eût pu croire que tous ses membres avaient été renouvelés. Ses oreilles étaient dressées sans roideur, sa chevelure plus belle, sa barbe mieux fournie, tout son corps offrant l'apparence d'une agréable jeunesse. Ainsi ces membres rajeunis par le feu attestaient la vertu du martyr, et donnaient l'idée de la résurrection; on y découvrait un reflet de la beauté des anges et tout ce spectacle inspirait aux chrétiens la confiance et aux gentils la terreur [5]. « Même phénomène, en 304, pour saint Philippe d'Héraclée. « On trouva le bienheureux Philippe les bras étendus comme dans la prière. Le corps du vieillard s'était renouvelé dans l'éclat de la jeunesse. De même le visage du bienheureux Hermès était intact, une couleur de vie animait ses traits, seulement comme trace du combat qu'il venait de soutenir, l'extrémité de ses oreilles était demeurée légèrement livide. A cette vue, tous ensemble, on rendit grâce au Dieu tout-puissant [6]. »

« Par ces récits, une riante espérance tendait à remplacer la crainte. Des mains du bourreau impuissant à atteindre l'âme des fidèles, le corps lui-même enseignait-on, pouvait sortir victorieux et renouvelé. Une légende naissait ainsi reproduite sous mille formes diverses. A chacune de leurs pages, les vieux textes nous parlent de saints restes enlevés par les fidèles malgré la vigilance des païens empressés à les détruire, de cadavres trouvés intacts dans le bûcher, respectés protégés par les animaux sauvages ou rejetés par les flots. Ce ne sont pas seulement les Actes des martyrs qui nous redisent ces merveilles, des écrivains ecclésiastiques les mentionnent également. Les restes de sainte Eulalie, de sainte Julitte, ne peuvent être atteints par les flammes, ceux de saint Apollonius, de saint Vincent émergent des profondeurs de la mer et un oiseau de proie défend le corps de ce dernier contre la voracité d'un loup; des bêtes sauvages respectent la dépouille des martyrs de Palestine [7] ».

Malgré ces promesses réconfortantes, dont beaucoup sont d'ailleurs postérieures à l'âge des persécutions, le supplice du feu demeurait une des épreuves les plus redoutées, mais le goût littéraire des antithèses, qui fut celui qui inspira la littérature de ce temps, ne pouvait manquer d'opposer à l'idée de brûler l'idée de rafraîchissement. David avait dit dans un des psaumes : *Igne nos examinasti, sicut examinatur argentum... Transivimus per ignem et aquam et eduxisti nos in refrigerio.* L'opposition du feu et du *refrigerium* suggérera les développements et les commentaires d'allure mystique, mais qui devient un lieu commun parmi les fidèles, en sorte qu'il n'est pas invraisemblable que des martyrs condamnés à être brûlés vifs, aient dit au juge : *Gratias tibi agimus, domine Jesu Christe, quia in nobis impletum est quod in libro Psalmorum scriptum est : Transivimus per ignem et aquam et induxisti nos in refrigerium* [8]. Il en est de même d'une série d'actes remaniés en partie mais dans lesquels on voit reparaître ce texte du psalmiste [9]. Une inscription de Marseille faisant men-

[1] H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 104. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 86. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 120. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 134. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 87. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 257. — [7] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 268. — [8] *Acta sancti Mammarii*, dans Mabillon, *Vetera analecta*, p. 179. — [9] *Acta sanct.*, 9 janvier, *SS. Juliani et Basilissæ*, n. 45; 14 août, *S. Ursiani*, n. 7; 24 août, *SS. Ptolemæi et Romani*, n. 5; Passio, *SS. Maximæ et Secundæ*, dans *Anal. boll.*, 1890, t. IX, p. 115.

tion du supplice par le feu ne peut être omise, elle remonte au IIe siècle [1] :

. . . . . *Sen?*TRIO VOLVSIANO
. . . . . EVTYCHETIS FILIO
. . . . . O FORTVNATO QVI VIM
. . . . . *igni*S PASSI SVNT
. . . . . *.Eulo?*GIA PIENTISSIMIS P
. . . . . .REFRIGERET NOS *Qui?*
. *omnia? po*TEST ⟶

Le supplément VIM *igni* S a besoin d'être justifié. Tout d'abord *refrigeret* lui fait une opposition tout à fait dans le goût des anciens. Nous trouvons la formule *vim ignis* dans deux inscriptions données par Orelli [2] :

. . . VI IGNIS CONSVMPTVM
. . . VI IGNIS ABSVMPTVM

Nous la trouvons aussi dans le roman des *Recognitions clémentines* [3] : *Confugite ergo ad aquas istas, solæ sunt enim quæ possint vim futuri ignis extinguere.* On peut rappeler aussi le *In vim ignis abiturum* de l'*Octavius*, c. XXXIV, de Minucius Félix et ce passage du *De mortibus persecutorum* de Lactance : *Quod postremo accidebat, cum per multum diem decocta omni cute, vis ignis ad intima viscera penetrasset* [4]. Enfin différents passages juridiques : Au *Digeste*, l. XXXIX, tit. II, lex 5 : *De fide instrumentorum;* code Justinien, l. IV, tit. XXXI, lex 3 : *De periculo tutorum*, l. V, tit. XXXVIII, lex 3. En racontant le supplice de saint Laurent, saint Maxime de Turin, ne manque pas d'opposer aux mots *ardet* et *uritur*, le *refrigerium* [5].

C'est sur le bûcher, écrit Lucien, que l'on trouve la mort la plus prompte; on y expire dès qu'on ouvre la bouche [6]. Les anciens n'en doutaient pas et nous voyons dans le poète Prudence que sainte Eulalie, enchaînée sur le bûcher, chercha et aspira la flamme [7] :

Virgo citum cupiens obitum
Appetit bibit ore et regum

Afin de prolonger les souffrances, écrit E. Le Blant [8], les juges faisaient disposer les bois et les fascines loin du visage de la victime, et l'on vit un martyr placé ainsi dans un cercle embrasé s'épuiser à aspirer la flamme pour la faire pénétrer dans sa poitrine et mettre fin à son supplice [9]. Après l'âge des persécutions, on retrouve encore la même croyance à ce moyen d'appeler la mort : « Un miracle parmi tant d'autres, dit saint Jean Chrysostome, s'est produit lorsque les trois jeunes Hébreux ont été jetés dans la fournaise, c'est qu'ils ont pu y parler sans mourir, car personne, ajoute-t-il, n'ignore que l'on résiste un moment à la flamme si l'on ferme les lèvres, mais l'âme s'envole dès qu'on les ouvre [10]. »

Un passage du Talmud de Babylone nous renseigne sur la manière dont les païens en usaient pour prolonger le supplice. Le trait nous reporte aux derniers jours du règne d'Hadrien, lorsqu'après la prise de Bettaz, les écoles rabbiniques furent fermées et l'étude de la Loi interdite. « En revenant (de l'enterrement de R. Jôsê ben Kismâ) les autorités romaines virent Rabbi Hanînâ ben Teradiôn assis et occupé à l'étude de la Loi. Il se trouvait avec beaucoup de gens et le rouleau de la Loi était dans son sein. On l'emmena, puis l'enveloppant dans le rouleau, on l'entoura de 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'expirât pas trop vite. Sa fille lui dit : « Mon père, devais-je te voir ainsi? — Si j'avais été brûlé seul, dit Hanînâ, je me serais mal résigné; mais puisque l'on brûle avec moi le rouleau de la Loi, celui qui punira cette offense, punira de même, je le sais, le mal qui m'est fait. » Puis ses disciples lui dirent : « Que vois-tu? » — « Je vois, dit Hanînâ, les peaux se consummer et les caractères qui y sont tracés voler en l'air. » Ils reprirent : « Eh bien, ouvre la bouche, pour que la flamme y entre également. » « Mieux vaut, répliqua le maître, que l'auteur de la vie nous la reprenne. » Le bourreau dit alors : « Mon maître, me promets-tu la vie future si j'enlève de ton cœur les étoupes de laine? » — « Je te la promets. » — « Jure-le moi! » Le supplicié prêta serment. Le bourreau fit ce qu'il avait promis et aussitôt le rabbi expira. Le bourreau se précipita dans le feu et on entendit une voix céleste disant : « R. Hanînâ ben Teradiôn et son bourreau sont prêts pour le monde futur. »

