

À propos de la nouvelle anaphore égyptienne

In: Échos d'Orient, tome 13, N°81, 1910. pp. 72-76.

Citer ce document / Cite this document :

de Puniet D.P. À propos de la nouvelle anaphore égyptienne. In: Échos d'Orient, tome 13, N°81, 1910. pp. 72-76.

doi : 10.3406/rebyz.1910.3836

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1910_num_13_81_3836

son livre, il rappelle l'excommunication portée par Ibas d'Edesse contre certains membres de son clergé qui l'avaient accusé de nestorianisme auprès de Domnus d'Antioche; puis il ajoute que Domnus les fit relever de leur excommunication à l'occasion de la fête de l'Ascension :

Sed superveniente festivitàte quadragesimæ Ascensionis, jussi sunt a Domino excommunicatione absolvi (1).

La note de Garnier, l'éditeur du *Breviarium*, qui veut voir ici la Résurrection et non point l'Ascension, n'a aucune raison d'être. Ce critique écrit :

[Ascensionis] ἀναστάσεως, non ἀναλήψεως, idest resurrectionis seu ascensionis e sepulcro, non item ascensionis in cælum (2).

Il est clair, au contraire, que l'expression latine de notre auteur africain suppose un texte grec ainsi conçu : ἑορτή, τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως.

Le texte de Libératus, déjà très explicite par lui-même, acquiert pour nous une grande importance du fait de ce texte grec qu'il suppose. On sait, en effet — et lui-même en a donné la déclaration formelle au début de son ouvrage, — que Libératus a utilisé des documents grecs :

Nestorianorum et Eutychianorum, ex ecclesiastica historia nuper de græco in

latinum translata, et ex gestis synodalibus vel sanctorum Patrum epistolis, hoc Breviarium collegi, nectens temporum curriculo illa quæ « in græco Alexandria scripto » accepi vel gravissimorum hominum didici narratione fideli (1).

Les témoignages précédemment cités, notamment le XX^e Canon d'Antioche et le XXXVIII^e Canon apostolique, nous avaient montré qu'il devait s'agir, dans le Canon V de Nicée, d'une τεσσαρακοστή, postpascale. Dès lors, l'analogie entre les deux mots τεσσαρακοστή et πεντηκοστή, nous amenait naturellement à entendre le premier de l'Ascension, tout comme il faut entendre le second de la Pentecôte. Que cette expression eût été employée dans ce sens en Orient, nous pouvions le conjecturer d'après le terme analogue quadragesima désignant certainement l'Ascension dans plusieurs textes latins du IV^e siècle. Le *Breviarium* du diacre Libératus confirme pleinement toutes ces données, en nous signalant, dans un texte de provenance orientale, la *festivitas quadragesimæ Ascensionis*. Cette expression suppose la dénomination grecque : ἑορτή, τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως; et c'est cette solennité que désigne la τεσσαρακοστή, du V^e Canon de Nicée.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

A PROPOS

DE LA NOUVELLE ANAPHORE ÉGYPTIENNE

Dans l'avant-dernière livraison des *Echos d'Orient* (3), le R. P. Salaville a bien voulu dire sa pensée sur le nouveau fragment d'anaphore égyptienne publié l'année passée. Il a exprimé des doutes sur la

nature de la *formule d'invocation* qui précède, dans ce document, les paroles de l'institution, et qui donne à la pièce un caractère si particulier : ce ne serait pas la véritable *épiclese*, celle-ci devait suivre les paroles du Sauveur comme dans toutes les liturgies orientales.

(1) MIGNE, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 992 C.

(2) *Ibid.* col. 998 B.

(3) *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 329-335.

(1) MIGNE, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 969 C.

Puisque la question a été présentée au lecteur et qu'il a été mis à même de juger, je demande simplement d'ajouter aux réflexions du R. P. Salaville deux ou trois remarques, qui aideront, je l'espère, à rendre plus claires certaines données du problème.

