

Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh

In: Échos d'Orient, tome 12, N°79, 1909. pp. 329-335.

Citer ce document / Cite this document :

Salaville Sévérien. Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh. In: Échos d'Orient, tome 12, N°79, 1909. pp. 329-335.

doi : 10.3406/rebyz.1909.3816

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1909_num_12_79_3816

culée Conception. Nous n'avons pas à examiner ici les arguments de Sébastos Kyménitès, la chose ayant déjà été faite dans cette revue. Disons seulement, en terminant, que les efforts des Grecs au xviii^e siècle, pour enlever aux Moscovites et aux Petits-Russiens la croyance à l'Immaculée Conception, seraient sans doute

restés sans résultats, si une nouvelle influence, l'influence protestante, représentée par Théophane Prokopovitch, n'était venue, au siècle suivant, parfaire ce qui n'était que commencé.

M. JUGIE.

Constantinople.

LE NOUVEAU FRAGMENT D'ANAPHORE ÉGYPTIENNE DE DEIR BALYZEH

Sous la direction du professeur Flinders Petrie, les membres de la *British School of Archaeology in Egypt* retrouvaient naguère à Deir Balyzeh, aux environs d'Asiout, dans la Haute-Egypte, les ruines du monastère Saint-Apollon, détruit vers le milieu du viii^e siècle. Au cours de leur exploration, ils eurent la bonne fortune de mettre la main sur des restes importants de la bibliothèque du couvent. M. W.-E. Crum, un coptisant bien connu, y remarqua, « parmi les débris épars de nombreux manuscrits liturgiques, un document écrit sur papyrus en caractères élégants du viii^e ou du ix^e siècle : il contenait des portions de la prière litanique, de l'action de grâces eucharistique, et le *Credo*, en grec ; le texte n'était pas exactement celui des anaphores publiées » (1).

Le manuscrit est allé depuis enrichir la Bodléienne d'Oxford. M. Crum a bien voulu, en communiquant le document à Dom Pierre de Puniet, l'inviter à en tirer parti et l'autoriser à en faire hommage au Congrès eucharistique de Londres. Cette bienveillance nous a valu un intéressant mémoire du docte Bénédictin sur l'importance liturgique et théologique de ces fragments, puis un article d'allure plus

directement scientifique et donnant une bonne édition du texte avec reproduction en phototypie du papyrus lui-même (1). Renvoyant à ces deux travaux très soignés tous ceux qui s'intéressent à ces sortes de découvertes, je voudrais simplement présenter ici quelques observations à propos de la courte prière d'épîclèse que renferme, entre le *Sanctus* et le récit de la Cène, le fragment d'anaphore de Deir Balyzeh (2).

Afin de permettre tout de suite au lecteur une vue d'ensemble, je commence par reproduire ce document, tel que le

(1) D. P. DE PUNIET, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, mémoire présenté au Congrès eucharistique de Westminster le 11 septembre 1908; extrait du compte rendu du Congrès, *The Eucharistic Congress*. Londres, 1909, p. 367-401. Id. *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXVI, janvier 1909, p. 34-51.

(2) Qu'il me soit permis cependant d'attirer spécialement l'attention du lecteur sur le fragment B, où se lit la fin d'une oraison d'offertoire énumérant les fruits à retirer de la communion, mais où surtout apparaît pour la première fois le texte grec de l'antique symbole de foi récité dans les églises d'Égypte, connu seulement jusqu'ici en des traductions coptes, arabes et éthiopiennes. Voici ce symbole :

Πιστεύω εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκοῦ ἀνάστασιν καὶ ἅγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

Il est superflu de rappeler que la simplicité de cette formule nous reporte à une très haute antiquité.

(1) W.-E. CRUM, dans le chapitre ajouté par lui au livre de F. PETRIE, *Gizeh and Rifeh*. Londres, 1907, p. 40.

R. P. de Puniet en a rétabli le texte. Le papyrus est mutilé et compte çà et là quelques lacunes, mais dans l'ensemble la reconstitution est sûre (1).