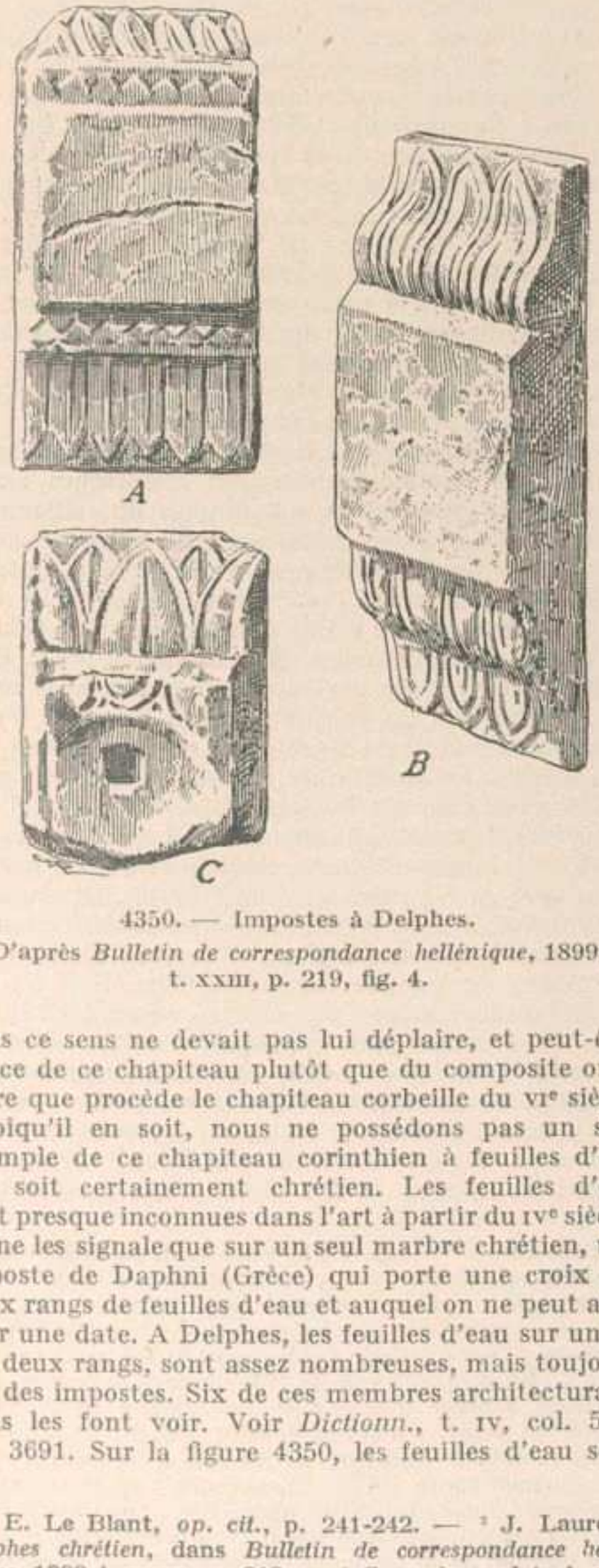
Il faut remarquer que dans les actes authentiques et dans les récits véritablement historiques admis et conservés par Eusèbe, le supplice du feu semble incompatible avec ces bizarreries de basse époque, alors que le feu ne brûle plus, l'eau ne noie plus, les griffes de fer caressent doucement la chair et les chevalets se rompent en éclats. On ne rencontre rien de semblable chez Tertullien, chez Minucius Félix, chez saint Cyprien : le feu accomplit son œuvre et le sacrifice des martyrs est consommé. Les actes de Polycarpe, de Pionius, de Fructueux ne disent rien qui autorise les légendes qui auront cours plus tard. « Pour voir, chez les hagiographes, les fidèles miraculeusement sauvés des flammes, il faut descendre jusqu'au temps où Eusèbe, dont le texte, on doit le dire, laisse sur ce point quelques doutes, auraitparlé, comme plus tard Prudence, du bûcher de saint Romain noyé par des torrents de pluie [11]. Jusqu'à l'âge où des narrateurs de seconde main paraphrasèrent au gré de leur fantaisie, l'histoire des combats pour le Christ [12]. Il en est de même pour la plupart d'autres mentions de cette sorte; les vierges chrétiennes miraculeusement défendues contre l'outrage, les ténèbres fétides des cachots illuminées et embaumées par l'apparition d'un ange, les bêtes féroces s'inclinant caressantes devant les martyrs [13]. Les témoins des persécutions

[1] E. Le Blant, *Rec. des inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 548*a*. — [2] Orelli, n. 1002, 1909. — [3] *Recognitiones*, l. VI, c. IX, *P. G.*, t. I, col. 1352. — [4] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XXI, *P. L.*, t. VII, col. 228. — [5] S. Maxime de Turin, *Homil.*, LXXIV : *In natal. S. Laurenti I*, *P. L.*, t. LVII, col. 407. — [6] Lucien, *De morte Peregrini*, n. 21. — [7] *Peristephanon*, hymn. III, vs. 159-160, *P. L.*, t. LX, col. 352. — [8] *Persécuteurs et martyrs*, p. 239. — [9] *Peristephanon*, hymn. II, *S. Laurentii*, vs. 333-348, *P. L.*, t. LX, col. 317. — [10] *Ad Theodorum lapsum*, I, 35. — [11] Prudence, *Hymn.*, X, *S. Romani*, vs. 856-865, *P. L.*, t. LX, col. 508. Dans son traité *De resurrectione et ascensione*, l. II, p. 94, de l'édit. du P. Sirmond, Eusèbe parle bien, comme le fera Prudence, de l'orage empêchant le supplice de saint Romain, mais il n'en dit rien, dans le chapitre consacré à ce martyr, dans son livre historique *De martyribus Palæstinæ*, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 1464. C'est là une différence difficile à expliquer, si tant est qu'on en découvre l'explication. — [12] *Act. sanct.*, juill. t. II, p. 276, *Acta S. Dominicæ*, n. 18-19. — [13] A ces traits merveilleux, il faut joindre une mention consignée dans l'histoire de saint Polycarpe, mort sur le bûcher. On y lit qu'au lieu de l'affreuse odeur de chair brûlée dont il est parlé dans la lettre de l'Église de Lyon de 177, un parfum exquis, une délicieuse senteur d'encens et de myrrhe se répandit autour du saint. « Peut-être, écrit Renan, *Église chrétienne*, p. 460, les sarments et les bois légers y furent-ils pour quelque chose. » C'est là, je crois, trop se réduire à la recherche d'une explication matérielle. Je ne saurais voir, écrit E. Le Blant, dans la mention de cette merveille, qu'une autre marque de la tendance des chrétiens à présenter, à voiler sous de riantes couleurs les détails répugnants ou tristes. C'est par un même amour pour le gracieux tableau que le narrateur poursuit en nous montrant l'âme du martyr s'échappant de son corps sous la forme d'une colombe.

ceux du moins que n'ont pas emportés trop loin l'imagination et l'enthousiasme, n'ont rien noté de ces traits si fréquents dans les écrits postérieurs au triomphe de l'Église [1].»

H. Leclercq.

FEUILLES D'EAU. Les feuilles d'eau, si fréquentes dans la décoration peinte et sculptée de l'art romain, ont été délaissées par l'art byzantin et l'art chrétien en a fait rarement usage. Ceci est d'autant plus surprenant qu'elles rendaient service aux décorateurs qui, grâce à elles, pouvaient supprimer les volutes et donner au chapiteau une forme rectangulaire. L'art chrétien, qui voulait faire porter ses arcs sur des surfaces à arêtes rectilignes, paraissait devoir recourir à cet expédient facile et déjà éprouvé. Une modification du chapiteau corinthien opérée



4350. — Impostes à Delphes.
D'après *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 219, fig. 4.

dans ce sens ne devait pas lui déplaire, et peut-être est-ce de ce chapiteau plutôt que du composite ordinaire que procède le chapiteau corbeille du VI^e^ siècle. Quoiqu'il en soit, nous ne possédons pas un seul exemple de ce chapiteau corinthien à feuilles d'eau qui soit certainement chrétien. Les feuilles d'eau sont presque inconnues dans l'art à partir du IV^e^ siècle; on ne les signale que sur un seul marbre chrétien, une imposte de Daphni (Grèce) qui porte une croix sur deux rangs de feuilles d'eau et auquel on ne peut assigner une date. A Delphes, les feuilles d'eau sur un ou sur deux rangs, sont assez nombreuses, mais toujours sur des impostes. Six de ces membres architecturaux nous les font voir. Voir *Dictionn.*, t. IV, col. 572, fig. 3691. Sur la figure 4350, les feuilles d'eau sont attachées à une guirlande de feuilles de laurier, soulignée de denticules dont la facture nerveuse et précise rappelle de si près les couronnes romaines qu'on ne saurait y voir une œuvre chrétienne, si nous n'avions affaire à l'imposte, inconnue de l'antiquité païenne, et si la présence de deux feuilles d'eau semblables sur l'imposte de la figure 2691 ne nous permettait de rapporter sûrement à la première moitié du V^e^ siècle les impostes delphiques à feuilles d'eau [2].

