38e ANNÉE. — N° 177 JANVIER-MARS 1935.

Échos d'Orient

REVUE TRIMESTRIELLE

Abonnement annuel :

France, 25 fr. Le numéro : 7 fr. — Étranger, 28 ou 30 fr. selon les pays. Le numéro : 8 fr.

SOMMAIRE :

I. M. Jugie : L'ecclésiologie des nestoriens. 5

II. V. Laurent : Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée. 26

III. R. Janin : Les églises byzantines des saints militaires. IV. Les églises Saint-Théodore. V. Les églises des Quarante-Martyrs de Sébaste. 56

IV. J. Lacombe : La récente évolution des Eglises orthodoxes (1914-1934). 71

V V. Grumel : Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine. 84

VI. V. Laurent : La mission des Jésuites à Naxos de 1627 à 1643. Relation inédite *(suite)*. . 97

VII. Bibliographie : J. Brierre-Narbonne, P. Galtier, R. Demangel, Fr. J. Dolger, Fr. Nau, C. Wesselz, M. Karovetz, J. Skruten, N. Popoviciu, Evarist i Iosif, M. Gédéon, M. J. Lagrange, F. Cabrol, R. Jolivet, J. Dauviller, D. Caloghéropoulos, Ph. Koukoulès, M. Jugie, L. Broel-Plater, *Russie et chrétienté*, Petkof, Ch. Poulet, *Encyclopédie de l'Islam*, F. Brunet, Mesnil du Buisson, Chr. Baur, N. Pantea, Kl. Pascalef, *Le deuxième Congrès musulman général*, J. Ziegler. 106

RÉDACTION
9, rue Cem, 9.
KADIKÖY ISTANBUL (TURQUIE)

ADMINISTRATION
« Bonne Presse », 5, rue Bayard, Paris-8e.
(C. C. 1668)

OUVRAGES REÇUS A LA RÉDACTION

SEMERIA (P. GIOVANNI), *La morale et le morali*. Con prefazione del P. Domenico Bassi. Firenze, Felice Lemonnier, 1934. In 8°, XIX-153 pages. Prix, 9 lires. (Collection *Scrittori Barnabiti*, I.)

Pour couronner les fêtes du IV^e^ centenaire de l'approbation de leur Ordre, les Barnabites ont déjà édité le monumental ouvrage *Biblioteca degli Scrittori Barnabiti*. Ils entreprennent maintenant la publication d'une série de volumes qui, sous le titre *Scrittori Barnabiti*, est destinée à recueillir sous un format commode et à un prix modique ce que les Barnabites, dans les divers champs de la culture, ont produit ou produiront de meilleur. De cette collection feront partie les œuvres éditées ou inédites du P. Giovanni Semeria. C'est par l'une d'elles qu'elle commence. En voici la table : *Introduzione* (p. 1-18) (sur la crise morale). I. *Il vangelo come codice morale*. — II. *Morale christiana e morale ebraica* (p. 37-55). — III. *Morale cristiana e morale buddista* (57-76). — IV. *Morale cristiana e morale stoica* (p. 77-95). — V. *Il decalogo* (p. 97-114). — VI. *L'evoluzione storica della morale* (p. 115-133). — VII. *Importanza e metodo della morale* (p. 135-152). Ces divers titres indiquent assez le contenu de l'ouvrage. La clarté et l'élégance du style autant que la solidité de la doctrine lui attireront sans doute de nombreux lecteurs. Dans sa préface, le P. Domenico Bassi met en relief, à l'aide de souvenirs personnels, les qualités d'esprit et de cœur de son illustre confrère. L. S.

LOU TSENG TSIANG (DOM PIERRE CÉLESTIN), O. S. B., *L'invasion et l'occupation de la Mandchourie jugées à la lumière de la doctrine catholique par les écrits du cardinal Mercier*, in-12, 36 pages. Paris, Editions du Foyer. Prix : 3 francs.

Après avoir brièvement résumé les étapes de l'invasion du continent asiatique par les Japonais (1894, 1904, 1915) jusqu'à la conquête de la Mandchourie, l'auteur oppose à leurs prétentions les phrases lapidaires écrites pendant la guerre générale par le cardinal Mercier. Habile façon de mettre en relief la justice de la cause chinoise. A la fin on trouve l'appel chaleureux adressé à ses compatriotes par un lettré de quatre-vingt-dix ans. L'auteur était tout désigné pour défendre la Chine devant le public européen, puisque, avant de se faire moine Bénédictin (1927), il fut ministre plénipotentiaire et ministre des Affaires étrangères de son pays et, comme tel, mêlé à plusieurs événements qu'il raconte. R. J.

JULES MORAVCZIK, *Les relations entre la Hongrie et Byzance à l'époque des Croisades* (= Bibliothèque de la Revue des Etudes hongroises, t. IX). Paris, E. Leroux, 1934. In-8°, 8 pages.

JEAN FRCEK, *Euchologium sinaiticum*. Texte slave avec sources grecques et traduction française (Patrologia orientalis, t. XXIV, fasc. V). In-4° XXI et 106 pages. Paris, Firmin-Didot, 1933.

R. DEMANGEL, *La Frise ionienne* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. CXXXVI). Paris, de Boccard, 1932. In-8°, 609 pages et 13 planches.

PAUL TANNERY, *Mémoires scientifiques*, publiés par J.-L. HEIBERG et H.-G. ZEUTHEN. T. XIII. *Correspondance*, éditée par A. DIÈS, Correspondant de l'Institut, Professeur aux Facultés libres d'Angers. Toulouse, Edouard Privat. Paris, Gauthier-Villars et C^ie^, 1934. In-8°, XXXV et 505 pages.

Revue internationale des Etudes balkaniques. Beograd, 1934. 1^re^ année, t. I. In-8°, 338 pages.

ECHOS D'ORIENT

ECHOS D'ORIENT

Revue trimestrielle d'Histoire

de Géographie et de Liturgie orientales

TOME XXXIV — ANNÉE 1935



PARIS
5, RUE BAYARD, 5

SISMANOGLIO

L'ecclésiologie des Nestoriens

I. — La première des Églises autocéphales. La primauté de saint Pierre au synode de Markabta (424).

Avant d'adhérer, dans son ensemble, à la doctrine christologique de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, avant même le début de la controverse nestorienne, l'Église du royaume des Perses, celle qu'on allait bientôt appeler l'Eglise nestorienne, avait déjà rompu tout lien de subordination canonique à l'égard des « Pères d'Occident », c'est-à-dire des prélats du ressort d'Antioche et d'Antioche elle-même, pour se constituer en groupe pleinement autonome et autocéphale. Cette indépendance complète fut proclamée au synode de Markabta de Tayyayè, en 424, sous le catholicos Dadiso (421-456), donc quatre ans avant le commencement de la querelle nestorienne. Les Pères du synode « *définissent, par la parole de Dieu, que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche; que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci sera réservée au tribunal du Christ... Pour aucun motif on ne pourra penser ou dire que le catholicos de l'Orient* (entendez celui de Séleucie-Ctésiphon) *peut être jugé par ceux qui sont au-dessous de lui ou par un patriarche comme lui; lui-même doit être le juge de tous ceux qui sont au-dessous de lui, et son propre jugement est réservé au Christ, qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Église;* car il a plu à sa majesté infinie que son autorité souveraine soit perpétuée et honorée dans le principat de son Église » (1).

C'est la première charte d'autocéphalie en bonne et due forme que l'on connaisse (2). Il ne s'agit point ici, en effet, de cette *autocéphalie relative* qui a simplement pour effet de soustraire tel

(1) J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 296.

(2) Avant l'Eglise nestorienne, l'Eglise arménienne, dès la mort de Nersès le Grand (374), avait été soustraite par le roi Pap à la juridiction de l'Eglise-mère de Césarée de Cappadoce. C'était bien le commencement de l'autocéphalie nationale et phylétique. Les Arméniens, cependant, n'entendaient pas rompre par là toute communication avec les autres Eglises et, après le concile d'Ephèse, nous les voyons dépêcher une ambassade à Proclus de Constantinople pour lui demander des éclaircissements sur le mystère de l'Incarnation. La réponse de Proclus fut reçue par eux à l'égal d'un symbole de foi.

évêché ou telle métropole à la juridiction d'un prélat supérieur (1), sans fermer la porte à un recours à l'autorité suprême de l'Église, c'est-à-dire à l'évêque de Rome, mais de l'*autocéphalie absolue*, qui coupe tout lien avec le reste de la chrétienté et qui est synonyme de schisme. Comme il arrive ordinairement, le schisme prépara la voie à l'hérésie. Dans la seconde moitié du v^e^ siècle, les chrétiens de Perse firent bon accueil à la christologie de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, condamnée à Éphèse et à Chalcédoine. Ce fut pour eux une nouvelle manière d'affirmer leur indépendance, comme aussi d'enlever aux rois infidèles, dont ils étaient les sujets et qui les soupçonnaient facilement de pactiser avec leurs perpétuels ennemis, les empereurs byzantins, tout prétexte de les persécuter. C'est peut-être cette dernière considération qui poussa le catholicos Dadiso et les Pères du synode de Markabta à soustraire l'Église de Perse à toute ingérence étrangère. Ce n'est pas, cependant, celle qu'ils mirent en avant pour légitimer leur coup d'État. Par ailleurs, leurs discours, dans les *Actes* qui nous sont parvenus, ne témoignent d'aucune hostilité, d'aucun sentiment d'aigreur à l'égard des « Pères occidentaux ». Tout au contraire, ils rappellent avec reconnaissance les bienfaisantes interventions de ces derniers dans les affaires de leur Église, et en cela ils ne font que rendre témoignage à la vérité. C'est grâce, en effet, aux « Occidentaux », qu'au cours du IV^e^ siècle, et surtout au début du v^e^, après les violentes persécutions de Sapor II et de ses successeurs, l'Église de Perse reçut une organisation ecclésiastique régulière sous la haute juridiction du métropolitain supérieur ou catholicos de Séleucie-Ctésiphon (2). Quelle est donc la raison que les membres du synode firent valoir pour accorder au catholicos de Ctésiphon un pouvoir vraiment papal en le soustrayant à toute juridiction terrestre et en le déclarant justiciable du seul tribunal du Christ? Cette raison, nous la trouvons dans le discours que tint le métropolitain de Beit Lapat, Agapit :

« Vous le savez, ô nos Pères, chaque fois que le schisme et la discorde ont existé chez nous, les Pères occidentaux ont été les soutiens et les auxiliaires de cette paternité à laquelle nous tous, en qualité de disciples

(1) C'est dans ce sens relatif que l'Eglise de Chypre fut déclarée autonome au concile d'Ephèse (431), c'est-à-dire soustraite à la juridiction du patriarche d'Antioche.

(2) Sur ces interventions des « Pères occidentaux », voir l'article très clair du P. S. Vailhé : « Formation de l'Eglise de Perse », dans les *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 269-276.

et d'enfants, sommes liés et attachés comme les membres de tout le corps le sont à la tête, reine des membres. Ils nous ont aussi délivrés et libérés des persécutions excitées contre nos Pères et contre nous par les mages, grâce aux ambassades qu'ils envoyèrent en notre faveur à diverses époques. *Et maintenant que la persécution et l'angoisse se sont tellement appesanties sur nous, les circonstances ne leur permettent pas de s'occuper de nous comme auparavant.* Mais, comme des enfants aimés et comme des héritiers diligents, nous devons nous-mêmes nous efforcer de nous soutenir et de nous aider mutuellement par le moyen de l'autorité qui est sur nous (1). »

On voit le raisonnement d'Agapit : « Les Pères occidentaux ne peuvent plus s'occuper de nous; donc, aidons-nous nous-mêmes et réglons nos affaires ensemble. » Cette raison est loin d'être convaincante et a tout l'air d'un prétexte. On n'aperçoit pas, en effet, pourquoi les « Pères occidentaux » ne peuvent plus, en 424, s'occuper des Orientaux, alors que quelque quatre ans auparavant Acace, évêque d'Amid, était heureusement intervenu pour mettre fin aux troubles qui s'étaient produits sous le pontificat du catholicos Yahbalaha (415-420) et avait fait adopter, au Concile de Séleucie de 420, toute une série de canons des « Pères occidentaux », en vue de compléter l'organisation de l'Église de Perse et de la modeler sur les autres Églises de l'empire d'Orient (2). La vraie raison se laisse deviner à travers la déclaration commune des évêques suppliant Dadiso de retirer sa démission, donnée à la suite des compétitions qui s'étaient produites après son élection au siège de Séleucie. Pour le décider à reprendre sa charge, non seulement ils lui promettent obéissance pleine et entière, conformément aux canons arrêtés dans les synodes précédents, mais encore ils prennent l'initiative de lui dire qu'on va couper court à toute rébellion contre son autorité en interdisant tout recours aux Pères occidentaux eux-mêmes. De cette manière, la sentence du catholicos de Séleucie sera irrévocable et irréformable et lui-même ne sera justiciable que du tribunal du Christ. Pour légitimer cette mesure, ils font remarquer « que maintes fois il a été constaté que ceux qui se plaignaient des catholicos ont été reconnus coupables, ont reçu le châtiment de leur démence par la déposition et ont été privés du titre de leur ordre et dépouillés de l'habit qu'ils portaient » (3).