Le R. P. Salaville me permettra d'abord de regretter qu'il n'ait pas jugé bon d'insister sur le rapport très étroit qui, de son aveu même, unit le nouveau fragment et le canon romain. De part et d'autre, la prière qui précède immédiatement le récit de l'institution joue exactement le même rôle.

C'est plus qu'une demande quelconque de bénédiction, c'est une demande formelle de consécration des éléments eucharistiques, c'est-à-dire l'un des traits distinctifs — sinon le plus important — des épicleses orientales : Καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κρίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης. *Quam oblationem tu Deus.... quæsumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem.... facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri. Qui pridie.*

Vu les nombreux liens de parenté, dûment constatés, entre les anciens rites romain et alexandrin, s'il est prouvé que dans l'un de ces deux textes parallèles nous avons affaire à la véritable épiclese, le caractère de l'autre se trouve par là-même confirmé. Aussi ai-je conclu que notre *Quam oblationem* fait fonction d'épiclese. Mais les termes pourraient être aisément renversés. Le P. Le Brun, qui reconnaissait à notre *Quam oblationem* son véritable caractère d'épiclese, n'eût sans doute pas fait difficulté d'attribuer la même note à la formule de notre fragment. Il était difficile pour le R. P. Salaville de se ranger à cet avis, puisqu'il avait déjà pris position dans un sens contraire.

On aimera peut-être à connaître l'avis d'un tiers; c'est M. Edmond Bishop qui

nous le fournira. Dans une dissertation toute récente publiée en appendice à un volume du plus haut intérêt (1), ce savant avait l'occasion d'exprimer sa pensée sur la question de l'épiclese. Ai-je besoin d'ajouter que la longue expérience et la sûreté d'information qu'on se plaît à reconnaître à ce vétéran des études liturgiques donne à son opinion une valeur toute particulière? Or, pour M. Bishop, la chose ne saurait faire de doute: il y a dans le canon romain une invocation très explicite correspondant aux épicleses orientales, le *Quam oblationem*; il n'en existe pas d'autre; le *Supplices te rogamus* est une prière pour les communicants; on y chercherait en vain une demande de consécration. Au lecteur de décider si le rapprochement s'impose avec la formule d'invocation de notre fragment.

Je noterai en second lieu que la formule d'invocation de la nouvelle anaphore fait plus qu'ajouter aux passages parallèles des autres liturgies égyptiennes « une mention un peu plus explicite de l'activité eucharistique du Saint-Esprit » (2). Il était essentiel d'ajouter qu'elle reproduit déjà « les paroles mêmes de l'épiclese alexandrine » (3), au lieu de les rappeler vaguement comme les autres anaphores. Relisons les textes pour nous en convaincre; celui du fragment d'abord :

... καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κρίσματα ταῦτα, καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης.

Les trois manuscrits de la liturgie de saint Marc donnent : (ἐξ ἀπόστολων)... ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ... καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης

(1) *The liturgical Homilies of Narsai* (translated from the Syriac text), by Dom R. H. CONNOLLY, with an Appendix, by Edmund Bishop (*Texts and Studies*, vol. VIII, 1). Cambridge, University Press, oct. 1909 : Note on the *Moment of the Consecration*.

(2) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 333, col. 1.

(3) *Fragments inédits*, p. 387.

αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα γένηται πᾶσιν (1).

A part un détail de minime importance, l'identité est parfaite entre l'invocation qui, dans notre fragment, précède le récit de l'institution et l'épiclese propre aux liturgies égyptiennes. Il est vrai que d'un côté l'action est attribuée à Dieu, καὶ ποιήσον, au lieu d'être mise en relation directe avec l'intervention du Saint-Esprit, ἵνα... ποιήσῃ, comme dans les autres documents. Mais on conviendra que la différence n'est pas capitale; car enfin, si Dieu est à cet instant même prié d'envoyer son Esprit, c'est sans doute pour que l'Esprit de Dieu coopère à l'action divine.