H. Leclercq.

FEUILLES DE LIERRE. L'archéologie a ses mystères, ses inconnues et ses ridicules. C'est au nombre des ridicules qu'on doit compter certaines explications, prétentieuses autant que fausses, à force de vouloir être ingénieuses. Une multitude d'inscriptions païennes et chrétiennes offrent des symboles dont l'interprétation est parfois difficile. Il en est ainsi pour l'*ascia* (voir ce mot), mais malgré tout ce qu'on a pu dire, il n'en est plus ainsi, depuis longtemps pour la feuille de lierre. On y a découvert un cœur percé d'une flèche, symbole de la douleur qui s'épanche sur la tombe etc. Seulement la feuille de lierre s'est rencontrée sur des inscriptions votives, des inscriptions dédicatoires, des *tabulæ lusoriæ* ou tables de jeu. On s'est mis en quête d'autres interprétations qu'est venue contredire une inscription africaine, publiée par Léon Renier et trouvée à Cirta [3] :

. . . . . .
. . . . HEDERAE DISTINGUENTES·INCOCTILES
N·X· . . . . . .

Hederæ distinguentes, écrit Mommsen, *mihi sunt foliola quæ passim in titulis cernuntur punctorum instar. Incoctiles cur dicantur, non satis intellego, nisi quod cum epitheton hoc aperte respondeat attributivis auro inluminati cærei, marmorei, significari suspicor aliquid de auro incocto hederis illis.*

E. Huebner [4] a montré que le point, sur les corps durs, avait eu d'abord la forme carrée, ensuite triangulaire *sed matura quasi sponte triangularis forma punctorum in folioli hederacei formam transiit. Ita enim simpliciter formam hanc punctorum explicandam esse intellexerant Reinesius [5] et Raph. Fabrettius [6].*

Cette forme de feuille de lierre ne se rencontre pas sur les inscriptions antérieures à l'empire, mais on la trouve dès l'empire, et de plus en plus fréquente à partir de la fin du I^er^ siècle. Au II^e^ siècle, l'usage est général; à partir du III^e^, il faut renoncer à citer des exemples. Sur les plus anciennes inscriptions chrétiennes, comme celle de Fl. Sabinus et de sa sœur Titiana (voir Flaviens), on voit encore la feuille minuscule au bout d'une tige proportionnée, mais bientôt la feuille s'évase, s'alourdit perd l'apparence folliolée.

C'est ce qui conduit à poser des *hederæ* au hasard, à en parsemer les inscriptions à tort et à travers, ce qui a induit les archéologues à leur découvrir un sens symbolique. Vettori commentant l'épitaphe de Pascasius mort à l'âge de 22 ans, le IV des ides d'octobre aperçoit une feuille qui termine l'inscription et écrit, sans rire. Il y a des gens qui voient dans ces feuilles un indice de la fragilité de la vie. *Quum ergo Paschasius annos natus 22 vita excesserit quarto eidus octobris, autumno plane declinante, ex ipso frondis indicio immatura morte obiisse clare pernoscitur* [7]. Et naturellement

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 241-242. — [2] J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899 t. XXIII, p. 219. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 6982; L. Renier, *Inscriptions romaines de l'Algérie*, n. 1891. — [4] E. Huebner, *Exempla scripturæ epigraphicæ latinæ*, in-fol., Berolini, 1885, p. LXXV. — [5] Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiq.*, in-fol., Lipsiæ, 1682, præf., p. 7. — [6] Fabretti, *Inscriptionum antiquar... explicatio*, in-fol., Rome, 1702 p. 118. — [7] F. Vettori, *Dissertatio philologica qua nonnulla monimenta sacræ vetustatis ex museo Victorio deprompta æri incisa tabula vulgantur, expenduntur, illustrantur*, in-4°, Romæ, 1751, p. 45.

il rappelle que les chrétiens ornaient les tombes de fleurs et de feuillages :

Nos tecta fovebimus ossa
Violis et fronde frequenti.

Malgré l'évidence, on s'obstine à imaginer une distinction fantaisiste d'après laquelle « si la feuille en forme de cœur fait corps avec l'inscription, c'est un des signes de ponctuation très variés employés par les anciens graveurs : s'il est bien constaté qu'elle est en dehors de l'inscription auprès de l'ancre, symbole de l'espérance, de l'oiseau becquetant des fleurs, etc., on peut y chercher une pensée mystérieuse qui, admise par les païens, aurait été adoptée par les chrétiens [1]. »

Jamais de la vie! — Les plus anciens exemples chrétiens proviennent de la catacombe de Priscille [2] et bien qu'il ne soit pas possible de donner une date absolument certaine à chacun de ces monuments, il est permis de ne pas les faire descendre au delà du IIe siècle. A cette époque, le sigle est encore d'allure simple, ce n'est que plus tard qu'on le voit dégénérer et aboutir à des formes bizarres, comme sur les inscriptions papales. Un exemple intéressant nous est offert par l'épitaphe du pape Gaius, en 296 (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1945). Cette épitaphe est différente des autres inscriptions des papes de Rome. Libellée sur trois lignes, adoptant le mot κατ(άθεσις) *depositio*. Les lettres sont plus élancées et plus grandes que dans les inscriptions des prédécesseurs de Gaius, spécialement l'A avec sa traverse en forme de V qui fait déjà songer au IVe plus qu'au IIIe siècle [3]. L'*hedera* est ici moins une ponctuation qu'une ornementation, elle encadre le mot κατάθεσις; en outre, c'est non plus le point, ou l'*hedera*, mais une sorte de lettre X traversée d'une ligne ondulée (fig. 4351, n. 10, 11, 12, 13). On voit à quelle distance nous sommes du type sur l'inscription du pape Anteros (fig. 4351, n. 1) où c'est encore la véritable *hedera* quoique avec une tendance à se styliser. Sur l'épitaphe de Pontien (fig. n. 2) on la reconnaît encore, elle se déforme rapidement sur celle de Fabien (fig. n. 4) et sur celle d'Eutychien (fig. n. 5). On retrouve ce style déjà fantaisiste, mais d'une façon plus élégante sur la plus ancienne série d'inscriptions du *Cœmeterium majus* et du cimetière de Sainte-Agnès [4].

H. Leclercq.

4351. — Formes différentes de feuilles de lierre relevées sur des inscriptions.
D'après G. Wilpert, *La cripta dei papi*, Rome, 1910, p. 32, fig. 9.