(1) CHABOT, *op. cit.*, p. 293-294.
(2) *Ibid.*, p. 276-278.
(3) CHABOT, *op. cit.*, p. 296.

Cela revient à dire que le recours aux « Pères occidentaux » et à un tribunal supérieur quelconque offre plus d'inconvénients que d'avantages, favorise les intrigues, et qu'il vaut mieux y renoncer. Dadiso se rallia à cette formule. Peut-être avait-il préparé la manœuvre qui aboutit à cette conclusion. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que cette déclaration d'autocéphalie ne s'appuie à aucun considérant d'ordre théologique. L'Eglise de Perse se proclame indépendante non parce qu'elle conteste la légitimité de l'intervention des prélats du ressort d'Antioche, non parce qu'elle nie l'existence, dans l'Église, d'une primauté d'origine divine ou ecclésiastique, mais parce qu'elle croit que les « Pères d'Occident » n'ont plus la possibilité de venir en aide à leur sœur du pays infidèle et que les appels de la sentence du catholicos de Séleucie à une autorité supérieure peuvent favoriser l'intrigue, la calomnie et la rébellion. Peut-être faut-il sous-entendre aussi une troisième raison, qu'on mettra plus tard expressément en avant : le recours à des prélats étrangers peut exposer les chrétiens de Perse à des vexations de la part des rois infidèles.

Il y a cependant de la théologie, et de la bonne, dans les Actes du synode de 424 : le métropolitain Agapit, dans son discours dont nous avons déjà cité des extraits, fit appel à des considérations d'ordre dogmatique pour légitimer la juridiction plénière, universelle et sans appel que le synode allait reconnaître officiellement au catholicos de Séleucie. Il proclama d'une manière tout à fait claire le principat, la primauté de juridiction de saint Pierre sur les autres apôtres en rapportant les paroles prononcées par les « Pères occidentaux » au synode qui rétablit sur son siège le catholicos Mar Papa, au début du IVe siècle. Ces paroles méritent d'être citées tout au long, car elles constituent un magnifique témoignage de la croyance de la chrétienté persane à la primauté de saint Pierre aux IVe et Ve siècles :

« Parmi nous, disent les Pères occidentaux dans le document lu par Agapit, les disciples ne peuvent s'élever au-dessus de leur maître ni se faire ses juges, car cette autorité ne leur a pas été donnée par le Christ, leur Maître. Conformément aux lois justes que le Dieu créateur a placées dans la nature humaine, les enfants ne peuvent chasser les parents de leur héritage, mais les parents peuvent en chasser les enfants; les serviteurs ne peuvent priver leurs maîtres de leur liberté, mais les maîtres peuvent en priver les serviteurs; les femmes ne peuvent enlever à leurs maris leur autorité sur elles, mais les femmes sont soumises à leurs maris, et les maris dominent sur leurs femmes; aussi est-il prescrit aux femmes d'aimer leurs maris, de leur obéir et de les écouter, tandis qu'il est seulement prescrit aux maris d'aimer leurs femmes, et non de leur obéir; et toutes les fois que les maris se sont laissés aller à obéir à leurs femmes, ils ont attiré sur eux le châtiment pour n'avoir pas observé les constitutions et les lois placées par Dieu dans la nature. Il convient, à plus forte raison, que toute perfection se trouve accomplie dans la sainte Église. *Et de même que le Père de vérité est un; que son Fils, le Christ, est un; que son Esprit vivant et consolateur est un; de même, le Fils ne s'est choisi qu'un seul intendant fidèle, Simon bar Yôna, surnommé Pierre, à qui il a fait cette promesse :* « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église » et : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux »; *mais il n'a pas été dit à tous les disciples :* « Sur vous, je bâtirai » ni : « Je vous donnerai ». *Le don du sacerdoce a été concédé à tous les apôtres, mais le principat unique, c'est-à-dire la paternité spirituelle, n'a pas été donné à tous et, pour un seul Dieu véritable, il n'y a aussi qu'un seul économe fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères.*

« Ces lois et ces constitutions sont observées dans notre Église. Et si quelque évêque croit avoir été maltraité par son supérieur, il doit comme un disciple docile, porter sa plainte devant l'assemblée qui se tient chaque année en sa présence. Et si à leur tour tous les évêques reconnaissent la violence, ils doivent, comme des enfants à leur père, présenter une supplique pour leur frère, lui demandant de ne pas maltraiter son fils. Pour cela, nous avons statué que des synodes doivent se tenir chaque année pour la solution des difficultés qui surgissent parmi nous. Et de même dans la région orientale, dans le siège patriarcal établi dans la ville de Séleucie, dans la grande Église de Koké, les évêques ne peuvent tenir une assemblée contre leur chef et leur maître, car ils n'ont point le pouvoir de se faire ses juges; qu'ils sachent qu'ils n'ont pas le droit d'étendre la main sur ce qui ne leur a été donné ni par Dieu ni par les hommes (1). »

Il ressort de là que l'Église, *en laquelle toute perfection se trouve réalisée,* a reçu de Jésus-Christ une constitution monarchique. Au seul Pierre, à l'exception des autres apôtres, a été donné *le principat unique, la paternité spirituelle.* Ce principat de Pierre persévère dans l'Église après la mort de Pierre. Où et comment persévère-t-il? les « Pères occidentaux », pas plus que le métropolitain

(1) *Synodicon orientale,* p. 48 (texte syriaque); p. 291-292 (traduction Chabot). L'authenticité de la pièce lue par Agapit en tant que document du IVe siècle venant des « Pères occidentaux » n'est pas à l'abri de tout soupçon. On peut y voir un apocryphe fabriqué pour les besoins de la cause de Dadiso. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse,* Paris, 1904, p. 125, note 1. Mais il témoigne sûrement de la croyance des évêques de Perse du début du Ve siècle.

Agapit, ne le disent expressément. Mais ce dernier rappelle le principe pour en faire l'application à l'Église de Perse. Au moment où celle-ci s'apprête à rompre toute communication avec le reste de la catholicité, les membres du synode sentent la nécessité d'accorder à celui qui va devenir son chef absolument indépendant la prérogative de Pierre pour qu'ainsi elle reste conforme au plan divin. Pour subsister, il lui faut Pierre. Pierre, dans le cas, sera le catholicos, le patriarche de Séleucie-Ctésiphon. C'est bien ce que déclara en propres termes le métropolitain Agapit, à la fin de son discours :

« Comme des enfants aimés et comme des héritiers diligents, nous devons nous-mêmes nous efforcer de nous soutenir et de nous aider mutuellement par le moyen de l'autorité qui est sur nous; car si — à Dieu ne plaise! — nous nous séparons de celui qui a autorité sur nous (= de Dadiso), nous sommes perdus sans merci. Venez, cicatrisons les blessures de notre peuple et de notre clergé; exposons-nous à toutes les morts pour notre Père et notre chef, *qui est notre directeur, notre dispensateur, le distributeur de toutes les richesses des trésors divins, le catholicos Mar Dadiso, qui est pour nous le Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique* (1). »

Ainsi, au moment même où l'Église de Perse proclame son autocéphalie absolue et devient pratiquement schismatique, elle porte un témoignage catégorique en faveur de la primauté de Pierre et de la constitution monarchique de l'Église. L'Église a un chef unique dans la personne de Pierre et de son successeur. Pour ne pas être privés de ce bien de l'autorité unique, les chrétiens de Perse, se croyant autorisés ou obligés à cause de circonstances exceptionnelles à se séparer du reste de la catholicité, accordent à leur primat les prérogatives de Pierre. Ils se donnent un Pierre, comme ils le disent eux-mêmes, en la personne du catholicos de Ctésiphon. Ce Pierre aura une autorité souveraine et immédiate sur les pasteurs et les fidèles. Il ne pourra être jugé par personne. Ses sentences seront sans appel et ne relèveront que du tribunal du Christ.

Que devint cette croyance primitive des chrétiens de Perse en la primauté de Pierre, après qu'ils eurent officiellement embrassé la doctrine nestorienne, c'est ce que nous allons essayer de dire brièvement en utilisant les sources récemment publiées et quelques documents encore inédits. Nous parlerons 1° de la primauté de

(1) *Synodicon orientale*, p. 294.

Pierre d'après les théologiens nestoriens, 2° de la permanence de la primauté de Pierre dans l'Église d'après les mêmes, avant et après l'apparition des canons arabes de Nicée.

II. — La primauté de Pierre d'après les Nestoriens.

Une fois séparés du reste de la catholicité, les chrétiens de Perse ne tardèrent pas à ajouter l'hérésie au schisme. Sous l'influence des maîtres de l'école d'Edesse, qui traduisirent ou firent traduire en syriaque les principaux ouvrages de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, les vrais Pères du nestorianisme, ils adoptèrent la doctrine christologique condamnée au Concile d'Éphèse (431). Sur la fin du v^e^ siècle, ils avaient déjà établi une fête commune en l'honneur de Diodore, Théodore et Nestorius considérés comme les trois principaux Docteurs de leur Église (1). Pour ce qui regarde la primauté de saint Pierre, ils sont restés fidèles à l'antique tradition si clairement exprimée non seulement dans les Actes du synode de 424, mais aussi dans les écrits des Pères des quatre premiers siècles, qu'ils reçoivent comme tous les autres chrétiens d'Orient. Parmi ces Pères, qui ont très explicitement proclamé les prérogatives du prince des apôtres, brillent le grand Docteur de l'Église syriaque, saint Éphrem (2), et saint Jean Chrysostome.

Cette doctrine est affirmée d'abord dans les Actes des synodes nestoriens. Si les synodes d'Ézéchiel (576), d'Isoyahb I^er^ (585) et de Georges I^er^ (680) ne renferment que l'affirmation générale que Pierre est le prince des apôtres et qu'il a reçu les clés du royaume (3), celui d'Hénaniso II (775) dit quelque chose de plus. Le patriarche nestorien, qui exerçait une juridiction souveraine et plénière sur toutes les Églises nestoriennes, même sur celles qui débordaient les frontières de la Perse — et il y en avait alors jusqu'en Extrême-Orient, — est comparé à Pierre, chef des apôtres :

« *Le Christ a établi pour père et pour chef, comme une partie de*

(1) F. Martin a publié dans le *Journal asiatique*, IX^e^ série, t. XIV (1899), p. 446-492, et t. XV (1900), p. 469-525, le texte syriaque et la traduction française d'une homélie de Narsaï le Lépreux (399-502) sur les trois Docteurs nestoriens, écrite en un style enthousiaste et véhément. La fête des trois Docteurs est célébrée le vendredi du IV^e^ dimanche après l'Epiphanie.

(2) Sur la primauté de saint Pierre d'après saint Ephrem, voir l'Encyclique du Pape Benoit XV : *Principi Apostolorum Petro*, du 5 octobre 1920, déclarant saint Ephrem Docteur de l'Eglise. (Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, t. XII [1920], p. 467-468.)

(3) *Synod. or.*, p. 374, 420, 505.

lui-même et son image, Pierre, chef des Douze. Celui qui siège sur ce trône catholique [le siège de Ctésiphon] est lui-même Pierre, et il est l'héritier de Pierre. Et, s'il veut être Pierre, il doit être tel que doit être Pierre; car si celui qui est Pierre n'est pas avec Pierre, il ne peut être Pierre. » (1)

Ces paroles d'Hénaniso rappellent celles du métropolitain Agapit au synode de Markabta : le patriarche de Ctésiphon, chef de toute l'Église nestorienne, tient la place de Pierre, est l'héritier de son pouvoir, et à ce titre il doit avoir les vertus de Pierre.