Il était donc légitime de douter que, dans la nouvelle anaphore malheureusement incomplète, la même formule fût reprise dans les mêmes termes quelques instants après une première récitation, de douter par conséquent que notre document présentât une seconde épiclese après la Consécration. Semblable répétition, au cours même de l'anaphore, n'a pas d'exemple dans les « doublets liturgiques » (2), qu'il est fréquent de rencontrer, mais qui n'offrent jamais dans la même formule eucharistique de pareilles similitudes textuelles (3).

Si, d'autre part, le sens de notre formule d'invocation, dans le nouveau fragment, est absolument complet, ne conclura-t-on pas que, après elle, toute épiclese serait superflue?

Or, nous en avons la preuve dans un fait dont le R. P. Salaville a bien remarqué la valeur (4).... Le procédé selon lequel les liturgies alexandrines paraphrasent le *Pleni sunt caeli et terra gloria tua*, pour arriver de suite au récit de la Cène,

(1) C.-A. SWAINSON, *The Greek Liturgies*. London, 1884, p. 56-57; Cf. BRIGHTMAN, *Liturgies*.... p. 134. L'anaphore copte de saint Cyrille ajoute *Christi* après *faciat panem corpus*. RENAUDOT, *Lit. Or. coll.*, t. 1, p. 48; cf. p. 16, 31.

(2) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 335, col. 1.

(3) La liturgie byzantine du IX^e siècle contient, il est vrai, une invocation très semblable à son épiclese, mais en dehors de l'anaphore.

(4) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 334, col. 2.

amène comme nécessairement à introduire la demande de consécration avant les paroles de l'institution. Je reproduis encore le texte de saint Marc qui fait suite au Trisagion :

Πλήρης γὰρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· πλήρωσον ὁ Θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας... (1)

Le raisonnement succinct qui relie ainsi le *Sanctus* aux paroles de la consécration peut se formuler comme il suit : *Saint, Saint, Saint... Le ciel et la terre sont remplis de votre gloire. Oui vraiment ils sont remplis de votre gloire, grâce à la venue de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, car l'apparition du Verbe en la chair humaine a été pour la création entière une manifestation de votre gloire* (2). Rendez donc à nouveau cette gloire sensible à nos yeux en envoyant parmi nous votre Verbe incarné, en remplissant cette hostie de votre bénédiction....

Les membres de phrase que je viens de souligner comme appartenant à la formule de la liturgie de saint Marc montrent que la pensée y est incomplète; elle reste en suspens au moment où l'on attendrait une allusion nette au mystère eucharistique, véritable théophanie reproduisant sans cesse l'incarnation.

(1) Texte commun aux trois ms. : SWAINSON, *op. cit.* p. 50-51; BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 132. Leçon analogue dans la liturgie copte de saint Cyrille, BRIGHTMAN, p. 176.

(2) L'application du *Plena est omnis terra gloria ejus* d'Isaïe (et, par suite, du *Sanctus*) à l'avènement du Fils de Dieu dans le monde est une idée familière à saint Cyrille d'Alexandrie. « En proclamant la terre toute remplie de la gloire divine, écrit-il, les séraphins prédisaient l'avenir; ils désignaient par avance le mystère que le Christ devait accomplir. Avant que le Verbe ne se fût incarné, le démon dominait la création... Mais dès que le Fils de Dieu parut en la chair humaine, la terre entière fut remplie de la gloire divine. » *In Is.* I, 1, IV, P. G., t. LXX, col. 176 A B. Cf. I, II, V, *ibid.* col. 545 A, et *in Hebr.* IX, 5, P. G., t. LXXIV, col. 980 B C. — C'était déjà du reste l'interprétation d'Origène : *Sanctus*.... *Plena est omnis terra gloria ejus : Domini mei Jesu Christi nuntiatur adventus : nunc itaque plena est omnis terra gloria ejus. In Is. hom. I, P. G., t. XIII, col. 222 ; Cf. hom. 5, ibid. col. 235.*