Σοὶ παραστήκουσιν κύκλιον τὰ σεραφίμ, ἐξ πτέρυγες τῶ ἐνὶ καὶ ἐξ πτέρυγες τῶ ἐνὶ, καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο. Πάντα δὲ πάντοτε σε ἀγιάζει. Ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων σοί: Ἅγιος, ἄγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. Πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοὶ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἵμα τῆς καινῆς διαθήκης. Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῆ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις εἰπὼν: Λάβετε, φάγετε, πάντες ἐξ αὐτοῦ, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὁμοίως μετὰ τὸ δειπνήσαι λαβὼν ποτήριον καὶ εὐλογήσας καὶ πιών ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπὼν: Λάβετε, πίετε, πάντες ἐξ αὐτοῦ, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγγυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὁσακίς ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε. Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν καὶ δεόμεθα τ.....

Le fragment débute par la formule finale de ce que nous appelons aujourd'hui la *préface*. On y reconnaît le texte d'Isaïe, vi, 2 : « Des séraphins se tenaient autour de lui: ils avaient chacun six ailes: de deux ils se couvraient la face, de deux ils se couvraient les pieds et de deux ils volaient. » On sait que ce passage biblique se retrouve dans les autres liturgies égyptiennes. Puis le document continue.

Tous (les séraphins) vous *sanctifient* sans cesse. Avec tous ceux qui vous *sanctifient*, recevez aussi notre *sanctification* à nous qui vous disons: Saint, saint, saint est le Seigneur des armées; le ciel et la terre sont pleins de sa gloire.

(1) Pour se rendre un compte exact de l'état du manuscrit, voir *Revue Bénédictine*, loc. cit.

Cette introduction du *Sanctus* est une caractéristique des liturgies égyptiennes, comme on peut s'en convaincre par la comparaison avec l'anaphore de Sérapion (1) et avec la liturgie dite de saint Marc (2). L'analogie est visible avec la conclusion des préfaces romaines: *Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur supplicii confessione dicentes: Sanctus.....*

Mais hâtons-nous d'arriver à notre épiclese. Aussi bien, elle suit immédiatement la dernière phrase de l'hymne angélique. Prenant texte de l'idée de *plénitude* qui vient d'être exprimée, le célébrant ajoute:

Πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ (3) δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἵμα τῆς καινῆς διαθήκης. Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῆ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον.....

Remplissez-nous nous aussi de la gloire qui vient de vous, et daignez envoyer votre Saint-Esprit sur ces créatures, et faites du pain le corps de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, du calice le sang de la nouvelle alliance. Car lui-même, Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nuit où il fut livré, prit du pain.....

Suit la commémoration de la Cène, avec les paroles du Sauveur, d'après les évangélistes et saint Paul. Signalons seulement, à titre de curiosité, l'addition καὶ

(1) G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens*. Leipzig, 1896, p. 5, ligne 10. Cf. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*. Paderborn, 1906, t. II, p. 174, ligne 3 sq.

(2) BRIGHTMAN, *Liturgies eastern...* Oxford, 1896, p. 132, ligne 4 sq.

(3) Le texte du papyrus n'étant pas absolument sûr par suite d'une déchirure, je préfère, malgré le passage de *Joan.* xvii, 5: τῆ δόξῃ ἣ εἶχον..... παρὰ σοί, adopter la leçon παρὰ σοῦ. Cette leçon, en effet, se retrouve dans le passage parallèle de la liturgie de saint Marc: πλήρωσον..... καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας. Il est vrai que le génitif s'explique mieux avec le mot εὐλογία qu'avec le mot δόξα; mais au fond, avec l'un ou l'autre terme, l'idée est la même: remplissez, Seigneur, ces éléments de votre bénédiction, de la bénédiction qui vient de vous comme un rejaillissement de votre gloire et de votre puissance.

πιών (*et ayant bu*), qui se retrouve équivalement dans la liturgie grecque égyptienne de saint Basile et dans les liturgies coptes (1), ainsi que dans saint Irénée (2).