Nous savons pourquoi les Nestoriens déclarent que leur patriarche est l'héritier de Pierre. Ils n'ignorent pas, cependant, qu'historiquement parlant, le vrai successeur de Pierre sur son siège est l'évêque de Rome. Leur grand Docteur, celui qu'ils appellent le *Méphasqana*, l'*Interprète par excellence*, enseigne très clairement, en plusieurs endroits de ses commentaires exégétiques, que saint Pierre a fondé l'Église romaine, qu'il a évangélisé les Romains avant la venue de saint Paul (2). Le même fait est proclamé dans les livres liturgiques de l'Église nestorienne, par exemple dans cette antienne qui revient souvent dans les offices :

« Tu es bienheureuse, Rome très célèbre, ville royale, servante de l'Époux céleste. En toi, comme à l'entrée d'un grand port, ont été placés ces deux hérauts de la vérité : *Pierre, le chef des apôtres, sur la fermeté duquel notre Sauveur a bâti son Église fidèle*, et Paul, l'élu et l'apôtre. » (3)

Ces titres de chef des apôtres, de fondement de l'Église, qui ne font que répéter les paroles évangéliques, sont continuellement décernés à saint Pierre dans les deux commémoraisons annuelles des saints apôtres Pierre et Paul portées au calendrier nestorien (second vendredi après l'Épiphanie et vendredi après la Pentecôte). Il y est dit, en particulier, que « la grâce, le privilège que Pierre a reçu, est transmis à toutes les générations; par ce

(1) *Ibid.*, p. 247 et 517. Comme le fait remarquer Chabot, Hénaniso veut dire : « Celui qui est l'héritier de Pierre doit avoir les vertus de Pierre. »

(2) Cf. *Fragmenta in epist. ad Romanos, P. G.*, t. LXVI, col. 789 A, 873 D, 876 C : « Ἴδει γὰρ τὸν μετὰ τὴν Πέτρου διδασκαλίαν τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα παραδιδόναι, αὐτοῖς ἐπιχειροῦντα δεικνύναι ὡς ἀποδέχεται τὰ πρῶτα... Οὐ καινόν τι διδάσκειν ὑπισχνούμενος οὐδὲ ὅπερ οὐκ ἔγνωτε παρὰ Πέτρου, εἰς ὑπόμνησιν δὲ τῶν προειληφότων ἅγων ὑμᾶς. » Voir aussi le *Prologue au commentaire de l'Evangile de saint Jean, ibid.*, col. 728.

(3) Georges Ebedjesus Khayyath, *Syri orientales seu Chaldaei nestoriani et Romanorum Pontificum primatus.* Rome, 1870, p. 2-4; Samuel Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam.* Rome, 1902, p. XXIII-XXV.

privilège les fidèles sont amenés à la perfection, les prêtres sont établis pour accomplir les saints mystères. » (1)

Les théologiens nestoriens dans leurs écrits font écho aux synodes et à la liturgie. Narsaï le Lépreux, dans son *Sermon sur la Pentecôte*, écrit :

« Simon fit retentir une voix nouvelle au pays des Romains. Il leur annonça la puissance d'un Créateur unique. Le chef des disciples obtint en partage la mère des cités, et comme dans une tête il y planta les yeux de la foi. » (2)

Dans son *Discours sur les martyrs*, le prêtre Isaïe († après 570) salue en Pierre *le chef expérimenté des pêcheurs et la tête du collège apostolique* (3), tandis que Hénana d'Adiabène († vers 610), parlant de la guérison du mendiant boiteux par Pierre et Jean, à la Belle-Porte, déclare que *Jean se tenant à son rang, n'osait pas prendre la parole avant Pierre* (4).

Mar Barhadbsabba 'Arbaya († après 628), évêque d'Alvvan, un des disciples de Hénana, dans son *Discours pour la reprise des cours des écoles*, appelle saint Pierre le *badouqa*, c'est-à-dire le *scrutateur* de l'école du Christ. Or, on sait qu'à l'école de Nisibe le *badouqa* remplissait à la fois le rôle d'économe, de préfet de discipline et de bibliothécaire. Barhadbsabba ajoute qu'à ce *badouqa* qu'est Pierre, le Christ confia les hommes, les femmes et les enfants, pour leur fournir la pâture spirituelle (5).

L'auteur anonyme de l'*Explication des offices de l'Église*, qu'on a souvent identifié avec Georges d'Arbelles et qui vivait vraisemblablement au IXe siècle, donne à Pierre le beau titre de *vicaire du Christ à l'égard des apôtres* (6).

(1) P. Martin, *Saint Pierre et saint Paul dans l'Eglise nestorienne*, traduction française de tout l'office de la commémoraison des saints apôtres dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. XXXI et XXXII (1875), p. 126-166, 209-228, 401-424; p. 41-65, 97-108, 286-308.

(2) Khayyath, *op. cit.*, p. 8.

(3) *Patrologia orientalis Graffin-Nau*, t. VII, p. 17.

(4) *Ibid., Sermon pour le vendredi d'or*, t. VII, p. 62; voir p. 67.

(5) *Discours inaugural de la reprise des cours*, P. O., t. IV, p. 369, 372. Addai Scher, l'éditeur du discours de Barhadbsabba, donne pour titre : *Cause de la fondation des écoles*. Mais, comme l'ont fait remarquer les éditeurs de la *Patrologia orientalis*, il s'agit bien plutôt d'un discours d'ouverture des cours à l'Ecole de Nisibe, ce que les Allemands appellent une « dissertation inaugurale ». Les syriacisants ont parfois une curieuse manière de traduire les titres des ouvrages. Ne nous a-t-on pas parlé du *Bazar d'Héraclide*, au lieu du *Traité* (= Πραγματεία) ou *Livre d'Héraclide?* du *Candélabre des sanctuaires*, au lieu du *Flambeau des saints?*

(6) Cf. R. H. Connolly, *Anonymus auctor Expositionis officiorum Ecclesiae*, t. XCII *Corp. scriptorum christ. orientalium*, p. 71; cf. p. 36 : « Episcopus aliquando vice Domini nostri, aliquando vice Cephae fungitur »; et p. 121 : « Petrus princeps fuit Apostolorum. »

Ce même titre de *vicaire du Christ* revient sur la plume d'Élie, évêque d'Anbar († après 923), avec des explications qui en montrent la portée :

« Pourquoi, dit-il, le Sauveur, qui est la Pierre véritable, a-t-il appelé pierre et partie capitale de l'édifice Simon, fils de Jonas?... C'est que, sur le point de monter au ciel, il voulut établir *son vicaire sur terre et l'appela pierre de l'édifice. C'est Pierre qui est l'image et joue le rôle de son Seigneur et Maître sur la terre. Il est le médiateur entre nous et le Fils, le Pontife modelé sur son exemplaire...* Le Christ donna à Pierre son propre nom. Personne avant lui n'avait été appelé Pierre pour être le fondement et la tête de l'édifice (1). »

Dans ses *Commentaires bibliques*, Aboul-Faradj Abdallah ibn at-Tayyib († 1043) interprète dans le sens catholique les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre. Il dit par exemple : « Les mots « *Pais pour moi mes brebis* » signifient : « *Remplis mon rôle.* » Par les béliers, les agneaux et les jeunes brebis, sont désignés absolument tous les fidèles des deux sexes, aussi bien les premiers que les moyens et les derniers. » (2)

On se tromperait pourtant, si l'on croyait que tous les exégètes et théologiens nestoriens commentent les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre à la manière d'Aboul-Faradj. Plusieurs d'entre eux, à la suite de Théodore de Mopsueste (3), n'y découvrent aucun privilège spécial pour Pierre, du moins dans certains de leurs écrits où ces textes ne sont cités qu'en passant. C'est ainsi que Babaï le Grand (4) († vers 628), Timothée I († 823) (5), Isodad de Merv (IXe s.) (6), Elie de Nisibe († 1049) (7) entendent le *super hanc petram* de la foi en général, de la fermeté de la foi. D'après Isodad, les clés du royaume des cieux ont été données à toute la société des fidèles en la personne de Pierre (1). Le même rapporte à tous les apôtres les paroles dites spécialement à Pierre : *Ego rogavi pro te... Et tu aliquando conversus* (2), et ne voit dans le triple *Pasce oves, agnos* qu'une allusion au triple reniement de Pierre et au triple degré du sacerdoce (3). Cela ne signifie point que ces auteurs aient nié la primauté de Pierre, mais cela montre que leur exégèse est en défaut.

(1) *Centuriae*, pars II, *Sermo* VI, 6. Cité par KHAYYATH, *op. cit.*, p. 9-15.
(2) KHAYYATH, p. 15-17.
(3) Dans le *Liber ad baptizandos*, publié récemment en ses deux parties par A. MINGANA, *Woodbrooke Studies*, t. V et VI, Cambridge, 1932-1933 (t. V, p. 112; t. VI, p. 23), Théodore ne parle qu'en passant du *Tu es Petrus* et l'applique soit à l'ensemble des fidèles, soit aux prélats de l'Eglise en général, qui ont le pouvoir de lier et de délier.
(4) *Liber de unione*, éd. Vaschalde (t. LXI du *Corpus scrip. christ. or.*), p. 3-4 : « Nos christiani hoc nomine *fideles vocamur*, quia super fidem prius profunde ponitur et firmatur fundamentum aedificii Ecclesiae catholicae Jesu et super saxum petrae adamantinae : *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* »
(5) *Epist. I*, éd. O. Braun : *Timothei I epistolae* (t. LXVII. *Corp. scrip. chr. or.*), p. 11 : « Manifestum est nos supra petram sententiae nostrae, super quam Dominus Ecclesiam suam aedificare pollicitus est..., esse firmatos. »
(6) M. DUNLOP-GIBSON, *The commentaries of Isodad of Merv, bishop of Hadatha in syriac and english* (*Horae semiticae*, t. V-VII, 1911; t. X-XI, 1913-1916), Cambridge.
(7) L. HORST, *Des metropolitan Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Warheit des Glaubens*, Colmar, 1886, p. 87.

(1) *In Matth. XVI*, 17-18; GIBSON, t. I, p. 66 : « By means of the person of Simon he promised the keys also to all congregations of believer, those that share in his confession; for his power is one with that of all priests and orthodox persons. »
(2) *In Luc.* XXII, 31-32, *op. cit.*, t. I, p. 197.
(3) *In Joan.* XXI, 15-17, *ibid.*, p. 287-288.

III. — La permanence de la primauté de Pierre dans l'Église, d'après les théologiens nestoriens. Les canons arabes de Nicée et la primauté romaine.

Les théologiens nestoriens, que nous avons entendus affirmer d'une manière si nette la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre au point de l'appeler le *vicaire du Christ sur terre*, ont aussi une vision très claire de la permanence de cette primauté dans l'Église. Nous les avons vus attribuer au catholicos-patriarche de Séleucie le pouvoir de Pierre, du jour où ils se sont séparés du reste de la catholicité. Cette idée que leur patriarche est un autre Pierre, le successeur de Pierre, orné de toutes ses prérogatives, se fait jour dans les documents officiels comme dans les écrits des théologiens. Elle est pratiquement réalisée dans l'organisation de l'Église nestorienne. On peut donc dire que les théologiens nestoriens de la première période ont conçu l'Eglise comme une société monarchique gouvernée par un pasteur suprême, successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ sur terre. C'est, au fond, la conception catholique.

Cependant, sur la fin du VIe siècle, alors que dans l'empire byzantin l'idée d'une pentarchie ecclésiastique commence à prendre corps, nous voyons certains théologiens nestoriens faire bon accueil à la nouvelle théorie tout en la modifiant sensiblement. Dans le XXIXe canon du synode de Séleucie tenu sous Isoyahb Ier, en 585, nous lisons ce qui suit :

« Après que les apôtres et les 70 disciples se furent endormis, l'Esprit constitua des sièges et des trônes en divers lieux pour la division des

Pères. *Il établit quatre patriarches dans la région occidentale pour diriger par eux toutes les principautés de cette région. Il choisit aussi un cinquième patriarche pour la région orientale,* et, de même que les quatre principautés du pays où le soleil se couche règlent et gouvernent les assemblées des prêtres et des fidèles qui s'y trouvent, de même la principauté du pays où le soleil se lève *a reçu mission de diriger la contrée, première de toutes, où les peuples embrassèrent la vérité. Cette principauté, resplendissant par la vraie foi, tient le sceptre noble et apostolique de la mère des principautés, à l'instar de Pierre, le chef des Douze, et de Paul, l'architecte des Églises.* A cette principauté paternelle sont soumis tous ceux qui détiennent la principauté et les sièges des Pères, c'est-à-dire les métropolitains et les évêques, à qui sont confiées les assemblées des Églises. Et de même que les prêtres, les visiteurs, les chorévêques, coopérateurs de l'évêque, ne peuvent transgresser le précepte ou la sanction de l'évêque qui détient l'autorité sur tout le pays, de même les métropolitains, chefs des provinces, et les évêques, chefs des diocèses, ne peuvent enfreindre ni transgresser la parole, le précepte ou la sanction du patriarche, chef des Pères, qui exerce ses fonctions canoniquement et paternellement, lorsqu'il leur donne des ordres, selon la volonté du Christ, pour l'administration ecclésiastique (1). »

Nous avons évidemment ici une nouvelle conception de l'Église universelle, qui n'est ni la conception catholique, ni la pentarchie oligarchique des Byzantins, telle qu'elle s'élabora après le schisme. C'est une pentarchie *sui generis,* dont l'origine est attribuée à l'Esprit-Saint et qui juxtapose cinq Églises absolument autocéphales et autonomes. Chacun de ces groupes a sa vie à part. Chacun d'eux est gouverné par un patriarche jouissant de la primauté de Pierre, c'est-à-dire étant un vrai monarque dans sa sphère. En d'autres termes, l'Église universelle est conçue comme une juxtaposition de cinq autocéphalies à régime monarchique. L'autocéphalie orientale, dont le primat siège à Séleucie-Ctésiphon, a sur les autres non une primauté de juridiction, mais une simple primauté d'origine, en tant qu'elle a été la première à recevoir la lumière de l'Évangile.