Dans l'anaphore de Sérapion la pensée ne se complète également qu'à l'instant où le mystère de l'incarnation est exprimé, dans les termes mêmes que la tradition a consacrés : « ἐπιδημησάτω... ὁ ἄγιός σου Λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, que votre Verbe saint se manifeste en ce pain..... » mais ces paroles sont séparées de la première invocation par tout le récit de la Cène.

Sur ces textes notre fragment a seul l'avantage de présenter en une formule concise et expressive la théorie complète : « Ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος, Κύριος Σαβῶθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου· πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοὶ (ou παρὰ σοῦ [1] δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιόν σου ἐπὶ τὰ κρίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἵμα τῆς καινῆς διαθήκης. Saint, saint, saint, le Seigneur des armées; le ciel et la terre sont remplis de votre gloire (depuis l'avènement de votre Verbe incarné); remplissez-nous, nous aussi, de votre gloire (en rendant présent parmi nous votre Christ); daignez envoyer votre Esprit-Saint, et faites de ce pain le corps de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et de ce breuvage le sang de la nouvelle alliance. »

Cette fois, on ne peut le nier, la pensée est parfaitement claire; elle est achevée; et tel est l'enchaînement rigoureux des idées, qu'on a peine à croire qu'une telle prière n'ait pas épuisé toute la demande de consécration qui fait l'essentiel des formules d'épiclese orientales. *Qu'aurait bien pu, du reste, ajouter une épiclese plus explicite à un exposé si complet?* Je laisse au lecteur le soin d'en juger. Le dernier mot de notre fragment, καὶ δεόμεθα, semble, il est vrai, commencer précisément une nouvelle épiclese. Mais ce n'est pas sûr. Pourquoi ce terme n'introduirait-il pas aussi bien une formule dans

(1) Παρὰ σοῦ semble en effet préférable (il y a, à cet endroit, une lacune dans le ms.); le sens, en tout cas, est sensiblement le même : *gloria quæ a te est, ou apud te est.*

le genre de notre *Supplices te rogamus*, ou du passage parallèle du *De Sacramentis* : *et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justii Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ.....?* La liturgie alexandrine, je l'ai déjà fait remarquer (1), possède encore une oraison toute semblable à ce texte romain. Elle précède maintenant le trisagion et la consécration, mais, ainsi que le notait récemment M. Edmond Bishop, elle se rapporte tout naturellement aux éléments déjà consacrés (2), elle devait suivre par conséquent la consécration, comme dans la liturgie des *Constitutions apostoliques* où un texte semblable s'est conservé (3). En tout cas, cette formule a certainement été déplacée.

Ce qui rend plus vraisemblable encore le fait de sa disparition de l'endroit qu'occupe désormais l'épiclese dans les liturgies alexandrines, c'est que l'on surprend à cet endroit même des traces certaines de remaniements. On y a introduit, à l'époque monophysite, pense M. Bishop, une formule d'invocation (4), dont la plupart des éléments sont empruntés aux liturgies syriennes (grecque et syriaques) (5); puis à cette formule étrangère on a soudé, assez maladroitement du reste, le texte, vraiment alexandrin, de la demande de consécration..... (ἐξαστέλλον) ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους...τὸ Πνεῦμά σου... ἴνα... ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα (Χριστοῦ), τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης, c'est-

(1) *Fragments inédits.....*, p. 394.

(2) *Liturgical Comments and Memoranda*, III, dans *Journal of theological Studies*, t. X, juillet 1909, p. 599, n. 1.