Pourquoi faut-il que notre fragment s'arrête brusquement au début de l'anamnèse et ne nous permette pas de savoir si une nouvelle épiclese, plus complète que la précédente, ne se rattachait pas à cette formule pour faire corps avec elle comme dans presque toutes les anaphores? Puisque la question est livrée aux conjectures, j'avoue — et ici j'ai le regret de me séparer du R. P. de Puniet — que je serais personnellement porté à une solution affirmative. Avant d'en donner les raisons, je tiens à transcrire précisément ce début d'anamnèse dont le mot final me paraît amorcer l'oraison normale d'épiclese :

Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν καὶ δεόμεθα τ.....

Nous annonçons votre mort, nous confessons votre résurrection et nous prions.....

La suite de notre anamnèse reste ainsi en suspens. Estimons-nous heureux cependant que le papyrus ait conservé tout au moins le verbe δεόμεθα, et j'ajouterai volontiers, au risque peut-être d'étonner, la simple lettre *tau* qui le suit. L'un et l'autre nous serviront tout à l'heure de point de raccord pour rattacher ici encore l'anaphore de Deir Balyzeh aux autres anaphores égyptiennes.

En attendant, pour qu'on ne nous accuse pas de préjuger trop facilement la question, revenons, maintenant que le lecteur connaît la suite des formules contenues dans notre fragment, à l'oraison d'épiclese qui y sert de transition entre le *Sanctus* et le récit de la Cène. On sait que la place ordinaire de l'invocation de l'Esprit-Saint est après ce récit; et l'on n'ignore pas que c'est cette place même qui, jointe à la teneur générale de l'invocation, rend

si difficile le problème de l'épiclese eucharistique. Aussi plusieurs anciens théologiens ont-ils volontiers essayé de se tirer d'embarras en supposant qu'une interversion se serait produite dans les liturgies: primitivement, l'épiclese aurait précédé le récit de la Cène: puis, par suite de cette interversion, elle se serait trouvée le suivre. Notre nouveau fragment égyptien viendrait-il enfin confirmer cette hypothèse jusqu'ici purement gratuite? La chose vaut la peine d'être examinée. Car, s'il en était ainsi, l'explication de l'épiclese, au moins de l'épiclese primitive, serait des plus simples: on y demanderait, comme pour la plupart des sacrements, l'intervention du Saint-Esprit dans le mystère de la consécration qui va s'opérer aussitôt après par les paroles du Sauveur. Il resterait bien encore, il est vrai, à trouver une raison à ce déplacement à peu près général d'une formule importante. Mais enfin l'hypothèse aurait un fondement positif sur lequel s'appuyer, et l'argument basé sur l'uniformité liturgique touchant la place de l'épiclese après la commémoration de l'institution perdrait beaucoup de sa valeur et de sa portée.

C'est de ce point de vue que Dom P. de Puniet apprécie le fragment de Deir Balyzeh. Il y voit « un témoin autorisé de la position primitive de l'épiclese alexandrine » (1). L'ancienne liturgie égyptienne « adressait à Dieu sa demande de transformation des éléments eucharistiques avant de procéder à leur consécration, ce qui était parfaitement logique. Plus tard seulement elle adopta l'usage syrien et byzantin, en rejetant son épiclese à la suite des paroles de l'institution » (2).

Tirer cette conclusion générale du cas spécial ici examiné, c'est, je le crains, aller un peu vite en besogne. Sans doute, le papyrus d'Oxford, écrit au VII^e siècle, témoigne d'un usage liturgique beaucoup plus ancien. Mais, cependant, l'euchologe

(1) RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. 2^a, Francfort, 1847, t. I, p. 15, 30, 46, 66.

(2) SAINT IRÉNÉE, *Contra Hæreses*, l. V, c. xxxiii; P. G., t. VII, col. 1212.

(1) *Fragments inédits*, p. 385.