Cette conception, qui ne disparut jamais complètement de la théologie nestorienne, fut contre-balancée par l'apparition des canons arabes de Nicée, aux environs du VIII[e] siècle (2). Ces

(1) *Synodicon orientale,* p. 160 et 410-420.

(2) D'après Eusèbe Renaudot, *Perpétuité de la foi catholique,* l. IX, ch. VI, édition de Migne, t. III, col. 484, les canons arabes de Nicée ont été fabriqués dans un milieu melkite orthodoxe, d'une matière préexistante, aux environs du VIII[e] siècle. On en

canons décrivent l'Église universelle comme une pentarchie organique de caractère monarchique subordonnant à l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, les quatre autres patriarches, parmi lesquels se trouve le patriarche de Séleucie. C'est un phénomène vraiment curieux que ce succès des canons apocryphes de Nicée, dits *canons arabes de Nicée,* dans les milieux orientaux. Tout comme les melkites orthodoxes, les Nestoriens et les monophysites leur firent le meilleur accueil et personne ne se hasarda d'en contester l'authenticité. Ces canons mettaient en mauvaise posture les Églises qui s'étaient séparées de la communion romaine, car ils affirment d'une manière on ne peut plus expresse *l'autorité souveraine et immédiate du patriarche de Rome, successeur de saint Pierre, sur les quatre autres patriarches.* Voici par exemple ce qu'on lit dans le canon XXXVII de la recension d'Abraham Echellensis :

« Et sint patriarchae in universo mundo quatuor tantum, quemadmodum sunt scriptores evangelii quatuor, et flumina quatuor et elementa mundi quatuor, et anguli quatuor, et venti quatuor, et compositio hominis quatuor, quoniam hisce quatuor universus constituitur orbis. *Et sit princeps ac praepositus ipsis dominus sedis divi Petri Romae, sicut praeceperunt apostoli.* Post illum vero dominus magnae Alexandriae, et est sedes Marci. Tertius vero dominus Ephesi, et est sedes Joannis Theologi divina eloquentis. Quartus tandem dominus Antiochiae, et est sedes Petri quoque. Et dividantur omnes episcopi sub manibus horum quatuor patriarcharum (1). »

Le canon XLIV est beaucoup plus explicite encore sur la primauté de l'évêque de Rome. Le voici dans la forme que rapporte Ebedjesus dans sa *Collection canonique :*

« Placuit synodo oecumenicae quod de omnibus gestis quae incongrue fiunt sive arbitrio metropolitarum, sive arbitrio episcoporum, potestas sit

a deux recensions arabes, dont la première a été traduite en latin par le P. François Torrès, la seconde par Abraham Echellensis. On les trouve dans les collections conciliaires. (Cf. HARDOUIN, t. I, col. 463 sq.; MANSI, t. II, col. 947 sq.) Voir sur ces canons la dissertation d'Héfélé-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. I, p. 511-528. Les deux recensions diffèrent sensiblement dans l'ordre et le contenu de certains canons. C'est la recension d'Abraham Echellensis qu'ont utilisée les canonistes nestoriens.

(1) HARDOUIN, t. I, col. 484. EBEDJESUS, dans son *Epitome canonum,* éd. A. MAÏ (en latin et en syriaque), dans *Scriptorum veterum nova collectio,* t. X[a], p. 155, dit plus brièvement : « Placuit synodo oecumenicae quatuor patres esse in universo mundo, veluti quatuor evangelistae, et ut veluti quatuor flumina, et etiam quatuor fines orbis, sicut et ipsi sapientes saeculi dicunt quod quatuor sint elementa ex quibus mundus fit. *Sit autem caput Romanus* juxta praeceptum Apostolorum, quod tulerunt in suis canonibus. Ei vero succedat Alexandrinus, cui succedat Ephesinus, quem excipiat Antiochenus ».

ipsi patriarchae pro auctoritate cognoscendi : nam patriarcha pater universalis est, et omnes metropolitae ac episcopi sunt filii haereditatis ejus. Honor autem patriarchae, tanquam patris super filios, dominatur. *Et quemadmodum patriarcha potestatem habet faciendi quodcumque vult congruenter circa eos qui potestati ejus subsunt, similiter potestas sit patriarchae romano supra omnes patriarchas, sicut beatus Petrus supra totam communitatem, quandoquidem locum etiam Petri tenet in universa Ecclesia ille qui Romae sedet. Illum itaque qui haec transgressus fuerit, synodus oecumenica anathemati subjicit* (1). »

Le texte d'Abraham Echellensis est ainsi conçu :

« *Et quemadmodum patriarcha potestatem habet super suos subditos, ita quoque potestatem habet Romanus pontifex super omnes patriarchas, quemadmodum habebat Petrus super universos christianitatis principes et concilia ipsorum, quoniam Christi vicarius est super redemptionem, ecclesias et curatos populos ejus.* Quicumque autem sanctioni huic contradixerit, patres synodi anathemate illum percellunt (2). »

Enfin le canon LXXI résume les dispositions des canons de Sardique sur les appels au Pape (3).

On aura remarqué que dans le canon XXXVII il n'est parlé que de quatre patriarches. Ni le siège de Séleucie, ni celui de Constantinople, ni celui de Jérusalem ne sont nommés. Le faussaire qui a fabriqué ces canons a voulu sauvegarder les vraisemblances historiques. A l'époque du Concile de Nicée, les trois sièges indiqués n'avaient pas la juridiction patriarcale. Des additions, sans doute postérieures à une première série, ont comblé ces lacunes et ont bravé tous les anachronismes. Les canons X et XXXVIII honorent le siège de Jérusalem en lui décernant le titre de patriarcat et en le soustrayant à la juridiction de Césarée (4). Le canon XXXVIII transfère le patriarcat d'Éphèse à Constantinople et ne laisse à son titulaire que le nom de catholicos ou primat (5), Quant à l'évêque de Séleucie, le même canon XXXVIII dit de lui :

(1) Ed. Mai, *loc. cit.*, p. 155.

(2) HARDOUIN, col. 485 D. Le canon XXXIX de la recension F. Torrès, qui correspond à ce canon XLIV, n'est pas moins explicite sur la primauté romaine : « Ille qui tenet sedem Romae caput est et princeps omnium patriarcharum, quandoquidem ipse est primus, sicut Petrus, cui data est potestas in omnes principes christianos et omnes populos eorum ; ut qui sit vicarius Christi Domini nostri super cunctos populos et universam Ecclesiam christianam. » HARDOUIN, col. 469 D.

(3) HARDOUIN, col. 491 D. Ce canon ne se trouve que dans quelques manuscrits de la recension d'Abraham. Il manque dans la recension de Torrès.

(4) HARDOUIN, col. 479 et 484.

(5) *Ibid.*, col. 484.

« Honoretur quoque dominus sedis Seleuciae, quae est in regione Orientis vocaturque *Almodaien* (1), nomine catholici, et ex nunc permittatur ei constituere metropolitanos, quemadmodum faciunt patriarchae, ne damnum patiantur Orientales, adeuntes nimirum Antiochenum ob necessaria negotia, sive ab illo redeuntes, *inveniantque gentiles occasionem nocendi eis ;* quia patriarcha Antiochenus in hoc praebuit consensum, postquam rogavit eum synodus, ne ipsi displiceret de sublata ab eo potestate Orientis. In hoc enim nihil aliud quaerebatur nisi pax et quies christianorum regionis Persidis (2). »

Le canon XXXIX attribue au même le septième rang après Éphèse et Jérusalem, au cas où se réunirait un concile dans la région des Romains et auquel il assisterait (3). Le canon XL maintient très expressément la haute juridiction d'Antioche sur Séleucie :

« Non permittit magna synodus ut congregentur [episcopi] in regione. Persidis, *ne constituant leges ullas sine licentia patriarchae Antiocheni,* quia quamvis eorum dominus factus sit in dignitate patriarchae, in hoc tamen consultum est utilitati et exemptioni a damno et nocumentis atque eorum paci et tranquillitati provisum. Non propterea tamen ipsis licet solvere aut ligare, vel constituere ullas ecclesiasticas leges, vel addere eis, vel diminuere quidquam propria auctoritate, sed potius in omnibus sint obedientes principibus et patriarchae. Quicumque huic sanctioni contradixerit, patres synodi eum excommunicant (4). »

Ces paroles devaient sonner dur aux oreilles des théologiens et des canonistes nestoriens. Eux qui depuis le pontificat de Dadiso avaient secoué toute tutelle des « Pères occidentaux », se trouvaient sous l'anathème du grand concile de Nicée. Il fallait découvrir un moyen de justifier leur sécession du reste de la catholicité. Un faussaire utilisa habilement le passage du canon XXXVIII où il est dit que les droits patriarcaux ont été reconnus par le concile à l'évêque de Séleucie pour éviter aux chrétiens de Perse les persécutions des rois infidèles : *ne inveniant gentiles occasionem nocendi eis.* Il fabriqua deux lettres des « Pères occidentaux » aux chrétiens de Perse (5). La première n'est que le

(1) *Almodaien, Almodaïn,* signifie en arabe : *les deux villes,* à savoir Séleucie et Ctésiphon.

(2) HARDOUIN, col. 484. (Cf. canon XXXIII de la collection Torrès, col. 468 D.)

(3) Col. 484. (Cf. canon XXXIV de la collection Torrès, col. 468, qui accorde le sixième rang à Séleucie, parce que cette recension ignore Constantinople.)

(4) HARDOUIN, col. 484 E. (Cf. canon XXXV de la recension Torrès, col. 468-469.)

(5) Assemani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, première partie, p. 58, identifie le faussaire avec le catholicos Ezéchiel (552-567). Cette opinion nous paraît à peine probable, car les deux lettres fabriquées sont en relation évidente avec les canons arabes de Nicée. Si ceux-ci ne sont pas antérieurs au VIII[e] siècle, Ezéchiel ne saurait en être l'auteur.

PATRIMOINE SYRIAQUE

développement du canon XXXVIII de Nicée concédant au métropolitain de Séleucie-Ctésiphon les droits patriarcaux. Une pleine autonomie lui est accordée pour le gouvernement de l'Eglise de Perse; mais il y a pourtant une clause restrictive : En cas de conflit entre lui et ses subordonnés, ceux-ci sans doute ne peuvent juger leur supérieur, mais il leur est permis d'en appeler au jugement des autres patriarches. Voici les passages principaux de ce long document :

« Placuit fratribus nostris atque nobis, ne videlicet fratres nostri christiani, qui Orientem incolunt, orphani remaneant, ut quandocumque magnus ille metropolita, qui Seleuciae in urbe regia Arsacidarum, in magna ecclesia Cochensi totius Orientis principatum tenet, decesserit et exierit ex hoc saeculo, Antiochiam nullus metropolita amplius ascendat ad suscipiendam, juxta antiquum morem, ordinationem, ne ob regum inter se discordias et odia innocens sanguis pontificum in posterum effundatur, quemadmodum nostra aetate contigit : Vidimus enim spectaculum luctuosum atque terribilem, duos nempe patres e totidem crucibus pendere nudos, proptereaque persecutionis tempestatem in Oriente juxta ac in Occidente fuisse excitatam. Idcirco decrevimus facultatem concedere, per quam ab effusione humani sanguinis deinceps immunes serventur. Quemadmodum vero olim *Spiritus suffragio et Apostolorum sorte* illi datum est, ut universae Ecclesiae Dei, quae illic est, magnus metropolita foret, similiter illi tradita est potestas, et auctoritas super omnes mundi metropolitas. Quamobrem ejus thronus quatuor orbis patriarchas subsequitur, tenentes quatuor thronos juxta evangelistarum numerum, Matthaei videlicet, Marci, Lucae et Joannis...