FEUX DE LA SAINT-JEAN. Nous avons montré déjà (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Astres) la place considérable tenue par le soleil, la lune et les étoiles dans les monuments chrétiens. Le soleil fut plus particulièrement adoré par les populations celtiques. Au Ve siècle, le roi suprême de l'Irlande, Loégairé, contemporain de saint Patrice (431-464), ayant été fait prisonnier par les habitants de Leinster, dut jurer « par le soleil et la lune, l'eau et l'air, le jour et la nuit, la mer et la terre [5]. » Une homélie attribuée par saint Ouen à l'évêque de Noyon, saint Éloi, nous montre la persistance de ce culte au VIIe siècle, en Gaule. Saint Éloi défend aux fidèles « d'appeler *dieux* le soleil ou la lune, ou de jurer par eux » : *nullus dominos solem aut lunam vocet, neque per eos juret, quia creaturæ Dei sunt, et necessitatibus hominum jussu Dei inserviunt* [6]. Le 24 juin, marque le jour où le soleil est au tropique du Cancer; arrivé à son plus grand éloignement de l'équateur, il paraît y demeurer quelques jours et cet événement est célébré sous le nom de solstice d'été, fête de l'astre-roi. Cette fête se retrouve chez les Anglo-Saxons du XIe siècle, adorateurs persévérants du soleil, de la lune et du feu, puisque, en 1032, le roi Canut l'interdit une fois de plus [7]. En Gaule, on célébrait la fête du soleil par des réjouissances qui coïncidaient avec les assemblées générales de la nation, fixées intentionnellement à cette date [8], qui demeura celle des assemblées natio-

[1] F. Boutillier, *De la feuille en forme de cœur des inscriptions antiques et chrétiennes jusqu'au IXe siècle*, dans *Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts*, 1883, t. XI (3e série, t. I), p. 3-4. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1886, pl. V, 2; pl. VI, 1; pl. VII, 1; cf. de Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 18. — [3] De Rossi, *Roma sotteranea*, t. I, pl. XXI, 4; XXII, 17; XXIII, 1, 10; XXIV, 1, 2; t. II, pl. XXXV, 2; XXXVII, 16, 23; XXXIX, 7; XLI, 58; XLIII, 28 *a*; XLV, 15, 51, 76; LXVII, 28, 31; XLIX, 12, 18, 24, 29; LV, 9, 10, 16; LVII, 1, 4, 5, 34; t. III, pl. V, 3; XVIII, 48, 54; XX, 29, 34, 39, 42, 51; XXII, 24, 29; 32; XXIV, 2, 9, 28, 30; XXVI, 12, 35; XXVIII, 24, 31, 32*a*; XXX, 31, 35, 44. — [4] Musée de Latran, pl. XX, 1, 2, 7, 9, 10, 14, 20, 21; M. Armellini, *Cimitero di S. Agnese*, pl. XI, n. 1, 3, 4. — [5] D'Arbois de Jubainville, *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, in-8°, Paris, 1883, p. 181; cf. Le même, *Le cycle mythologique irlandais*, in-8°, Paris, 1884, p. 251. — [6] *Vita S. Eligii, auctore Audoeno*, dans Luc d'Achery, *Spicilegium*, in-4°, t. V, p. 216. — [7] Labbe, *Acta conciliorum*, t. IX, col. 921 : *Adorationem barbaram planissime vetamus. Barbara est autem adoratio sive quis idola, puta gentium divos solem, lunam, ignem, profluentem, fontes, saxa, cujuscumque generis arbores lignare coluerit.* — [8] J. Lebeuf, dans *Journal historique de Verdun*, t. LXX, p. 130-131; cf. t. LXV, p. 428.

nales jusque pendant les règnes de Charlemagne et de Louis le Débonnaire [1]. De cette fête et des réjouissances auxquelles elle donnait lieu, nous trouvons encore un témoignage dans l'homélie de saint Éloi : « Que nul, dit-il, à la fête de saint Jean ou dans les solennités quelconques, ne célèbre les solstices et ne se livre à des danses tournantes ou sautantes, ou à des caraules ou à des chants diaboliques : « *Nullus in festivitate sancti Joannis, vel quibuslibet solemnitatibus, solstitia, aut vallationes vel saltationes, aut caraulas, aut cantica diabolica exerceat.* Dans ce texte du VII[e] siècle, il n'est question que de chants et de danses, mais dans un capitulaire du 21 avril 742, délibéré *in plena synodo* et édicté par Karloman, nous lisons ce qui suit [2] :

Ut episcopus cum comite provideat ne populus paganas observationes faciat.

Decrevimus ut, secundum canones unusquisque episcopus, in sua parochia, sollicitudinem adhibeat, adjuvante gravione, qui defensor Ecclesiæ est, ut populus Dei paganias non faciat, sed ut omnes spurcitias Gentilitatis abiciat et respuat : sive sacrificia mortuorum, sive sortilegos, vel divinos, sive filacteria et auguria, sive incantationes sive hostias immolatitias, quas stulti homines juxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum. Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegos ignes, *quod* nied fyr *vocant, sive omnes, quæcumque sint, paganorum observationes diligenter prohibeant.*

« Que l'évêque, de concert avec le comte, pourvoie à ce que le peuple ne se livre pas aux pratiques païennes. »

« Nous ordonnons que, suivant les canons des conciles, chaque évêque dans son diocèse, emploie ses soins, avec l'aide du comte [3], qui est le défenseur de l'Église, à ce que le peuple de Dieu ne se livre pas aux pratiques païennes, mais abandonne et répudie ces ignominies de la gentilité; qu'ils empêchent soigneusement les sacrifices des morts, les sortilèges des sorciers, les consultations des devins, les amulettes et les augures ou incantations, ou immolations de victimes, que des hommes insensés font auprès des églises suivant le rite païen, sous le nom de saints martyrs ou confesseurs, provoquant ainsi la colère de Dieu ou de ses saints, et ces feux sacrilèges qu'on appelle *nied fyr*, et toutes les pratiques des païens quelles qu'elles soient. »

Nied fyr se compose du mot *fyr* qui, dans le dialecte des Francs, a le sens de feu; et du mot *nied* qui signifie joie, plaisir, divertissement; dans le texte cité nous voyons donc que les feux de joie sont qualifiés feux sacrilèges qui convient justement aux feux du solstice, car ils témoignaient de l'allégresse populaire en un jour de fête et ils étaient allumés de façon réprouvée. Le procédé régulier, et pour ainsi dire, *orthodoxe*, pour la production du feu était le choc du fer contre la pierre [4]; or, le feu sacrilège, le *nied fyr* était produit par le seul frottement du bois, pratique païenne dénoncée dans l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, par ces mots : *De igne fricato de ligno, quod vocant nodfyr* [5]. C'est principalement à cette circonstance qu'il faut attribue le caractère sacrilège des feux de joie du solstice, qui, sans elle, eussent bénéficié beaucoup plus tôt de la tolérance de l'Église.

On appela longtemps les feux solsticiaux ou feux de joie, *ignes jucunditatis*, d'un nom devenu populaire : « Feux de la Saint-Jean, » parce que la fête du précurseur se trouva fixée dans le calendrier chrétien au 24 juin, jour du solstice d'été ou du dieu Soleil. Le clergé, de guerre lasse, renonçait à expulser cette superstition, il la baptisait donc pour ainsi dire. Il ne se rencontre pas de rituel avec la cérémonie et les prières des feux de la Saint-Jean, mais il y eut tolérance plus qu'adoption. « A la fête de saint Jean-Baptiste, écrit Jean Beleth, vers 1162, on porte des brandons ou des torches de feu et l'on fait des feux qui sont le symbole de saint Jean, lequel fut la lumière et le flambeau ardent, précurseur de la vraie lumière » : *Feruntur quoque (in festo Johannis Baptistæ), brandeæ seu faces ardentes et fiunt ignes, qui significant sanctum Johannem, qui fuit lumen et lucerna ardens, præcedens et præcursor veræ lucis* [6]. Ce passage est reproduit, au siècle suivant par Durand de Mende [7].

Les feux de la Saint-Jean qu'on allume le 23 juin au soir, en certaines provinces, sur les places, dans les carrefours et les rues des petites villes, des bourgades ou même dans les champs, ont donc été de tout temps comme ils sont de nos jours, une pratique purement laïque, éminemment, exclusivement populaire. Et cela nous montre bien qu'elle procède d'une antique coutume, indépendante du culte chrétien et antérieur à l'établissement du christianisme en Gaule [8].

Quant à l'usage d'allumer ces feux le 23 *au soir*, après le coucher du soleil, il s'explique par le fait qu'à ce moment en réalité, s'ouvrait chez les Gaulois la période diurne du solstice du 24 juin. Les Gaulois, nous apprend César, mesuraient les intervalles de toute période non par le nombre de jours, mais par le nombre des nuits [9] et Tacite nous apprend que les Germains *nec dierum numero ut nos, sed noctium computant*, en sorte que, dit-il, ils ont établi et observent cette règle, qui est observée de tous : la nuit semble précéder le jour [10]. Après la conquête de la Gaule, les Romains y imposèrent leur jour civil allant de minuit à minuit, mais dès les invasions du V[e] siècle, et l'établissement des Francs la manière de mesurer le temps par le nombre des nuits fut rétablie en Gaule, ce qui explique pourquoi nous la retrouvons dans la loi salique [11] et la loi des Ripuaires [12], dans les capitulaires des rois mérovingiens [13], dans les traités de paix et décrets de ces princes [14], dans l'Appendice aux Formules de Marculfe [15], dans la *Lex emendata* édictée par Charlemagne [16], enfin dans les capitulaires carolingiens [17].