(2) *Ibid.* p. 387.

de Sérapion de Thmuis, tout en n'existant que dans un manuscrit du XI^e siècle, nous donne, lui, une anaphore qui remonte au IV^e siècle et qui contient, on le sait, une épiclese très caractéristique (puisque c'est une épiclese du Verbe) après les paroles de l'institution. La liturgie dite de saint Marc et les liturgies coptes ont leur épiclese rattachée à l'anamnèse et faisant, par conséquent, suite au récit de la Cène au lieu de le précéder. Or, il serait, je crois, difficile de démontrer dans ce fait la trace d'influences byzantines. Il est donc loin d'être prouvé, pensons-nous, qu'à Alexandrie la place primitive de l'épiclese fût avant les paroles de Notre-Seigneur.

Aussi le R. P. de Puniet, après avoir écrit la phrase que nous avons citée, semble-t-il avoir été lui-même pris de scrupule. Voici, en effet, ce qu'il a jugé bon d'insérer dans une note de la même page :

Il se peut, du reste, que cette disposition ne soit pas absolument primitive. La *Constitution égyptienne*, qui passe pour un document très ancien, contient, en effet, une anaphore construite suivant le type syrien où il n'est pas question d'épiclese avant la consécration. Elle suit l'ordre chronologique et relate en dernier lieu la mission de l'Esprit-Saint : *Petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctæ ecclesiæ, ut in unum congregans de omnibus....* (d'après l'éthiopien, traduction G. Horner, *The Statutes of the Apostles*. London, 1904, p. 140; le texte latin du IV^e siècle dit *ut mittas.... in oblationem sanctæ ecclesiæ, in unum congregans....* E. Hauler, *Didascalie apost. fragmenta*. Lipsiæ, 1900, p. 106-107). L'idée de la participation du Saint-Esprit à la consécration n'y est pas exprimée : il ne s'agit que du sacrifice offert. Lorsque l'idée se fut précisée, les Alexandrins jugèrent sans doute plus logique d'interrompre après le *Sanctus* la prière d'action de grâces, et de placer dès ce moment la demande de consécration, tandis que les Syriens, et les Byzantins après eux, continuèrent à la mentionner après la consécration, habitués qu'ils étaient à leur ordre chronologique (1).

(1) *Fragments inédits*, p. 387-388.

C'est retomber par une autre voie dans la même difficulté qu'on avait essayé d'éviter. En Egypte comme en Syrie, nous dit-on maintenant, la place primitive de l'épiclese peut bien avoir été après les paroles de l'institution. Seulement, « lorsque l'idée se fut précisée », les Alexandrins auraient reporté cette prière avant le récit de la Cène, tandis que les Syriens lui auraient conservé la place marquée par l'ordre chronologique, où le souvenir plus ou moins explicite de la Pentecôte l'avait introduite.

Le malheur est que les textes liturgiques ne sont pas plus favorables à cette nouvelle hypothèse qu'à la précédente. Les anaphores égyptiennes ont, tout comme les syriennes et les byzantines, leur oraison d'épiclese après le récit de la Cène. Ce qui est vrai, c'est que les plus caractéristiques d'entre elles, au lieu de paraphraser le *Sanctus* en appliquant cette épithète à chacune des trois personnes divines comme le font la plupart des liturgies, prennent occasion de la proposition finale de l'hymne angélique, *Pleni sunt caeli et terra gloria tua*, pour solliciter sur le sacrifice la plénitude de la bénédiction, de la puissance, de la gloire divine. « Remplissez aussi ce sacrifice de votre puissance et de votre communication, *Πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως* », lisons-nous dans l'euchologe de Sérapion. Toute l'idée de l'épiclese est renfermée dans cette courte prière, si puissance et communication désignent par appropriation le Saint-Esprit. Aussi, sans insérer ici la formule proprement dite d'invocation qui, nous l'avons dit, fait corps avec l'anamnèse, la liturgie de saint Marc et la liturgie copte de saint Cyrille ont-elles précisé déjà l'appropriation dans ce préambule du récit de la Cène et marqué par avance l'intervention eucharistique de l'Esprit sanctificateur, qui sera ensuite plus complètement exprimée (1).