« Per virtutem sanctae Trinitatis et per immortale verbum *concedimus charisma patriarchalis dignitatis sedi magni metropolitae, quae est in magna ecclesia Cochensi Seleuciae regiae Arsacidarum civitatis, in Oriente. Hic porro consensus et hoc spirituale donum, nempe patriarchica dignitas, custodiatur apud rectores qui deinceps in illa sede collocabuntur usque ad diem revelationis Christi, nosque perpetua consensione eisdem assentimus in omnibus quae ab ipsis in patriarchica gubernatione fient.* Patriarcha autem defuncto, congregentur metropolitae et episcopi, quotquot per tempus licuerit, *et patriarcha a nobis per manus ipsorum constituatur* virtute Spiritus Paracliti, et per consensum nostrum perficiatur ipse patriarcha gratia et dono Spiritus Sancti...

« Quicumque patriarchâ inferiores sunt nullam in eum protestatem habent secundum divinum mandatum. Quod si aliquam adversus eum causam cum eo quispiam habeat, aut quidquam ab illo repetere contendat, *patriarchae judicium patriarchis reservatur, et ab istis ejus causa, non ab ejus discipulis cognoscatur,* quia neque ecclesiasticae leges id permittunt, neque leges naturae. Quod si contigerit aliquando imperium cum populo nostro pacem habere, ipsum imperium judicium indicet et de regis mandato patriarchae causa decidatur, discipuli autem ejus nullam super eum potestatem habeant (1). »

D'après cette première lettre, on le voit, le patriarche de Ctésiphon jouit de l'autorité la plus étendue sur ses subordonnés. Ceux-ci ne peuvent en aucune façon l'appeler en jugement. Mais la porte reste ouverte à une intervention étrangère. Le patriarche est justiciable de ses pairs, les autres patriarches, et on peut en appeler de sa sentence à leur tribunal. C'est pour faire disparaître cette clause que fut inventée la seconde lettre des « Pères occidentaux », dont voici le passage essentiel :

« Quod autem a Patribus nostris spiritualibus dictum est : judicium videlicet patriarchae Orientis reservatum esse patriarchis; *quia habita exacta inquisitione, compertum fuit patriarchae accusatores in suis delationibu fuisse falsitatis convictos et patriarchas illatorum criminum omnino immunes* (2), nunc definimus in potestate et verbo vivo Dei nullum deinceps habere jus, sive metropolitas, sive christianos Orientis, ad accusationes criminationesve instruendas adversus proprium patriarcham easque ad Patres nostros occidentales verbo aut scripto deferendas. Quod si rursus aliud quidpiam objiciant, sicut hactenus fecerunt, ipsis respondemus : *patriarcham omnium christianorum Orientis esse judicem, ipsius autem patriarchae judicem esse Christum* (3). »

Nous retrouvons ici la formule autocéphaliste du synode de 424. Si les canons arabes de Nicée ont laissé subsister un certain lien de subordination à l'égard des « Pères occidentaux » et du patriarche d'Antioche; si la première lettre des « Pères occidentaux » a maintenu les recours contre le patriarche de Séleucie, voici que par cette seconde lettre les mêmes Pères exemptent le même patriarche de tout contrôle. Désormais, il ne relèvera que du tribunal du Christ. C'est par ce procédé que le faussaire a tenté de mettre d'accord le geste de Dadiso et de son synode avec les règles canoniques et spécialement avec les canons attribués au grand concile de Nicée. Il est remarquable que ces lettres apocryphes ont laissé jusqu'à nos jours des traces dans le *Ponti-*

(1) EBEDJESUS, *Collectio canonum*, éd. Maï, *loc. cit.*, p. 161-163; ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. III[1], p. 54-55.

(2) Cette raison avait déjà été mise en avant au concile de Dadiso. Voir plus haut, p. 7.

(3) EBEDJESUS, *loc. cit.*, p. 163-164; ASSEMANI, *op. cit.*, p. 56.

fical de l'Église nestorienne. Dans le rite de l'ordination du patriarche se lit la formule suivante, prononcée par les évêques consécrateurs :

« Juxta traditionem apostolicam *et permissu sanctorum patrum nostrorum occidentalium*, in hac Cochensi Ecclesia, en praesentamus coram majestate tua, Deus noster gloriose et ab omnibus adorande, hunc famulum tuum, quem segregasti et elegisti, ut sit catholicus-patriarcha electus in Ecclesia sancta tua (1). »

Ces paroles sont une claire allusion à ce qui est dit dans la première lettre par les Pères occidentaux : *Patriarcha a nobis per manus ipsorum constituatur virtute Spiritus Paracliti.* On voit par là que l'authenticité de ces lettres a été communément admise par les Nestoriens. Quelques théologiens leur ont attribué une belle antiquité. Le patriarche Timothée Ier († 823) fait remonter la première à la quarantième année qui a suivi le martyre des apôtres Pierre et Paul, et il date la seconde du temps du catholicos Papa, c'est-à-dire du début du IVe siècle.

Quant aux canons arabes de Nicée, ils ont eu pour effet de maintenir parmi les théologiens et les canonistes nestoriens la véritable notion de l'Église et la croyance explicite en la primauté de juridiction de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Grâce à eux, nous trouvons de temps en temps chez ces théologiens et ces canonistes des témoignages explicites sur la primauté romaine, par exemple celui-ci de Timothée Ier dans sa *Lettre à un évêque des Indes* insérée par Aboul Faradj Abdallah ibn at-Tayyib († 1043) dans son *Nomocanon* écrit en arabe :

« Si metropolitae licuerit consecrationem accipere a quopiam e suis episcopis seipso inferiore, licebit etiam presbyteris episcopos ordinare, et diaconis itidem presbyteros; ac proinde superior inferiori se submittere debere eique parere. Atqui ecclesiasticus canon praecipit ut inferior pareat superiori. *Et sic ab omnibus obedientia demum pervenit ad patriarcham romanum; ipse enim Simonis Petri locum obtinet.* Patriarcha autem Modainae (Modaïn = Seleucie-Ctésiphon) *manus impositionem accipit a patriarchis* per proprios suos metropolitas et episcopos, sicut affirmant ipsi patriarchae (2). Si porro ordinatores non dicerent se per manus

(1) Voir ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. III², p. 375. Dans un autre manuscrit du *Pontifical*, les évêques consécrateurs disent : « In verbo vivo et immortali, in *quo sancti Patres nostri illustre patriarchatus munus dederunt huic sanctae sedi* in ista magna Cochensi Ecclesia, quae est in Seleucia et Ctesiphonte, Arsacidarum urbibus, accedimus et nos ». ASSEMANI, *ibid.*, p. 374-375.

(2) Allusion à la première lettre des « Pères occidentaux ».

illorum (scilicet patriarcharum) electum ordinare, nequaquam eis liceret eum ordinare (1). »

Des témoignages semblables se rencontrent dans les compilations canoniques d'Elie de Damas (début du Xe siècle), d'Aboul Faradj Abdallah ibn at-Tayyib (1043), d'Ebedjesus de Nisibe († 1318). Ce dernier, parlant des cinq villes où siègent les *cinq patriarches institués par les apôtres*, accorde la primauté d'antiquité à Babylone (= Séleucie); mais il se hâte d'ajouter que la primauté hiérarchique dans l'Église est indépendante de l'antiquité de la ville où siège le primat. *C'est pourquoi le siège de Rome est le premier et la tête des patriarches* (2). Aussi, dès que les Nestoriens purent entrer en contact direct avec l'Église catholique, c'est-à-dire à partir du XIIIe siècle, la reconnaissance de la primauté du Pape, successeur de saint Pierre, ne présenta pour eux aucune difficulté. En 1247, le périodeute du patriarche Sabriso V (1226-1256), Rabban Simon (3), dans une lettre adressée au Pape Innocent IV par l'intermédiaire du Dominicain André de Lonjumeaux, décernait au Pontife romain les titres les plus pompeux, l'appelant le *Père des Pères, la gloire des pasteurs, un chérubin uni à un corps, un séraphin incarné, le détenteur du siège du bienheureux Pierre et le Pape de toutes les contrées de la terre* (4). Un demi-siècle plus tard, le 18 mai 1304, le patriarche Jahballaha III (1283-1318) envoyait au Pape Benoît XI sa profession de foi, où le dogme de la primauté romaine était explicitement reconnu :

Profitemur insuper sanctum Romanum summum pontificem et patrem universalem omnium fidelium Christi, et confitemur quod ipse *est suc-*

(1) Cité par Khayyath, *op. cit.*, p. 38-40.

(2) « Et quoniam praedictis civitatibus non ex principatu et antiquitate solummodo patriarchalis dignitas et praerogativa accessit, *sed etiam propter apostolum qui in ea docuit* et regem qui in ea regnavit, *magnae Romae data fuit praerogativa propter geminas columnas in ea positas, Petrum, inquam, apostolorum principem, et Paulum doctorem gentium : ipsaque est sedes prima et caput patriarcharum.* » *Epitome canonum*, Tract. IX, ch. I. Mai, *op. cit.*, p. 144-145.

(3) Ce Rabban Simon est celui que les Latins appellent Rabban *Ara*, pour Rabban *Ata*. Ce nom de *Ata*, qui signifie *père* en turc, était donné par les Mongols à Rabban. Les Latins firent de *Ata* un nom propre et le défigurèrent encore en le prononçant *Ara*. (Cf. P. PELLIOT, « Les Mongols et la Papauté », dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIV [1924], p. 262-335, et E. TISSERANT, article « Eglise nestorienne » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 220.)

(4) GIAMIL, *op. cit.*, p. 1-3. Ces titres, par eux-mêmes, ne prouveraient pas grand'chose. Tous les patriarches, en style oriental, sont appelés *Pères des Pères*. On n'est pas peu étonné de rencontrer, dans la lettre de Rabban Simon, une exhortation directe adressée au Pape de se réconcilier avec l'empereur Frédéric II, récemment frappé d'excommunication. On peut soupçonner une suggestion d'André de Lonjumeaux.

cessor beati Petri, universalis vicarii Jesu Christi super omnes filios Ecclesiae ab Oriente usque ad Occidentem; cujus amor et dilectio in nostris cordibus est firmata, et nos sub ejus obedientia sumus; et requirimus et imploramus ejus benedictionem, et sumus parati ad omne ejus praeceptum...; et ipse pius Pater ne avertat a nobis faciem suam, cum simus omnes fratres in Christo et ejus filii per veram fidem catholicam (1).

A partir du XVI[e] siècle, commencèrent de véritables essais d'union avec l'Église romaine. La primauté du Pape fut assez facilement acceptée (2). Elle rencontra pourtant des adversaires, que fit naître l'esprit de contention. A la conception toute catholique de l'Église universelle exprimée dans les canons arabes de Nicée les polémistes opposèrent une ecclésiologie toute différente. On trouve, en effet, dans la littérature théologique des Nestoriens, des éléments contradictoires touchant la constitution de l'Église. Nous avons déjà signalé plus haut le système des cinq patriarcats autocéphales, exposé dans un canon du synode d'Isoyahb I[er]. Ce système reparut sous l'influence de la polémique. D'autres notions s'y mêlèrent. Ayant à se défendre contre les attaques des melkites et des monophysites, les Nestoriens cherchèrent de bonne heure à prouver que leur Église l'emportait sur toutes les autres par la pureté de la foi, par l'indépendance à l'égard du pouvoir séculier, par la fidélité à garder les traditions apostoliques. Ils allèrent même jusqu'à revendiquer pour elle la primauté sur toutes les autres Églises de l'univers, sans en excepter l'Église Romaine, en faisant valoir que leur pays occupait la place de l'Éden primitif; que Jésus-Christ était leur compatriote par Abraham; qu'ils avaient été les premiers à l'adorer dans la personne des *douze mages*, etc. A Pierre et à Paul ils opposèrent Thomas, Thaddée et Barthélémy (3). Tout cela faisait oublier les canons de Nicée. Cependant par son organisation même, qui était toute monarchique et

(1) GIAMIL, *op. cit.*, p. 8. TISSERANT, col. 223. Le texte original de la lettre de Jahballaha III est conservé aux archives vaticanes. La profession de foi du patriarche nestorien n'est pas exempte de toute obscurité touchant le mystère de l'Incarnation et la maternité divine de Marie.