Bibliographie. — Anonyme, *Feu de joie de la Saint-Jean* (à Miramont-Latour, 1553), dans *Bulletin de la Société archéologique du Gers*, 1902, t. III, p. 222. — F. Autorde, *Les feux de la Saint-Jean*, dans *Mémoires de la Société des sciences naturelles et archéologiques de la Creuse*, 1893-1894, 2[e] série, t. III, p. 128.

[1] *Monumenta Germaniæ historica*, t. II, p. 386, cf. t. I, p. 190. 223. — [2] *Monumenta Germaniæ historica ;* Boretius, *Capitularia regum francorum*, t. I, p. 25 ; cf. Baluze, *Capitularia*, t. I, col. 147-148; Labbe, *Concilia*, 1714, t. III, p. 1920-1921. — [3] Gravio. — [4] Eugippius, *Vita S. Severini*, c. XIII, n. 1 ; dans *Monum. Germ. histor., Auctores antiquiss.*, t. I, 2[e] part., p. 15. — [5] Boretius, *Capitularia, regum Francorum*, t. I, p. 223 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 836. Cf. M. Deloche, *Distinction nécessaire entre le* nodfyr, *pratique profane du feu tiré du bois par le frottement et les feux de joie sacrilèges appelés* nied fyr, dans *Mémoire sur la procession dite de la lunade*, p. 189-193. — [6] *Summa de divinis officiis*, in-4°, Dillingen, 1572, c. CXXXVII, pl. 256. — [7] *Rationale divinorum officiorum*, l. VII, c. XIV. — [8] Deloche, *op. cit.*, p. 161. — [9] César, *De bello gallico*, l. VI, c. XVIII. — [10] Tacite, *De moribus Germaniæ*, c. XI. — [11] Voir dans Behrend et Boretius, *Lex Salica*, le *Pactus legis Salicæ*, tit. XXVII XXVII, XLV, L, LII, LVI, p. 44, 45, 49, 59, 65, 69, 73. — [12] *Lex Ripuariorum*, tit. XXX, cap. I, II; XXXIII, c. I, II; LVIII, c. V, VIII, XXI; LIX, c. IV; LXVI, c. VII; LXVII, c. III; LXXII, c. II; LXXVII, et dans Walter, *Corpus juris Germanici antiqui*, t. I, p. 171, 173, 180, 183, 186, 187, 188, 190. — [13] Behrend et Boretius, *op. cit.*, p. 91, 96, 114. — [14] *Ibid.*, p. 101, 103, 107, 109. — [15] Baluze, *Capit. reg. Franc.*, t. II, col. 436; E. de Rozière, *Recueil*, t. II, p. 581, n. 479. — [16] Tit. XXXIX, XLII, XLVII, XLIX, LII, LIV, LIX; Pardessus, *La loi salique*, p. 301, 303, 308, 310, 311, 313, 316. — [17] Boretius, *Capit. reg. Francor.*, t. I, p. 70, 118, 201, 262.

Bazin, *Les feux de la Saint-Jean*, dans *Bulletin de la Société des antiq. de Picardie*, 1841-1843, t. I, p. 344. — H. Bernard et H. Ferrand, *Usages et superstitions qui se rattachent au culte de saint Jean tant en Orient qu'en Occident*, dans *Revue du Lyonnais*, 1867, 3e série, t. IV, p. 177-203; et in-18, Lyon, 1869; et dans *Sabaudia, revue historique*, 1872-1873, t. I, p. 321-328. — A. Breuil, *Du culte de saint Jean-Baptiste et des usages profanes qui s'y rattachent*, dans *Mémoires de la Société des Antiq. de Picardie*, 1845, t. VIII, p. 155-244; in-8°, Amiens, 1846. — A. Callet, *Le feu de la Saint-Jean*, dans *La Cité, Bulletin de la Société historique et archéologique du IVe arrondissement*, 1906-1907, t. III, p. 511-516. — J. Corblet, *Culte et iconographie de saint Jean-Baptiste dans le diocèse d'Amiens*, in-12, Arras, 1864. — C. des Courtis, *Notice sur les feux de la Saint-Jean*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1859-1861, t. IX, p. 113. — C. Cuissard, *Les feux de la Saint-Jean*, dans *Mémoires de l'Académie de Sainte-Croix d'Orléans*, 1886, t. V, p. 245-286; et in-8°, Orléans, 1886. — C. Daugé, *Les feux de la Saint-Jean à Dax, Muyron et Peyrehorade*, dans *Bulletin trimestriel de la Société du Borda à Dax (Landes)*, 1910, t. XXXIV, p. 305-314. — M. Deloche, *Mémoire sur la procession dite de la Lunade et les feux de la Saint-Jean à Tulle (Bas Limousin)*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1886, t. XXXII, 2e part., p. 143-199. — Devals, *Le feu dit de la Saint-Jean*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Tarn-et-Garonne*, 1869, t. I, p. 161-167. — L. Deville, *Le feu de la Saint-Jean à Tarbes*, dans *Exploration pyrénéenne. Bulletin trimestriel de la Société Ramond*, 1866, t. I, p. 102. — H. R. Duthillœul, *Cris de Douai*, dans *Mémoires de la Société nat. d'agric. sc. et arts à Douai*, 1848-1849, t. XIV, p. 275. — Euzenot, *Les feux de la Saint-Jean*, dans *Bulletin de la Société polymathique du Morbihan*, 1869, t. XIV, p. 123. — Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2e édit. p. 581, 584, 587, etc. — A. de Gubernatis, *I fuochi di san Giovanni*, dans *Rivista Europea*, 1871, t. II, p. 3-8. — Mlle Houchard d'Entremont, *Les feux de joie dans le Midi de la France aux XVIIe et XVIIIe siècle*, dans *Bulletin historique et philosophique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1907, t. XXV, p. 154. — Hospinianus, *De origine festorum christianorum*, fol. 79. — Martin d'Arles, *Tractatus tractatuum de superstitionibus*, p. 133. — Maspons y Labros, *La fiesta da San Juan*, dans *Revista historica*, n. XXXVIII. — G. Morin, *La date de la Saint-Jean, solution d'un problème liturgique du IVe siècle*, dans *Messager des fidèles*, 1888, t. V, p. 257-264. — F. M. Paciaudi, *De cultu s. Johannis Baptistæ antiquitates christianæ; acced. in veterem ejusdem ordinis liturgiam commentarius*, in-4°, Romæ, 1755. — J.-B. Pardiac, *Les feux de Saint-Jean*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1873, 1re sér., t. XVI, p. 115-140 et in-8°, Bordeaux, 1872. — C. Poucy *La Saint-Jean en Provence*, dans *L'Illustration*, 28 juin 1865. — Pajol, *Sur l'origine des feux de la Saint-Jean*, dans *Congrès archéologique de France*, 1866, t. XXXII, p. 65-70; *Recherches curieuses sur les principales cérémonies de l'Hôtel-de-Ville*, Amiens, 1730. — I. Reinsberg-Düringsfeld, *Usi popolari Siciliani nella festa di S. Giovanni Battista*, dans *Rivista Europea*, 1871, t. III, p. 8-16. — S. de Saint-Henry, *Étude sur l'origine des feux de la Saint-Jean*, dans *Moniteur de l'archéologie*, 1866, 2e sér., t. I, p. 41-44. — *Saint Jean (La)*, dans *Journal des villes et des campagnes*, 24 juin 1845. — Tessier, *Recherches sur la fête annuelle de la roue flamboyante de la Saint-Jean, à Basse-Kouty arrondissement de Thionville*, dans *Mémoires de la Société nat. des antiq. de France*, 1823, t. V, p. 379-393. — J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, in-12, Avignon, 1777, p. 261, 329.

H. Leclercq.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE RF IMPRIMÉS

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE Sciences 2773

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION

du R^me^ dom Fernand CABROL

ABBÉ DE FARNBOROUGH

et du R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

FASCICULES XLVII — XLVIII. ESTAMPILLES — EXPOSITIO



PARIS, VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL. — RUE DE VAUGIRARD, 82

1922

4° V 6695 (47/48)

Ce fascicule contient trois gravures hors texte.