(1) Voir BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 133, 178, 190, 233; RENAUDOT, *op. cit.* t. 1, p. 15, 31, 47, 67, 98, 141; WOBBERMIN, *op. et loc. cit.*; FUNK, *op. et loc. cit.*

Remplissez aussi, ô Dieu, ce sacrifice de la bénédiction qui vient de vous *par la descente de votre tout saint Esprit*. Πλήρωσον, ὁ Θεός, καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου Πνεύματος (1).

Telle est la formule de la liturgie de saint Marc. Celle de saint Cyrille est peut-être plus intéressante encore :

Imple hoc sacrificium tuum, Domine, benedictione quæ a te est *per illapsum super illam Spiritus Sancti*. Amen. Et benedictione benedic. Amen. Et purificatione purifica. Amen. Hæc dona tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem (2).

De part et d'autre, cette formule introduit directement le récit de la Cène, absolument de la même façon que dans le fragment de Deir Balyzeh : "Ὅτι αὐτός ὁ Κύριος καὶ Θεός.... Ἰησοῦς ὁ Χριστός τῆς νυκτὸς ἣ παρεδίδου ἑαυτόν, dit le texte grec de l'anaphore de saint Marc, reproduit équivalamment par l'anaphore copte : *Quippe Filius tuus unigenitus.... Jesus Christus, ea nocte qua tradidit se ipsum....* Le parallélisme est donc frappant entre ces deux anaphores égyptiennes, apparentées elles-mêmes à celle de Sérapion, et notre fragment. Celui-ci ne s'en distingue que par une mention un peu plus précise de l'activité eucharistique du Saint-Esprit qu'il sollicite déjà directement au lieu de se borner simplement à la signaler. Est-ce à dire, pour cela, que le rédacteur ait en réalité et délibérément placé avant les paroles de l'institution la formule d'épiclese proprement dite et exclu celle-ci de l'anamnèse? Le R. P. de Puniet me permettra de ne pas en être encore convaincu.

Pour dire franchement ma pensée, j'inclinerais plutôt à voir dans cette sollicitation de l'Esprit-Saint le même procédé de développement du passage de Sérapion qui se laisse deviner dans les liturgies de saint Marc et de saint Cyrille. Le

parallélisme déjà signalé, et qui se poursuit jusqu'à la fin du fragment, n'est point la seule raison de ce sentiment. J'en trouve une autre dans la teneur même de la formule à laquelle le savant Bénédictin attache tant d'importance. Si on l'examine attentivement, on y pourra noter une double différence avec la manière dont se présentent après l'anamnèse, dans les diverses liturgies, les oraisons ordinaires d'épiclese.

Celles-ci ont une structure générale en quelque sorte classique. L'ensemble de la prière s'adresse généralement au Père, comme ici, mais la demande de la conversion eucharistique s'y trouve exprimée dans une proposition finale, subjonctive ou infinitive, mettant cette conversion en relation directe avec l'intervention sollicitée : « Daignez envoyer l'Esprit-Saint *pour qu'il fasse....* », ἵνα ποιήσῃ. En d'autres termes, la première proposition se rapportant au Père, la seconde se rapporte au Saint-Esprit — au Verbe dans les quelques cas d'épiclese du Logos.

Or, dans notre formule, les deux verbes se rapportent l'un et l'autre au Père, et les deux propositions sont simplement unies par la conjonction καὶ : « daignez envoyer l'Esprit-Saint.... *et faites....* », καταξίωσον.... καὶ ποιήσον.... La liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome est, à ma connaissance, la seule parmi les liturgies orientales dont l'épiclese soit construite de cette façon : κατάπεμψον τὸ Πνεῦμα.... καὶ ποιήσον...., mais elle ajoute aussitôt après la proposition participiale μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ qui, attribuant en termes formels au Saint-Esprit l'opération consécrationnelle, remplace équivalamment la proposition finale de tout à l'heure. On sait, du reste, que la liturgie de saint Jean Chrysostome est de date relativement récente et que son texte ne représente pas les formes primitives.