(2) Sur les relations des patriarches nestoriens avec l'Eglise romaine à partir du XVI[e] siècle, leurs professions de foi, les débuts de l'Eglise chaldéenne unie, voir les ouvrages déjà cités de Khayyath et de Giamil; Pierre Strozza, *De dogmatibus Chaldaeorum ad Patrem Adam, Eliae, patriarchae Babylonis ad Paulum Papam V legatum*, Romae, 1617; E. Tisserant, *art. cité*, col. 225-255; G. Beltrami, *La Chiesa caldea nel secolo dell' Unione*, Rome, 1933 (t. XXIX des *Orientalia christiana*).

(3) On trouvera quelques détails de cette apologétique nestorienne dans le tome V de la *Theologia christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. Paris, 1935, p. 53-70.

à l'image de l'organisation catholique, l'Eglise nestorienne suggérait la véritable notion de l'Église, telle que Jésus-Christ l'a constituée. Même lorsqu'elle déborda les limites de la Perse et fonda des chrétientés florissantes dans les Indes et jusqu'en Chine, son patriarche resta le vrai chef, le Pierre de ces Églises particulières. Elle sut ainsi se défendre de l'autocéphalisme national ou phylétique. Si elle a succombé sous les persécutions et si nous la voyons de nos jours réduite presque à néant, c'est sans doute qu'il ne suffit pas à une Église, pour durer, d'accaparer les pouvoirs de Pierre, mais qu'il y faut l'assistance d'en haut, promise seulement à l'Église en qui le Pierre authentique, celui de l'Évangile, continue de vivre et de gouverner.

Rome.

M. JUGIE.

.....

PISMANOGLIO

Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée

L'émancipation complète de l'Église byzantine resta, longtemps après Michel Cérulaire, plus une création de l'ambition et de l'instinct polémique qu'un état de fait canoniquement sanctionné. Celle qui devait s'appeler l'Église orthodoxe ne prit en effet que lentement conscience du régime de la séparation et ne tira qu'assez tard, sous la poussée d'événements extérieurs, les conséquences d'une situation qui ne tranchait guère sur celle des derniers siècles d'union à Rome, tellement l'action, en son sein, du Siège apostolique avait peu gêné le libre fonctionnement de ses institutions. La pénétration latine dans les Balkans par l'invasion normande et en Asie à la faveur des Croisades inaugura entre deux mondes héritiers d'une même foi, mais non d'un même esprit, cette ère de tension politique où la religion, accourant au secours d'un patriotisme ombrageux, épousera ses appréhensions et ses rancunes. La cause de la Papauté fut confondue dès le premier moment avec celle des conquérants occidentaux qui, suivis partout de leur chapelle, brimèrent trop souvent là où ils ne supprimèrent pas le clergé indigène. Évincée ou réduite en tutelle sur des terres que les envahisseurs arrachaient à la faiblesse de Byzance, la hiérarchie grecque vit ou feignit de voir en eux les fourriers de l'autoritarisme papal; elle s'exagéra le prix de son indépendance perdue au spectacle des brimades et des sévices dont les siens furent indûment victimes sous le joug étranger. Ainsi, dans l'oppression, naquit et prospéra ce phylétisme religieux — πατρώα πίστις — qui est encore la caractéristique des religions orientales : un pays, une Église.

Parmi les événements qui contribuèrent surtout à répandre dans la masse la mentalité dissidente, la catastrophe de 1204 passe à bon droit pour le plus opérant. Chassées de leurs foyers et jetées en exil, les victimes vouèrent au même opprobre les Croisés massacreurs et le Pontife qui, s'assuraient-elles, avait béni leur entreprise. Cependant, le premier moment d'humeur passé, le jeu des conversations reprit et leur fréquence fut si

grande au cours du XIII^e^ siècle qu'aucun autre ne fut si riche en tentatives de rapprochement aux fluctuations diverses; il y eut en effet entre Rome et Nicée, où le nouvel Empire s'était fortement reconstitué, des démarches fiévreuses suivies de silences inattendus, des offres séduisantes et une inertie totale, des assurances formelles sans garanties appréciables. Le jeune État réglait son action diplomatique sur ses chances de conquête ou les menaces d'invasion. Ainsi, le désir de recouvrer leur ancienne capitale et, après 1261, la crainte de la reperdre poussèrent les Grecs à composition. Toutefois, ceux-ci répugnèrent toujours à sacrifier à leurs revendications politiques l'essentiel de leur autonomie religieuse. En imposant invariablement (1), comme condition préalable, la reconnaissance de leur magistère spirituel, les Papes heurtèrent un sentiment déjà trop évolué pour que l'unité pût se faire sur cette base dans l'unanimité et la sincérité. Seules, d'urgentes nécessités décidèrent les empereurs aux accords souhaités, non sans se réserver, le cas échéant, de les dénoncer ou d'en régler l'application.

Cette politique ondoyante présenta ses plus forts contrastes sous le pontificat d'Alexandre IV (1254-1261). Deux souverains, pressés de besoins divers, lui offrirent en effet spontanément ce vers quoi aspirait la Papauté depuis toujours : le retour de leurs sujets à l'unité catholique. Or, l'attitude du Saint-Siège en des conjonctures particulièrement difficiles, jugée sur des données fragmentaires, a paru aux yeux de plusieurs contradictoire et il ne semble pas, d'autre part, qu'on ait retracé son action avec l'ampleur et l'exactitude suffisantes. Norden, dans son grand ouvrage (2), et ceux qui s'en sont inspirés (3) n'en ont donné qu'un

(1) Exception faite pour Grégoire X qui, en 1273/4, décida de donner, le cas échéant, en raison de la volonté manifestée par Michel Paléologue de conclure ultérieurement l'union, la priorité à l'arrangement des questions temporelles. Nous renvoyons, pour ce fait, à notre prochain travail : *Le Pape Grégoire X (1271-1276) et l'Empire byzantin*, déjà annoncé comme premier fascicule de nos *Archives de l'Orient chrétien*.

(2) W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*. Berlin 1903, 378-383.

(3) Cf. En tout premier lieu J.-B. PAPADOPOULOS, *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée*. Paris 1908, 99-106; plaidoyer pour le héros byzantin où les pièces à charge contre la Papauté sont tirées... de Lavisse et Rambaud O. TAFRALI, *Thessalonique des origines au XIV^e^ siècle*. Paris 1919, 236; B. ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924, 17; A. HEISENBERG (*Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*. Lipsiae 1896, p. XLIX) confond en une seule les deux démarches faites en 1253 et 1256, d'objet identique mais de signification bien différente; HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, VI, I^re^ p. Paris 1914, 153-155. en note. Je n'ai pu consulter ni la monographie de F. LENCKOFF, *Papst Alexander IV*. Paderborn 1907, ni l'article de

aperçu morcelé comme les textes à leur disposition; F. Schillmann (1), en tirant des Archives vaticanes douze documents inédits, s'est contenté d'en esquisser le commentaire sans reprendre à fond l'exposé de la question; les *Histoires* byzantines (2) qui ont eu connaissance de cette dernière publication en ont à peine effleuré le contenu et n'ont pas manqué de canoniser une erreur de quelque importance relative au cours des tractations; enfin, des sources connues depuis longtemps ou sont restées inaperçues (3) ou paraissent n'avoir pas été suffisamment interprétées (4). Toutefois, l'occasion du présent article vient d'ailleurs, de la rencontre d'une lettre inédite du patriarche Arsène (5) où sont exprimés sans ambages les vrais sentiments de l'Église officielle et qui nous donne sur la marche et l'échec final des pourparlers des renseignements aussi authentiques qu'explicites. Pour embrasser plus complètement l'action unioniste du Pape susmentionné, il sera successivement question de la place que

L. Bréhier publié dans le *Cambridge medieval history* IV (1923) ni le livre d'A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea*. London 1912; ce qu'en disent les auteurs consultés laissent penser que le sujet de ce travail y est à peine touché; tel est le cas du chapitre *The Empire of Nicaea and the recovery of Constantinople* écrit par W. Miller pour le *Cambridge Medieval History* IV, 478-516 que nous avons lu dans la traduction grecque du *Néos Hellenomnemon*, XVIII, 1924, 426, 427.

(1) F. Schillmann, *Zur byzantinischen Politik Alexanders IV* dans *Römische Quartalschrift*, XXII-1908, 99-131. J'en dois le texte, introuvable à Istanbul, à l'amabilité du prof. Fr. Dölger qui a bien voulu me le photographier lui-même et auquel je renouvelle ici l'expression de ma reconnaissance.

(2) A.-A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, II, 1932, 223-225 (la note 3 de la page 224 accuse avec une inquiétante assurance l'erreur traditionnelle que les plénipotentiaires pontificaux ne furent pas reçus par le basileus; la phrase incriminée de Bréhier est parfaitement juste quoique légèrement inexacte dans sa seconde partie); N. Jorga, *Histoire de la vie byzantine*, III. Bucarest 1934, 138, ne fait qu'une allusion rapide. Enfin, le livre déjà ancien, mais toujours utile, de A. Miliarakis, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας. Athènes 1898, passe complètement sous silence les tractations dont il va être question.

(3) Telle la très importante lettre XVIII de Théodore II Lascaris, ed. N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris epistulae CCXVII*. Firenze 1898, p. 24, 25.

(4) Voir ci-dessous, p. 42.

(5) Le texte, conservé dans le *vatican. gr.* 1409, ff. 368r-369v, paraîtra avec d'autres inédits de même nature dans le petit volume annoncé ci-dessus, p. 27, n° 1. Je dois à l'inépuisable obligeance de Mgr Tisserant de pouvoir l'utiliser ici d'après des photographies qu'il a bien voulu me procurer; qu'il veuille agréer aussi l'expression de ma respectueuse gratitude. A noter que le texte qui suit notre lettre dans le manuscrit (ff. 369v-375) semble à première vue lui appartenir; en réalité, il s'agit là d'un écrit, d'ailleurs copié par une main différente, de toute autre nature, quoique appartenant à la même période et sans doute au même auteur, Manuel Dishypatos, archevêque de Thessalonique. (Au sujet de ce personnage, voir Ἑλληνικά, II, 1929, 313 suiv. C'est une longue pièce déclamatoire composée pour féliciter Michel VIII à l'occasion de la prise de Byzance sur les Latins, soit au lendemain même de ce fait mémorable (1261), soit à l'un de ses anniversaires.

tenait le problème byzantin sur le plan international aux environs de 1250; de la politique velléitaire de Théodore II Lascaris (1254-1258); enfin des prémices de l'action réalisatrice de Michel VIII Paléologue (1259).

1. Le Saint-Siège et l'empire de Nicée vers 1250 : aperçu général.

L'année qui vit, à son extrême fin (12 décembre 1254), l'accession d'Alexandre IV au Souverain Pontificat, connut, avec la mort de son énergique et souple prédécesseur (7 décembre), celle de ses partenaires les plus influents, Conrad d'Allemagne (21 mai) et Jean III Batatzès (31 octobre). Au moment où se consommait cette triple disparition (1), la chrétienté occidentale, très divisée, offrait à l'observateur byzantin un spectacle aux mouvements imprévus. La lutte du Sacerdoce et de l'Empire évoluait vers son point tragique; les ambitions italiennes des maîtres germaniques mobilisaient périodiquement pour les défaire aussitôt les forces militaires de la Papauté, absorbaient ses trésors et abaissaient son prestige en ne lui laissant, comme moyen de coercition, en dehors de fragiles anathèmes, que les seules ressources du jeu diplomatique. A l'opposé, le jeune État grec, réformé en Bithynie, connaissait une prospérité financière enviable (2) et nourrissait l'espoir, fondé sur d'éclatantes et prometteuses victoires, de reprendre sur les Latins, par ses propres forces, les territoires anciennement perdus. Or, Innocent IV ne devait pas mourir sans avoir vu le revirement complet des tendances byzantines. Sur ses derniers jours, Batatzès, précédemment animé à l'égard du Saint-Siège d'une arrogance particulière (3) et arrivé au fait de sa puissance, lui fit porter les offres les plus satisfaisantes que l'histoire de l'unité de l'Église ait jamais enregistrées : la soumission de ses États et du clergé national au siège de Pierre. Pour bien saisir cette anomalie politique et mieux suivre le cours capricieux que les événements imprimèrent sous Alexandre IV aux négocia-

(1) Du point de vue religieux, la mort du patriarche Manuel, arrivée peu avant celle de l'empereur (Georges Acropolite, Χρονικὴ συγγραφή n. 53, ed. Heisenberg 106) n'avait pas une signification moindre.

(2) Cf. A Vasiliev, *op. cit.*, II, 225 suiv. La valeur effective de la monnaie d'or paraît avoir été encore à cette époque supérieure à 75 pour 100, ainsi que le note E. Stein dans les *Mitteilungen für osmanischen Geschichte* II, 1923-1925, 11, 12; il faut toutefois noter que la monnaie byzantine subit sous le règne de Jean Batatzès une première dévaluation. (Cf. G. Bratianu, *L'hyperpère byzantin et la monnaie d'or* dans les Mélanges Charles Diehl, I. Paris, 1930, 42 suiv.)