ARTICLES CONTENUS DANS LES FASCICULES XLVII ET XLVIII

ESTAMPILLES DOLAIRES, par H. LECLERCQ., col. 534-546.

ÉTAIN, par H. LECLERCQ, col. 546-552.

ETHERIA. — I. Découverte. II. Contenu. III. Journal de route. IV. L'auteur. V. Le nom de l'auteur. VI. Le titre de l'ouvrage. VII. La patrie de l'auteur. VIII. La qualité de l'auteur. IX. La date de l'*Itinerarium*. X. Les lacunes de l'*Itinerarium*. XI. La langue de l'*Itinerarium*, par M. FEROTIN et H. LECLERCQ, col. 552-584.

ÉTHIOPIE. — I. Origines. II. Judaïsme. III. Christianisme. IV. Saint Frumence. V. Théophile de Dibous. VI. Nouveaux apôtres. VII. Chez les Blemmyes. VIII. Chez les Nobades. IX. Chez les Alodes. X. Chez les Homérites. XI. Épigraphie. XII. Bibliographie, par H. LECLERCQ. col. 584-624.

ÉTIENNE (Martyre et sépulture de saint). — I. Élection d'Étienne. II. Succès et scandale de sa prédication. III. L'universalité de la rédemption. IV. Abolition du judaïsme. V. Accomplissement des prophéties. VI. Juridiction du sanhédrin. VII. Son abus de pouvoir. VIII. Situation politique de la Judée. IX. La « chambre des pierres de taille. » X. Comparution d'Étienne. XI. Exécution. XII. Le lieu de la lapidation. XIII. *Exopula*. XIV. Cédar. XV. Oubli de la sépulture. XVI. Invention de l'an 415. XVII. Recensions de la relation du prêtre Lucien. XVIII. Recensions *A* et *B*. XIX. Textes grecs. XX. Version syriaque. XXI. Récit de Lucien. XXII. Première vision. XXIII. Deuxième vision. XXIV. Troisième vision. XXV. Vision de Megethios. XXVI. Découverte des reliques. XXVII. Envoi de reliques. XXVIII. Date de la lettre de Lucien. XXIX. Dispersion des reliques. XXX. Translation du corps à Sion. XXXI. Trois centres de culte. XXXII. Rien jusqu'en 415. XXXIII. Basilique au nord dès l'année 438. XXXIV. Vie de Pierre l'Ibère. XXXV. Pseudo-Basile de Séleucie. XXXVI. Théodose. XXXVII. Pseudo-Antonin de Plaisance. XXXVIII. Le *Breviarium*. XXXIX. Passion de LX martyrs. XL. Arculfe. XLI. Bède. XLII. Willibald. XLIII. Le *Commemoratorium de casis Dei*. XLIV. Le moine Bernard. XLV. Albert d'Aix. XLVI. Higoumène Daniel. XLVII. Séowulf. XLVIII. Ruine. XLIX. Anonyme. L. Jean de Wurzbourg. LI. Chanson de Charlemagne. LII. Anonyme. LIII. Plans de Jérusalem. LIV. Bulle. LV. Plan. LVI. Ernoul. LVII. Willebrand et Thietmar. LVIII. Pèlerins. LIX. Burchard. LX. Conclusion. LXI. Fouilles en 1882. LXII. En 1883. LXIII. En 1885. LXIV. En 1887. LXV. Tradition de l'est. LXVI. Raoul de Caen. LXVII. Phocas. LXVIII. Perdiccas. LXIX. Ricoldo. LXX. Marino Sanuto. LXXI. Quaresmius. LXXII. Denis Possot. LXXIII. Inscription de Bersabée. LXXIV. Discussion. LXXV. Conclusion, par H. LECLERCQ, col. 621-674.

ÉTIMASIE, par H. LECLERCQ, col. 671-673.

ÉTIQUETTES, par H. LECLERCQ, col. 673.

ÉTOILES, voir ASTRES, t. I, col. 3005.

ÉTOLE, par H. LECLERCQ, col. 673-676.

ÉTRÉPAGNY, par H. LECLERCQ, col. 676-681.

ETSCHMIADZIN, voir CAUCASE et ÉVANGÉLIAIRES.

1. EUCHARISTIE, par H. LECLERCQ, col. 681-686.

2. EUCHARISTIE. — I. *Eucharistia* dans les classiques et dans le Nouveau Testament. II. Εὐχαριστία et Εὐλογία. III. *Eucharistia* dans les Pères grecs. IV. *Eucharistia* dans les liturgies grecques. V. *Eucharistia* chez les latins (liturgies mozarabe, gallicane, ambrosienne, romaine). VI. La prière eucharistique, par F. CABROL, col. 686-692.

EUDOXIE, par H. LECLERCQ, col. 692-694.

EUGÈNE DE LAODICÉE, par H. LECLERCQ, col. 694-702.

EUGYPPIUS, par H. LECLERCQ, col. 702-704.

EUKHAÏTA, par H. LECLERCQ, col. 704-705.

EULALIE de Mérida et de Barcelone (Les saintes). — I. Les deux Eulalie. II. L'hymne de Prudence. III. La passion d'Eulalie de Mérida. IV. La liturgie. V. L'hymne de Quirice. VI. Les passions. VII. Sainte Eulalie de Barcelone et la liturgie wisigothique. VIII. La fête de saint Eulalie de Barcelone. IX. Les témoignages espagnols. X. Les Témoignages étrangers. XI. Cantilène de Sainte Eulalie. XII. Épigraphie, par H. LECLERCQ, col. 705

EULOGIE, par H. LECLERCQ, col. 733-734.

EUMÉNIE. — I. Fondation et situation. II. P... III. Monuments. IV. Histoire. V. Christianis... Épigraphie, par H. LECLERCQ, col. 732-744.

EUNUQUES, par H. LECLERCQ, col. 744.

EUOUAE, par H. LECLERCQ, col. 744-745

EUPHÉMIE (Sainte) I. Les textes. II. ... Le culte, par H. LECLERCQ, col. 745-746.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. — I. Du... II. Sources sur sa vie. III. Jeunesse... V. Premiers travaux. VI. Épiscopat... Nicée. VIII. Le discours d'ouverture... Nicée. X. La question pascale. X... philosophes. XII. Droits métrop... d'Antioche. XIV. Conciles de Cé... salem. XV. Concile de Consta... Constantin. XVII. Derniers ... XVIII. Le caractère. XIX. ... littéraires : 1° Vie de Pamph'... tine; 3° Collection des ... 5° Histoire ecclésiastique ...

ÉVANGÉLIAIRES ... tion. III. L'emploi. IV... VI. Essai de classer ... Couvertures d'évar... 845.

1. ÉVANGÉLISTES, par H. LECLERCQ, col. 845.

2. ÉVANGÉLISTES (Symboles des), par H. LECLERCQ, col. 845-852.

ÉVANGILES. — I. Cérémonial. II. Les séries ou systèmes : 1° Espagne; 2° France; 3° Milan; 4° Haute Italie; 5° Naples; 6° Rome: 1. type italien, 2. type anglo-saxon, 3. type franc. III. Remarques sur le système romain, par G. GODU, col. 852-923.

ÈVE. — I. Adam et Ève. II. Fresques. III. Sculpture. IV. Ivoires. V. Verres. VI. Gemmes. VII. Manuscrits. VIII. Métal. IX. Lampes. X. Haut-relief. XI. Peintures. XII. Terre cuite, par H. LECLERCQ, col. 923-938.

ÉVENTAIL, voir E. FLABELLUM.

ÉVÊQUE, par H. LECLERCQ, col. 938-949.

EXALTATION DE LA CROIX, voir CROIX, t. III, col. 3131.

EXCEPTATUM, par A. WILMART, col. 949-950.

EXCOMMUNICATION DES ANIMAUX, par H. LECLERCQ, col. 950.

EXÉCRATION, par H. LECLERCQ, col. 950-951.

EXÈDRE, par H. LECLERCQ, col. 951.

EXEMPTION MONASTIQUE, par H. LECLERCQ, col. 951-962.

EXIIT DE SÆCULO, par H. LECLERCQ, col. 962.

EXIL, par H. LECLERCQ, col. 962-963.

EXONERATOR, par H. LECLERCQ, col. 963-964.

EXORCISME, par H. LECLERCQ, col. 964-978.