Cette première différence de style entre les formules ordinaires d'épiclese et celle de notre fragment me confirme dans l'idée que nous n'avons point ici l'épiclese

(1) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 132, lignes 12-15.

(2) RENAUDOT, *op. cit.* t. I, p. 45; Cf. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 176, lignes 7-20.

normale, officielle, si je puis dire, celle qui paraît obéir partout à des lois de rédaction assez fixes et assez uniformes ; nous avons simplement l'équivalent un peu amplifié de la locution fournie par l'anaphore de Sérapion : πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ μεταλήψεως, locution déjà explicitée, nous l'avons vu, par la liturgie grecque de saint Marc et la liturgie copte de saint Cyrille. C'est, assurément, une manière de prolepse de l'épiclese, mais sans préjudice pour la véritable oraison de ce nom qui, dans les deux dernières liturgies comme dans celle de Sérapion, ne se présente pas moins très nettement après les paroles de l'institution.

De plus, outre la demande de conversion eucharistique, les épicleses proprement dites renferment ordinairement, et souvent d'une façon très explicite, la mention des effets principaux du sacrement et du sacrifice avec une prière pour leur application aux assistants. C'est comme un second membre, distinct du premier mais inséparable, de cette pièce spéciale de l'anaphore. Or, rien de pareil dans le fragment de Deir Balyzeh. Preuve nouvelle, me semble-t-il, que, en dépit de la précision des termes exprimant le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, nous n'avons cependant pas ici la véritable et authentique épiclese. Celle-ci devait se trouver soudée à l'anamnèse comme dans les anaphores de saint Marc et de saint Cyrille.

Le moment est venu de nous rappeler le mot sur lequel se termine le papyrus incomplet d'Oxford et qui me paraît, je l'ai dit, amorcer tout au moins la vraie formule d'épiclese. Après avoir prononcé les dernières paroles du Sauveur : « Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, annoncez ma mort et confessez ma résurrection », le célébrant ajoute :

Nous annonçons votre mort, nous confessons votre résurrection et nous prions.....
Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν, καὶ δεόμεθα τ.....

Or, ici encore, si nous ouvrons au même endroit les liturgies de saint Marc et de saint Cyrille, nous serons frappés de la ressemblance. Sauf que ces dernières sont plus amplifiées et ajoutent, par exemple, la mention de l'ascension et du second avènement, leur anamnèse se meut dans les mêmes lignes que celle de notre fragment. Détail intéressant, c'est le verbe δεόμεθα ou son correspondant copte qui relie l'anamnèse à l'épiclese. Voici, d'après Brightman et Renaudot, l'essentiel de ces formules afin de permettre au lecteur la comparaison :

Τὸν θάνατον, Δέσποτα Κύριε, Ἰησοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες καὶ τὴν..... αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες....., δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν σε....., ἐξαπόστειλον..... τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἅγιον..... (1)

Annuntiamus mortem..... Jesu Christi, et confitemur resurrectionem ejus sanctam....., oramus et obsecramus bonitatem tuam....., mitte Paraclitum Spiritum tuum Sanctum..... (2).

Tout concorde donc à nous laisser supposer, à la suite de l'anamnèse où s'interrompt brusquement le fragment de Deir Balyzeh, une épiclese analogue aux autres épicleses égyptiennes. Nous en aurions même le premier mot dans ce δεόμεθα dont la présence à cette place est des plus suggestives. S'il était permis d'aller plus loin encore et de baser une conjecture sur la dernière lettre livrée par le papyrus où elle reste en suspens, je proposerais de compléter d'après l'analogie avec l'anaphore copte de saint Cyrille et de lire ceci : τὴν ἀγαθότητά σου, formule qui amènerait directement l'épiclese proprement dite.

*
**

Je ne m'arrêterai pas aux conclusions spéciales du R. P. de Puniet touchant l'épiclese romaine. En vertu de son opinion sur l'oraison alexandrine, il voit

(1) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 133, lignes 22 sq.