(3) Voir *Echos d'Orient*, XXIX, 1930, 452-454.

tions si inopinément reprises, il est indispensable de reconstituer le cadre international dans lequel celles-ci s'enchâssèrent.

Pendant que les Croisés poussaient en Orient leurs dernières offensives, la situation de l'Italie ne cessa d'être aussi incertaine que trouble (1). Rome elle-même, toujours agitée par les caprices du populaire comme d'une fièvre endémique, ne supportait plus que par intermittences la présence du Souverain Pontife; bien plus, aucune ville relevant du pouvoir temporel ne garantissait de refuge assuré à ses inquiétudes. Toutefois, errante ou pèlerine sur ses propres terres, la Papauté n'en était pas moins une puissance crainte ou courtisée par ceux-là mêmes dont elle pouvait freiner ou favoriser les ambitions. Car sa vraie force tenait à ce que, sous une faiblesse apparente, le rôle principal lui revenait dans la direction des affaires de la péninsule, dont le règlement final influencerait de façon si radicale la politique religieuse des basileis.

Au centre de la politique méditerranéenne de ce temps se trouvait, en effet, l'épineuse question de Sicile. Le royaume de ce nom, proverbialement riche, était devenu, au XII^e^ siècle, une menace pour les possessions grecques des Balkans. Les Normands, maîtres du pays, furent longtemps des assaillants heureux, et si la crainte qu'ils inspirèrent s'atténua graduellement durant la période d'occupation allemande (1190-1265), elle devait redoubler avec l'arrivée des Angevins (1265-1282), héritiers de l'ancienne tradition d'offensive. Les princes de l'une et l'autre Maison, vassaux immédiats du Siège apostolique, furent, par leurs appétits de conquête inflexiblement tournés vers le sol byzantin jusqu'à l'apparition du péril turc, la cause déterminante du rapprochement spirituel entre grecs et latins. Pour parer leurs coups, les basileis s'offrirent, avec une bonne foi relative, à restaurer l'unité religieuse d'antan, se déclarant prêts à sacrifier une autonomie usurpée, moins à l'idéal supérieur de la Communauté catholique qu'à la peur de l'invasion étrangère. Pour cela même, les tractations qui, périodiquement, brisèrent l'élan de l'offensive sicilienne, urgèrent ou ralentirent suivant que le péril militaire se précisa ou décrut.

L'empire de Nicée (1204-1261), au contraire, n'a trouvé, durant

(1) Sur cette question complexe, consulter le livre capital d'E. JORDAN, *Les origines de la domination angevine en Italie*. Paris, 1909.

toute sa durée, dans les maîtres germaniques de l'Italie méridionale, que des alliés fidèles trop occupés chez eux pour songer à se répandre au loin. La couronne de Sicile était, en effet, passée depuis 1190 aux mains d'Henri VI d'Allemagne, à la faveur de son mariage avec Constance (1), l'héritière des princes normands. Son ambition, partagée par ses successeurs, fut dès lors de réaliser l'unité italienne par la conquête de toute la péninsule et de réunir dans un grand empire, aux dépens des États pontificaux, les vastes régions situées des deux côtés des Alpes. Or, les Papes s'opposèrent dès le début à cet ambitieux dessein pour deux raisons capitales : sauvegarder le patrimoine de saint Pierre menacé d'absorption et enrayer un césaropapisme envahisseur. Dans cette lutte contre le Sacerdoce, les Hohenstaufen offrirent leur aide aux Lascaris contre Beaudouin II de Constantinople; bien plus, Frédéric II (1211-1250), assure-t-on (2), avait fait agréer de Jean Batatzès un traité aux termes duquel il s'engageait à réinstaller sur le Bosphore, moyennant une déclaration de vassalité et la promesse de réaliser, on ne sait sous quelle égide, l'union des Églises (3). Quoi qu'il en soit, la collaboration des deux princes, si divers de race et de religion, devait se sceller en 1244 (4) par le singulier mariage du basileus grisonnant avec la toute jeune fille du potentat allemand; ils échangèrent dès lors plus librement leurs plans d'action politique et leurs sentiments de commune aversion envers la Papauté (5). Cependant, en dépit de tous les

(1) Cf. F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, II. Paris, 1907, 386-390.

(2) Vasiliev, *op. cit.*, 203, admet, sans réticence, l'authenticité et les modalités de cet accord. Toutefois, Fr. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, III. München, 1932, n. 1760, exprime à ce sujet un doute fondé portant, non tant sur l'existence du diplôme-réponse de Batatzès que sur son contenu extraordinaire. Voir note suivante.

(3) C'est là assurément la clause la plus étrange dont un Frédéric II ne pouvait guère exiger l'insertion. Il est à croire que l'historien arménien, à qui nous devons le renseignement (PH. MOUSKÈS, *Chronique rimée*, éd. Reiffenberg. Bruxelles, 1836-1838, vers 29855 suiv.), au courant du fait dont il était contemporain, en a accommodé les détails d'après ce qu'il pouvait savoir de la situation générale.

(4) Sur cette alliance, son côté romanesque et son importance politique, lire la notice de CH. DIEHL, « Constance de Hohenstaufen, impératrice de Nicée », dans *Figures byzantines*, 2^e^ série. Paris, 1909, 207-225.

(5) Quelques propos de Frédéric dans DIEHL, *loc. cit.*, 210, 216, 217; VASILIEV, *op. cit.*, 204-206. On ne voit nulle part, comme le veut Diehl, *Ibid.*, 210, qu'Innocent IV ait, *par un acte précis*, excommunié solennellement Batatzès et tout son peuple parce que ce souverain avait contracté parenté avec Frédéric II; la lettre citée de l'empereur souabe parle de la situation générale d'excommuniés où se trouvaient les Grecs par rapport au Saint-Siège qui, parce qu'ils restaient schismatiques, les *excommuniait journellement*; texte cité dans *Byz. Zeitschr*, III, 1894, 505.

gages reçus et donnés — des contingents asiatiques furent expédiés au prince souabe et se battirent pour lui, — l'astucieux basileus n'envisageait pas si favorablement la situation qu'il ne tentât sous main ses chances auprès de la Curie. Certes l'appui de son beau-père lui valait d'avoir la liberté d'action dans les Balkans et de pouvoir liquider librement des démêlés incessants avec ses voisins orientaux (1). Mais la puissance de Frédéric II cachait un troublant aléa, celui de sa succession dynastique. S'il paraissait probable que la couronne d'Allemagne resterait dans sa famille, il n'en serait pas de même de la Sicile que le Pape revendiquait comme son bien et qui risquait de revenir à sa discrétion. Or, ce royaume, qui avait causé aux Comnènes tant de soucis, restait l'inconnue qui jouerait contre ses plans de restauration, car l'ambitieux Manfred, dépourvu de titre à l'empire par sa naissance illégitime, chercherait des dédommagements dans une politique d'aventure. D'où, entre Rome et Nicée, ces échanges de lettres qui scandalisaient tant Frédéric (2). Toutefois, le ton des correspondances se ressentit, durant tout le règne du grand empereur souabe, de la situation précaire où son action militaire mit la Curie; rogue et provocant, en 1237 (3), le ressentiment byzantin avait à peine désarmé en 1250. Or, moins de quatre ans plus tard, il s'adoucissait jusqu'à devenir celui d'un fils très dévoué de l'Église Romaine. A un revirement aussi complet répond une cause si peu apparente que l'historien doit choisir entre une solution d'hypocrisie machiavélique et celle d'une soumission héroïque à un pouvoir abhorré.

Chez Innocent IV qui y mettait le prix, l'offre de restituer aux Grecs leur ancienne capitale n'était pas qu'une velléité bureaucratique, puisque, coutumier des coups de force, il n'eût pas hésité à sacrifier l'empire latin affaibli qu'un coup de main pouvait abattre et dont l'impécuniosité risquait de peser lourdement sur la Chambre apostolique. Cette mesure n'agréait pas seulement, elle s'imposait d'une certaine manière au Pape qui espérait par là

(1) Tableau général des relations de l'empire de Nicée avec le sultanat sedljoucide de Koniah dans P. WITTEK, *Das Furstentum Mentesche*. Istanbul, 1934, 1-14. Le vrai péril était surtout tataro-mongol.

(2) Lettres signalées de Batatzès au Pape dans Fr. DÖLGER, *loc. cit.*, n. 1737 a-b, 1745, 1757, 1795, 1804. (Cf. DIEHL, *loc. cit.*, 218, et VASILIEV, *op. cit.*, 205, 206.)

(3) Voir, en traduction française, la lettre insolente que le basileus écrivit, cette année même, à Grégoire IX, lettre dont le R. P. Grumel (cf. supra, p. 29, n. 3) a prouvé, contre Heisenberg, l'authenticité quant à la substance et au ton; conclusion admise, depuis, par le Fr. DÖLGER, *loc. cit.*, n. 1757.

restaurer sur le Bosphore un État grec puissant et homogène, dont les forces spirituelles et militaires mises à sa disposition concourraient à la défense de la chrétienté

Du côté byzantin, les mobiles étaient plus complexes. Certes, l'image de Constantinople irrédimée agissait invinciblement sur les esprits, et, dans l'enthousiasme de succès répétés, on dut penser que l'on pourrait se rendre justice à soi-même. Mais, en définitive, la voie diplomatique parut plus sûre qu'une action militaire aux suites imprévisibles. La situation générale pressait d'ailleurs de choisir ce moyen pacifique. En effet, l'alliance germano-byzantine n'avait pas survécu à Frédéric II (déc. 1250), son fils Conrad IV s'étant aliéné la cour de Nicée en bannissant les proches parents de la basilissa, sa demi-sœur. Bien plus, le propre frère de celle-ci, Manfred, prit, aussitôt qu'il eut usurpé la couronne de Sicile (1254), une attitude nettement hostile à l'égard du basileus (1) qui, cette année même, renversait l'ordre de ses alliances en se rapprochant du Pape. Cette volte-face pouvait, le cas échant, l'aider à conjurer un double péril réel ou supposé. Le Saint-Siège se montrait, en effet, obstiné à vouloir établir dans l'Italie méridionale un nouvel état de choses; à cet effet, la couronne retirée à Manfred était offerte aux plus puissantes maisons d'Occident. Mieux valait, dès lors, prévenir les ambitions possibles du futur roi en se rangeant aux côtés de son suzerain. Mais plus peut-être que la perspective d'un danger encore lointain, la menace mongole, à demeure en Anatolie, a pu peser sur la nouvelle orientation de leurs affaires. Les hordes tatares, campées en Perse et auxquelles l'empire de Trébizonde et le sultanat de Koniah payaient tribut, regardaient, indécises, vers le Bosphore et vers Bagdad. Or, on savait bien à Nicée quels rapports suivis le grand khan entretenait avec l'Occident (2). Au cas où ses armes lui rendraient sa capitale, le Pape, quoique immobilisé par les coalitions italiennes, n'emprunterait-il pas le bras de ces païens pour le châtier? Éventualité d'autant plus instante qu'une rumeur courait d'Europe selon laquelle un traité (3) exis-

(1) E. JORDAN, *op. cit.*, 380-382; NORDEN, *op. cit.*, 329 suiv.

(2) On consultera, sur les rapports de la Papauté et des Mongols dans la première moitié du XIII[e] siècle surtout, G. SORANZO, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*. Milano, 1930, 1-206, et les articles de P. PELLIOT, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, XXIV, 1924, 225-335, et XXVIII, 1931-1932, 3-84.

(3) Cf. A. VASILIEV, *op. cit.*, 207, 208; P. PELLIOT, *loc. cit.*, XXIV, 1924, 330, 331; B. ALTANER, *op. cit.*, 128. Nous devons le renseignement, transmis en deux versions

tait qui liguait contre lui les deux parties. Quelles que fussent d'ailleurs les négociations de la Papauté avec les Iraniens, il était clair que leur objet dépassait les simples préoccupations apostoliques; on se sondait visiblement pour une action commune contre l'Islam envahisseur. La position du petit État nicéen au sein de l'immense conflit que ces pourparlers déchaîneraient était trop critique pour qu'il ne s'assurât pas les bonnes intentions des belligérants. Jean Batatzès crut ou dut croire que, pour échapper aux hordes d'Houlagou (1), il ne pouvait mieux faire que de reconnaître, ne fût-ce que pour un temps, l'autorité du Saint-Siège. Ses apocrisiaires offrirent donc ce qu'il savait devoir être la condition préalable du futur arrangement : la dénonciation du schisme avec toutes ses suites canoniques. Sur cette base, l'accord fut conclu que la mort, à intervalle très rapproché, du Pape et du basileus vint presque aussitôt remettre en question.