EXPANSION DU CHRISTIANISME. — I. Age apostolique. II. Le IIe siècle. III. Jusqu'à la paix de l'Église. IV. Pénétration sociale. V. Expansion géographique. VI. Palestine. VII. Phénicie. VIII. Syrie. IX. Chypre. X. Cilicie. XI. Édesse. XII. Perse. XIII. Inde. XIV. Arabie. XV. Égypte. XVI. Asie Mineure. XVII. Arménie. XVIII. Illyricum. XIX. Occident. XX. Conclusion, par H. LECLERCQ, col. 978-1014.

EXPOSITIO MISSÆ, par A. WILMART, col. 1014-1027.

716-718 Réclamation 77643

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION

du Rme dom Fernand CABROL

ABBÉ DE FARNBOROUGH

et du R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

FASCICULES XLIX - L. EXPOSITIO — ~~FIBULES~~ Feux



PARIS, VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail. — Rue de Vaugirard, 82

1922

Ce fascicule contient deux gravures hors texte

4° V 6695 (49/50)

ARTICLES CONTENUS DANS LES FASCICULES XLIX - L

EXPOSITIO MISSAE, par A. Wilmart, col. 1014-1027.

EXSPECTATIO, par A. Wilmart, col. 1027-1029.

EXTRÊME-ONCTION, par H. Leclercq, col. 1029-1037.

EX-VOTO, par H. Leclercq, col. 1037-1049.

EZÉCHIAS, par H. Leclercq, col. 1049-1050.

EZÉCHIEL, par H. Leclercq, col. 1050-1052.

EZRA, par H. Leclercq, col. 1052-1056.

F, par H. Leclercq, col. 1057.

FABER, par H. Leclercq, col. 1057-1058.

FABIEN, par H. Leclercq, col. 1058-1064.

FABRETTO, par H. Leclercq, col. 1064-1065.

FABRICA, par H. Leclercq.

FACTEURS, par H. Leclercq, col. 1066-1067.

FAILLIS. — I. Avant la persécution de Dèce. II. Persécution de Dèce. III. Cyprien de Carthage et le collège presbytéral romain. IV. Les libellatiques de Carthage. V. Intervention des confesseurs. VI. Conflit entre Cyprien et les faillis. VII. Le traité *De lapsis*. VIII. Le lettre à Antonianus. IX. Lettre à trois évêques. X. Réconciliation d'urgence. XI. En Égypte, par H. Leclerq, col. 1067-1080,

FAISAN, par H. Leclerq, col. 1080-1082.

FAMILLE. — I. Immoralité dans la famille païenne. II. Déchirements dans les familles. III. Enseignements de la Didascalie. IV. Famille romaine et famille franque. V. Introduction dans la famille par le mariage. VI. Rapt, violence, fuite, répudiation. VII. Bâtardise. VIII. Adoption. IX. La sortie de la famille. X. Monuments, par H. Leclerq, col. 1082-1102.

FAMILLE (Sainte), par H. Leclercq, col. 1102-1107.

FAMULUS DEI et CHRISTI, par H. Leclercq, col. 1107-1114.

FARON (Cantilène de saint), par H. Leclercq, col. 1114-1124.

FASCIA, par H. Leclercq, col. 1124-1128.

FASCINATION, voir Amulettes, t. I, col. 1843-1847.

FASCIOLA. — I. Le titre. II. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 1128-1132.

FASTES CONSULAIRES. — I. Les fastes consulaires. II. Leur emploi dans l'épigraphie chrétienne. III. Les consuls subrogés. IV. Règle suivie pour la datation consulaire : 1° période antérieure à l'année 307; 2° depuis 307 jusqu'à 399; 3° de l'année 399 au début de la domination gothique en Italie; 4° période gothique; 5° après la ruine de la domination gothique. V. Les recueils de fastes consulaires : 1° fastes occidentaux; 2° fastes orientaux, par H. Leclercq, col. 1133-1212.

FAUCILLE, par H. Leclercq, col. 1212-1213.

FAUX. — I. Faux actes de martyrs. II. Fausses lettres. III. Fausses Vies de saints. IV. Fausses décrétales. V. Fausses liturgies. VI. Faux canons disciplinaires. VII. Fausse assemblée conciliaire. VIII. Faux actes juridiques. IX. Faux diplômes. X. Fausse charte. XI. Fausses chroniques. XII. Faux testaments. XIII. Faux trésor. XIV. Fausses inscriptions. XV. Faux graffites, par H. Leclercq, col. 1213-1246.

FAUX-BOURDONS, voir Harmonie.

FAVARIC, par H. Leclercq, col. 1246-1249.

FÉCONDITÉ, par H. Leclercq, col. 1249.

FÉLICISSIME ET AGAPIT, par H. Leclercq, col. 1249-1250.

FÉLICITÉ (Passion et cimetière de). — I. Positions critiques. II. La *Passio*. III. La langue de la *Passio*. IV. La date du martyre. V. Le lieu. VI. Les monuments. VII. Le cimetière de Maxime. VIII. L'oratoire de Sainte-Félicité. IX. Comparaison des deux fresques. X. La basilique souterraine. XI. Épigraphie. XII. Le canon de la messe. XIII. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 1259-1298.

1. FÉLIX (Catacombe de Saint-Félix), par H. Leclercq, col. 1298-1299.

2. FÉLIX (Catacombe des deux Félix), par H. Leclercq, col. 1299.

FEMME. — I. Origines. II. Hébreux. III. Égypte. IV. Grèce. V. Rome. VI. Époque chrétienne. VII. Légende d'Aglaé. VIII. Rôle apostolique de la femme. IX. Opinions extrêmes sur la femme. X. Chez les gnostiques. XI. *Mulieres taceant in ecclesia*. XII. Tertullien et le *jus docendi* féminin. XIII. Le *jus docendi* après Tertullien. XIV. Les violences faites aux femmes. XV. Enseignements de saint Ambroise. XVI. Mariage indissoluble et virginité. XVII. Législation des empereurs chrétiens. XVIII. Chez les barbares. XIX. Ame des femmes, par H. Leclercq, col. 1300-1353.

FÉMORAUX, par H. Leclercq, col. 1354-1355.

FENESTRELLA, par H. Leclercq, col. 1355-1357.

FENÊTRE, par H. Leclercq, col. 1357-1363.

1. FER A CHEVAL, par H. Leclercq, col. 1363-1365.

2. **FER A CHEVAL (Arc en)**, par H. Leclercq, col. 1365-1366.

FER A HOSTIES, par H. Leclercq, col. 1366-1368.

FERENTILLO, par H. Leclercq, col. 1368.

FERENTUM, par H. Leclercq, col. 1368-1369.

FERIA, voir Fêtes, col. 1403.

FERIANA, par H. Leclercq, col. 1369-1371.

FERMENTUM et SANCTA, par F. Cabrol, col. 1371-1374.

1. FERMOIR, par H. Leclercq, col. 1374-1376.

2. FERMOIRS DE BOURSE, par H. Leclercq, col. 1376-1382.

FÉROTIN (M.) — I. Notice. II. Le *Liber ordinum*. III. Le *Liber sacramentorum*. IV. Le *Liber antiphonarum*. V. Le *Libellus orationum*. VI. *Etheria*. VII. Bibliographie, par F. Cabrol et H. Leclercq, col. 1382-1398.

FERTUM, voir Oblation.

FÉRULE, par H. Leclercq, col. 1398.

FESTUCA, par H. Leclercq, col. 1398.

FÊTES CHRÉTIENNES (Les). — I. Étymologie *Feria*, ἑορτή, *Festum*, *Festivitas*, *Solemnitas*. II. Origine des fêtes chrétiennes. Le dimanche, le mercredi, le vendredi, et les autres jours de la semaine chrétienne. III. L'année chrétienne et les premières fêtes annuelles : Pâque, Pentecôte, Noël, Épiphanie. IV. Autres fêtes du Christ : Ascension, Circoncision, Présentation au temple, fêtes de la Croix, etc. V. Fêtes de la sainte Vierge. VI. Fêtes générales des saints, des apôtres, des martyrs, des confesseurs; fête des morts. VII. Fêtes des anges. VIII. Dédicaces, fêtes des saisons, fêtes locales, *Natales*, *depositiones*. IX. Fêtes en l'honneur des saints de l'Ancien Testament, ou d'autres événements de l'histoire juive. X. Les plus anciennes mentions des fêtes dans les Pères et les écrivains. XI. Catalogue et calendriers. XII. Les principales dates de l'année chrétienne. XIII. Les plus anciens calendriers liturgiques romains. XIV. Multiplication et diminution du nombre des fêtes. XV. Influences étrangères sur les fêtes chrétiennes. XVI. Calendrier des fêtes dans la liturgie actuelle. XVII. Bibliographie, par F. Cabrol, col. 1403-1452.