(3) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 23, l. 15-18, et p. 129, l. 20-28. Voici cette oraison que je reproduis en latin pour mieux souligner sa parenté avec le texte du *De Sacramentis* et notre *Supplices* du Canon romain : « Eucharisteria » *Munera suscipe Deus in sanctum cæleste et spiritale altare tuum in sublimitates cælorum, per ministerium tuum archangelicum, sicut suscepisti munera justii tui Abel, sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ.*

(4) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 133, l. 32; 134, l. 9; cf. p. 179, l. 11-24.

(5) *Ibid.* p. 53-54, et 88. Cf. E. BISHOP, *Journal of theol. Studies*, 1909, p. 598, 600.

à-dire précisément le membre de phrase qui complète si bien les développements sur le *Pleni sunt cæli et terra gloria tua*, dans notre fragment, mais qui a disparu des passages parallèles des liturgies alexandrines plus récentes.

Notre fragment représente sûrement un texte étranger au phénomène de disjonction que nous venons de constater, antérieur par conséquent à l'insertion, dans l'anaphore alexandrine, de cette formule composite qu'est l'épiclese de la liturgie de saint Marc. Qu'avait-il à la place de

cette épiclese survenue plus tard? Nous sommes réduits à des conjectures, puisque notre fragment s'interrompt brusquement à cet endroit précis. Les liens de parenté avec le canon romain et le *De Sacramentis* sembleraient appeler la formule signalée plus haut où le parallélisme se poursuit d'une façon si évidente. Espérons que des découvertes ultérieures nous livreront enfin le mot de l'énigme.

D. P. DE PUNIET.

O. S. B.

Quarr Abbey, Isle of Wight.

IGNACE SARROUF

ET LES RÉFORMES DES CHOUÉRITES (1774-1790)

Arrivons aux démêlés des Chouérites avec leur métropolitain Ignace Sarrouf; s'ils dénotent dans la Congrégation un esprit de décadence qui ne datait pas de a veille, il faut avouer, par contre, que tous les torts n'étaient pas du côté des Chouérites, et qu'Ignace Sarrouf s'arrogeait des droits qu'aucune loi ne lui accordait. Et bien que la Propagande, en définitive, ait fait droit aux réclamations et aux exigences de l'évêque, fortement appuyées par les lettres patriarcales du faible Théodose VI Dahan, la décision de Rome ne tranchait nullement le litige, mais elle visait uniquement à apaiser les esprits par une réconciliation amicale. Essayons de narrer cette triste affaire à l'aide des documents que nous possédons.

Nous avons déjà raconté (1) les débuts assez inquiétants de Sarrouf dans la Congrégation chouérite et sa mort tragique, digne fin peut-être d'une telle vie. Le P. Nicolas Saïgh, qui l'avait admis dans la Congrégation, ne se fit jamais d'illusion sur les dispositions équivoques d'un sujet qui se montrait déjà rebelle à toute disci-

pline. Il résolut de le renvoyer; mais on vivait alors dans des circonstances exceptionnelles. La Congrégation chouérite traversait une crise des plus aiguës; les persécutions des émirs de la Montagne sévissaient particulièrement contre elle: les monastères chouérites étaient confisqués par ceux-là mêmes qui se proclamaient les généreux protecteurs des moines; ces derniers vivaient à l'étroit dans le petit couvent de Mar-Chaya et ne manquaient pas à l'occasion d'en attribuer la responsabilité à l'imprévoyance et au mauvais gouvernement du P. Saïgh. Le digne supérieur laissait dire et travaillait en silence à améliorer la situation (1).

Sarrouf, lui, se trouvait dans son élément, au sein de ces agitations monastiques. D'un caractère brouillon, il était à la tête de toutes les intrigues, et, en peu de jours, il sut gagner la sympathie de tous les mécontents. Cependant, il avait sauvegardé les apparences durant les deux années de noviciat; mais, une fois profès, il jeta le masque et se montra tel qu'il était en réalité. Dès lors, il mena une vie

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 204-205.

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 199-206.