(2) RENAUDOT, *op. cit.* t. I, p. 46.

l'épiclese romaine non point dans le *Supra quæ* et le *Supplices* qui suivent le récit de la Cène, mais bien dans le *Quam oblationem* qui le précède. A notre avis, le *Quam oblationem* répond à la demande de bénédiction énoncée dans les anaphores égyptiennes entre le *Sanctus* et la commémoration de l'institution; le *Supra quæ* et le *Supplices* représentent réellement l'ancienne épiclese rattachée, dans la liturgie de Rome comme ailleurs, à l'anamnèse (1).

Je sais bien que ces sortes de doublets liturgiques déconcertent un peu nos habitudes modernes de précision. Mais pour qui a pris contact avec les documents, l'existence, disons mieux, la coexistence de ces doublets est une chose dont il n'y a pas à douter. La preuve est faite depuis longtemps en ce qui concerne spécialement l'épiclese, non seulement dans le rituel eucharistique, mais même dans celui des autres sacrements. On pourrait citer de nombreux exemples, jusque dans les formules encore en usage (2). Nous croyons suffisant, et surtout bien approprié au sujet que nous traitons ici, l'exemple des trois liturgies égyptiennes de Séra-

(1) Le lecteur me permettra de le renvoyer à un article de la *Revue Augustinienne*, mars 1909, t. XIV, p. 303-318, où j'ai traité cette question: *l'Épiclese dans le canon romain de la messe*.

(2) Faut-il rappeler l'observation très juste de Bossuet: « L'esprit des liturgies et en général de toutes les consécrationes 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'Eglise 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: très contente que le tout se trouve dans le total de l'action et qu'on y ait à la fin l'explication de tout le mystère, la plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer. » (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, XLVI, dans *Œuvres complètes de Bossuet*, édition Bloud et Barral, t. IV, p. 476, 477. Entre autres exemples frappants de ce procédé, citons l'oraison très explicite d'épiclese adressée au Christ, qui se lit comme prière de prothèse dans la liturgie byzantine du IX^e siècle (BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 309, 2^e col.) et dans la liturgie copte de saint Basile (RENAUDOT, *op. cit.* t. I, p. 3). Voir mon article: *Formules orientales analogues aux oraisons « Supra quæ » et « Supplices te » du Canon romain*, dans *Revue Augustinienne*, mai 1909.

cion, de saint Marc et de saint Cyrille. Aussi n'est-ce pas sans étonnement que nous avons lu, dans le mémoire du R. P. de Puniet, l'affirmation suivante:

Il est impossible qu'il y ait eu primitivement dans la même anaphore deux prières formulant la même demande de transsubstantiation, l'une avant, l'autre après la consécration. La remarque est du Dr Baumstark; et c'est ce qu'à mon tour je suis en droit de répondre à l'objection qu'on pourra me faire: votre fragment s'interrompt brusquement après la consécration; qui vous dit que l'épiclese ne se trouvait pas reproduite une seconde fois à sa place ordinaire? La chose n'est pas vraisemblable; mais, fût-elle vérifiée, elle n'enlèverait rien de l'intérêt que présente la première épiclese transcrite en sa place authentique avant la consécration (1).

La chose nous paraît, au contraire, à nous très vraisemblable. Le lecteur possède maintenant les éléments d'information. A lui de juger. Le mieux serait, pour trancher la question, que de nouvelles découvertes vinssent, selon le vœu formulé par le R. P. de Puniet dans la *Revue Benedictine*, compléter l'anaphore de Deir Balyzeh. En attendant, le champ reste ouvert aux conjectures. Mais les raisons données ci-dessus m'inclinent à regarder cette anaphore comme se mouvant exactement dans le cadre des principales liturgies égyptiennes, celles de saint Marc et de saint Cyrille, et aussi, certains détails mis à part, celle de Sérapion de Thmuis. De cette conformité générale de plan et de contexture, reconnue d'ailleurs par le R. P. de Puniet, il nous paraît logique de conclure à l'existence, dans l'anaphore de Deir Balyzeh, d'une nouvelle épiclese après les paroles de l'institution.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

(1) *Fragments inédits*, p. 387.