FÉTIGNY. — I. Description. II. Objets découverts: 1° Agrafes et fibules; 2° parure; 3° boucles et plaques de ceinturon; 4° armes; 5° varia, par H. Leclercq, col. 1453-1456.

FEU (Supplice du), par H. Leclercq, col. 1456-1463.

FEUILLES D'EAU, par H. Leclercq, col. 1463-1464.

FEUILLES DE LIERRE, par H. Leclercq, col. 1464-1466.

FEUX DE LA SAINT-JEAN, par H. Leclercq, col. 1466-1470.

FIANÇAILLES, par H. Leclercq, col. 1473-1474.

FIBULE. — I. Antiquité et usage. II. Origine et ramifications. III. Symboles religieux. IV. Centres de fabrication. V. Fibules gréco-latines. VI. Fibules impériales. VII. Fibules cruciformes. VIII. Fibules aquiliformes. IX. Fibules ornithomorphes. X. Fibules apiformes. XI. Fibules zoomorphes. XII. Fibules alamaniques. XIII. Fibules burgondes. XIV. Fibules wisigothiques. XV. Fibules franques. XVI. Fibules saxonnes. XVII. Fibules longobardes. XVIII. Fibules runiques. XIX. Fibules pseudo-coufiques. XX. Fibules quadrilobées. XXI. Fibules mémoriales. XXII. Fibules à devises. XXIII. Fibules à monogrammes. XXIV. Fibules à symboles. XXV. Fibules circulaires et polygonales. XXVI. Fibules iconiques. XXVII Fibules bractéates. XXVIII. Fibules à umbos. XXIX. Fibules carrées. XXX. Fibules ansées à crochet de sûreté. XXXI. Fibules digitées ou rayonnantes. XXXII. Fibules variées. XXXIII. Bibliographie, par H. Leclercq, col. 1474-1586.

LISTE DES COLLABORATEURS

MM.

Abel (R. P.), de l'École biblique de Jérusalem.
† Allard (Paul), à Rouen.
Auner (C.), chanoine à Bucarest.
Batiffol (Mgr P.), ancien recteur de l'Institut catholique de Toulouse.
Boudinhon (Mgr), recteur de Saint-Louis-des-Français, Rome.
Cabassut (le R. P. dom), de Farnborough.
Chapot (V.), à la bibliothèque Sainte-Geneviève.
Clédat (Jean), à Ismaïlia (Égypte).
† Clugnet (Léon), ancien secrétaire de la *Revue de l'Orient chrétien*.
Cumont (Franz), professeur à l'Université de Gand.
Delattre (le R. P.), des missionnaires d'Afrique, à Carthage.
Duchesne (Mgr), de l'Institut, directeur de l'École française de Rome.
Dumaine (le R. P. dom H.), de Farnborough.
Esposito (M.), à Dublin.
Fehrenbach (le R. P. dom E.), de Farnborough.
† Férotin (le R. P. dom M.), de Farnborough.
Gastoué (A.), à Paris.
† Gatard (le R. P. dom A.), de Farnborough.
Gay (Jules), agrégé d'histoire.
Godu (le R. P. dom G.), de Farnborough.
Gougaud (le R. P. dom), à Farnborough.
Grandmaison (le R. P. de) de la Compagnie de Jésus.
Gsell (Stéphane), professeur au Collège de France, Paris.
Jalabert (le R. P. L.), professeur à l'Université de Beyrouth.

MM.

Kirsch (Mgr), professeur à l'Université de Fribourg.
Ladeuze (P.), recteur magnifique de l'Université de Louvain.
Lefebvre (G.), inspecteur en chef au service des antiquités, Assioût (Égypte).
† Lejay (Paul), professeur à l'Institut catholique de Paris.
Lemaitre (H.), archiviste-paléographe.
Lesne (Mgr E.), recteur de l'Institut catholique à Lille.
Mallon (A.), professeur à l'Institut biblique à Rome.
Martroye (F.), associé correspondant de la Société nationale des Antiquaires.
Michel (Charles), professeur à l'Université de Liége.
Millet (Gabriel), maître de conférences, École des Hautes Études, Sciences religieuses, Paris.
Perret (le R. P. dom), de Farnborough.
Petit (Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque d'Athènes.
Quentin (le R. P. dom), de l'abbaye de Solesmes.
Salaville (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Constantinople.
Thurston (le R. P.), à Londres.
Vacandard, aumônier du Lycée de Rouen.
Villien, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Waltzing (J.-P.), professeur à l'Université de Liége.
Wilmart (le R. P. dom), de Farnborough.
Zimmerman (le R. P.), O. C., St. Luke, Wincanton, Somerset.

Pour les communications relatives à la rédaction, s'adresser au R^me^ P. F. Cabrol, abbot, Benedictine Abbey, Farnborough (Hampshire), ou à dom H. Leclercq, 32, Chepstow Villas, Bayswater, London, W. 11.

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* paraît par fascicules in-4°, de 160 pages environ, représentant la valeur de 3 volumes in-12 de 300 pages. — Une gravure hors texte tient lieu de 16 pages de texte.

Le prix du fascicule est de 6 francs, payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule. En cas de retard dans le paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.

Les fascicules ne se vendent pas séparément. Les exemplaires d'occasion, et les souscriptions cédées ne sont ni complétés ni continués.

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ, 87, Boulevard Raspail, PARIS VI^e^

Vient de paraître :

L'ÉTUDE DE LA BIBLE

LETTRES D'UN PROFESSEUR D'ÉCRITURE SAINTE

A UN JEUNE PRÊTRE

PAR

L.-CL. FILLION

Prêtre de Saint-Sulpice, consulteur de la Commission biblique pontificale

Ancien professeur d'Écriture Sainte

Beau volume in-8 de 368 pages. . . . . Prix : **9** fr. franco.

Ce volume n'est pas une introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après le sens réservé à cette expression. On n'y trouvera pas davantage des théories neuves sur l'Inspiration, l'histoire du Canon, les règles de l'Herméneutique, ou d'autres questions semblables. Le plan est plus modeste. Ce que l'auteur se propose, c'est de donner un certain nombre de conseils pratiques dont une longue expérience lui a démontré les avantages. De même qu'un cicerone bien renseigné est d'un précieux secours pour visiter en détail une ville ou un musée que l'on ignore, de même l'auteur essaye de guider avec la même habileté le lecteur inexpérimenté au milieu des études que demande la lecture de la Bible.

A la première question qui se pose, qu'est-ce que la Bible? M. Fillion montre ce que le saint Livre est en lui-même, relativement à Dieu et par rapport à nous. De cette partie théorique qui sert de base à tout le reste, il passe au côté directement pratique qui est le principal. L'auteur indique d'abord ce que doit être la lecture du commençant, puis l'étude proprement dite, telle qu'elle convient à tous les prêtres dans quelque situation qu'ils aient à exercer le saint ministère, — et le profit que l'on peut en tirer spécialement en vue de la prédication.

Supposant qu'un attrait particulier porte le lecteur à pénétrer plus avant dans la connaissance de la Bible, par conséquent à l'étudier plus à fond, pour l'expliquer soit du haut d'une chaire, soit aux fidèles, — car il existe, dans mainte paroisse importante, un cours spécial d'Écriture Sainte, — soit aux élèves du petit ou du grand séminaire, l'auteur passe en revue toutes les sciences auxiliaires dont on doit s'entourer : étude de l'hébreu, du grec des Septante, du latin de la Vulgate, des langues sémitiques — des mœurs et coutumes de l'Orient, des sciences naturelles, de l'histoire, de la géographie, etc., pour terminer par la critique et l'exégèse.

En dernier lieu, l'auteur donne l'ébauche, assez complète du reste, d'une bibliothèque scripturaire contemporaine.

Paris. — Imprimerie de la Librairie LETOUZEY et ANÉ, 17, rue du Terrage.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE
3 7531 00380632 1