II. Alexandre IV et Théodore II Lascaris.

Le nouveau souverain (2) apparut comme une réincarnation de Frédéric II auquel l'apparentaient, jointes à des goûts déclarés d'humaniste, une même volonté dominatrice et la même conception pratique du rôle de l'Église dans les affaires terrestres. Le César allemand avait ambitionné plus que l'abolition du pouvoir temporel des Papes, la destruction de son magistère spirituel. Moins affranchi et plus croyant, Lascaris n'en apportait pas moins sur le trône, à cet égard, des idées révolutionnaires (3). Il affirmait la primauté de la puissance laïque sur le spirituel, élevant l'autorité impériale au-dessus du magistère de l'Église en matière de dogme. Au caractère d'empereur se rattachait, à l'entendre,

très différentes, à un même auteur contemporain, Matthieu de Paris, dont la véracité, en l'occurrence, est unanimement rejetée, tant parce que le récit heurte toute vraisemblance que parce que le chroniqueur marque par là son aversion connue pour Innocent IV. Rien ne dit toutefois que celui-ci ait inventé ce racontar de toutes pièces; avant d'être recueilli par l'historien anglais, il devait circuler autour de lui.

(1) L'attitude du basileus à l'endroit des Mongols de Perse varia selon les circonstances. En 1243, il s'alliait au sultan de Koniah pour prévenir leur offensive (Cf. Fr. DÖLGER, *op. cit.*, n. 1776.), et, vers la fin de 1253, il traitait avec eux (*Ibid.*, n. 1816).

(2) Le règne de Théodore II Lascaris a trouvé un admirateur, J. B. Papadopoulos, *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée*. Paris, 1908, non un historien. La principale source, insuffisamment exploitée (Cf. la critique du livre précédent, par N. FESTA, dans *Byz. Zeitschr.*, XVIII, 1909, 213-217.), est le recueil de 217 lettres éditées par le même N. FESTA, *Theodori Ducae Lascaris CCXVII*. Firenze, 1898, auxquelles nous aurons nous-même recours.

(3) Ces théories sont consignées dans un traité théologique sur la procession du Saint-Esprit, adressé à un évêque latin, Jean de Cotrone; exposé et principaux traits dans J. DRÄSEKE, *Theodoros Laskaris* en *Byz. Zeitschr. III*, 1894, 510-514.

comme le privilège ou l'instinct d'infaillibilité propre au discernement de l'erreur dès là que les théologiens affrontaient vainement leurs doctrines. A lui de convoquer les conciles, de les présider et de trancher souverainement tous les litiges doctrinaux, même ceux qui, comme le *Filioque*, divisaient des peuples de langue et de nation diverses (1). Car ce théocrate se crut appelé du ciel pour restaurer la concorde au sein de la chrétienté; il se complaisait à voir dans le Pape et le patriarche deux lampes dont il réunirait les feux, deux yeux qu'il replacerait au front d'une même Église (2). Les siens courtisaient officiellement cette mégalomanie et, suivant un jeu analogue de comparaison, magnifiaient sa décision de réunir, comme l'aigle, les enfants de l'Église et leurs mères dans le cadre de la vraie foi (3). A leurs yeux, aucun prince n'avait réuni et ne pouvait remplir à ce point les conditions idéales nécessaires pour réconcilier les deux parties séparées de la chrétienté (4); car Théodore, disposant d'une puissance sans cesse grandissante, était réputé pour ses connaissances théologiques dont les contemporains admiraient sincèrement la subtilité (5). Il se plaisait à communiquer ses théories subversives à un évêque latin de Calabre et ne manqua pas l'occasion de rappeler à l'étude de la théologie un cardinal soucieux surtout de stratégie et de combinaisons diplomatiques (6). Mystique jusqu'à la superstition et légèrement frotté d'illuminisme, son esprit se garda néanmoins de spéculer sur le conflit aigu opposant le Saint Empire au Saint-Siège; il ne voulut pas ou n'osa pas, comme l'avait fait au siècle précédent, dans des circonstances identiques, Manuel Comnène (7), solliciter la restauration, à son profit, de l'ancien état de choses;

(1) Cf. *Byz. Zeitschr.*, *loc. cit.*, 513 : οὐ γὰρ ὁμογλώττοις χαρίζεται βασιλεύς, ἀλλ' πᾶσιν ἴσος ἐστί..... καὶ ἀληθείας ἐστὶ κριτὴς καὶ διαγνώμων τοῦ ἀκριβοῦς; *Ibid.*, 512 : τίς ἂν εἶχε διακρῖναι τοὺς ἀληθῶς λέγοντας πλὴν τοῦ βασιλέως αὐτοῦ;

(2) Lettre de Lascaris à Alexandre IV, éd. FESTA, *op. cit.*, 203 [38.38].

(3) Lettre d'Arsène à Alexandre IV, *vatican. gr.* 1409 f. 368[v] : ..... ὡσεί τις ἀετὸς ὑψιπέτης τὰ τῆς Ἐκκλησίας νοσσιὰ συναθροῖσαι μεγαλοβούλως βουλόμενος μετὰ τῶν μητέρων αὐτῶν ἐν τῷ τῆς πίστεως ὁρῳ καὶ ἀξιώματι.

(4) *Ibid.*, f. 369[r] : ..... ταῦτα δὲ οὐκ ἄλλος τις, οὐ τῶν πρὸ ἡμῶν, ὡς ἔοικεν, ὡράθη πεπλουτηκὼς οὐδ' ἅταρ ὡς λόγος ἔχει τούτοις βαλών (= Platon, *Republ.* 575 c),.... ἀλλ' οὐδὲ τῶν μεθ' ἡμᾶς οἶδά τις φανήσεται πώποτε, εἰ μή γε ὁ χριστομίμητός μου δεσπότης καὶ βασιλεύς.

(5) *Ibid.* L'hyperbole dépasse ici toute raison, car elle déclare la sagesse de Lascaris supérieure à celle de Salomon, puisque aussi resplendissante que le lis des champs. Allusion à *Matth.* VI, 28, 29, et *Luc.* XII, 27. Sur Lascaris théologien, voir M. JUGIE, *Historia dogmatica Christianorum Orientalium*, I, 1924, 425.

(6) N. FESTA, *op. cit.*, 206, 207. Sur le rôle politique joué, sous Alexandre IV, par le tout-puissant cardinal Richard Annibaldi, consulter E. JORDAN, *op. cit.*, 623 s. v.

(7) Cf. W. NORDEN, *op. cit.*, 93.

la couronne de Sicile, qu'un de ses correspondants, le cardinal Richard Annibaldi, cherchait en vain à transférer sur une tête étrangère, ne traversa pas ses rêves (1), du moins, nous ne le voyons nulle part. C'est que, en dépit de son état pathologique, ce souverain était excellent général et, comme tous les généraux heureux, de sens très pratique.

Dès la première année de son règne, l'occasion s'offrit à lui de laisser entendre qu'il avait des desseins personnels sur l'avenir de l'Église nationale. Le patriarche Manuel étant venu à mourir, il écarta de sa succession un brouillon notoire, Nicéphore Blemmyde (2), candidat du synode œcuménique, mais coupable d'avoir, en une circonstance mémorable (3), abaissé la majesté impériale, et lui substitua d'autorité l'higoumène Arsène, connu pour son caractère conciliant et craintif. Ce faisant, le prince ne visait pas seulement à faciliter sa tâche intérieure, il marquait nettement son intention de reprendre avec Rome les conversations interrompues par la mort de son père et auxquelles le nouvel élu avait précisément participé (4). On se tromperait toutefois en croyant qu'il se déciderait à renouer, sous la poussée d'une orgueilleuse idée fixe : dans la pensée qu'il était élu pour pacifier la chrétienté. Car, si c'est méconnaître la psychologie de ce prince

(1) Cela se comprend d'ailleurs à un moment où la capitale même de l'empire d'Orient ne lui appartenait plus; émettre, dans ces conditions, des prétentions sur la Sicile eût été chimérique. Toutefois, si les événements s'étaient déroulés dans le sens que préconisait Batatzès, nul doute que lui ou son fils n'eussent caressé ces anciennes visées. En échange de Constantinople, le basileus offrait, en effet, son alliance militaire contre Conrad IV et Manfred, et il semble bien que cette offre ait influencé favorablement les dispositions d'Innocent IV; cf. W. Norden, *op. cit.*, 373, 378, 758.

(2) Les données concernant la succession de Manuel sont contradictoires; elles sont discutées par Sykoutrès dans Ἑλληνικά, II, 1929, 272, 273. Le témoignage de Blemmyde lui-même est plus que sujet à caution; le candidat du haut clergé aurait spontanément décliné la dignité patriarcale, mais c'est là pur euphémisme, car le dépit d'avoir été évincé est ailleurs (Cf. *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*, éd. Heisenberg, Lipsiae, 1896, 45.) si visible qu'on ne saurait se tromper sur ses intentions. En réalité, comme le dit expressément G. Acropolite (*Op. cit.*, éd. Heisenberg, n. 53, p. 107), l'empereur débouta les trois prétendants canoniques et imposa son homme de main. Sur Arsène, voir notre notice bibliographique du *Lexikon für Geschichte und Kirche*, I, 1930, 703-704.

(3) En expulsant de son église conventuelle la favorite de Jean III Batatzès; récit circonstancié dans Ch. Diehl, *op. cit.*, 214-216.

(4) Cette information n'est livrée que par Théodore Scutariotès, c'est-à-dire par l'*Anonyme* de Sáthas, Σύνοψις Χρονική, dans *Bibliotheca graeca Medii Aevi*, VII, 511, 11-14. Elle a paru suspecte à Sykoutrès (Ἑλληνικά, II, 1929, 270) pour cette seule raison que l'auteur était unioniste quand il écrivit et qu'il dut, dès lors, vouloir couvrir cette démarche, la plus libérale que Byzance ait eue à l'égard de Rome, par le prestige d'une si haute personnalité. Procédé de critique trop simpliste pour pouvoir mériter considération. Voir ci-dessous, p. 43, n. 2.

théologien que d'affirmer que ses tractations avec Rome *se développèrent strictement en fonction de buts politiques* (1), c'est trop dire que de lui prêter un point de vue uniquement spirituel (2). Les instruments connus des négociations en affirment clairement le caractère mixte; l'unité restaurerait et fortifierait l'empire byzantin, tout en comblant les vœux du Christ par le retour de tous à l'antique communion (3).

Dans les conditions précitées, il est étrange que la reprise des pourparlers entre Nicée et Rome ait tardé plus d'un an. Pour saisir la portée de ce long silence nous n'avons que des indices, assez graves toutefois pour étayer une conjecture sérieuse.

On ne peut d'abord douter que les apocrisiaires byzantins aient rempli toute leur mission auprès d'Innocent IV et qu'ils aient rapporté à leur maître des lettres pontificales (4). Toutefois il n'est nullement question de légat chargé d'aller en Bithynie poursuivre l'affaire; une lettre (5), dont nous reparlerons, du basileus, laquelle eût dû signaler sa présence, ne le fait d'aucune manière. Or, il y eut néanmoins un prélat nommé en cette qualité, l'évêque d'Orviéto, Constantin, qui sera également l'envoyé d'Alexandre IV. Que son mandat soit resté nominal, c'est ce que prouve le silence fait à ce sujet dans les lettres de créance à lui remises pour Théodore Lascaris (6). Les Byzantins savaient toutefois qu'il était

(1) Ce sont les termes mêmes employés par Vasiliev, *op. cit.*, 223. Chez le plus maniaque des empereurs théologiens, une position aussi tranchée serait déjà anomalie. Sur son système idéologique, voir ce que dit Drăseke, dans la *Byz. Zeitschr.*, III, 1894, 512-515. Les lettres du basileus au Pape et aux cardinaux (éd. Festa, *op. cit.*, 201-211) démentent, entre autres, clairement cette théorie.

(2) Comme le veut W. Norden, *op. cit.*, 380 : *er wollte die Unionsverhandlungen nur vom geistlichen Standpunkte aus betrachten wissen*. Le Pape lui-même faisait miroiter aux yeux du prince les avantages temporels de l'union, v. g. Schillmann, *op. cit.*, 120... *plurima salutis publice incrementa quibus tuum proficeret imperium*. Mais la mentalité intéressée de Théodore transparaît surtout dans la lettre où il juge si cavalièrement l'ambassade envoyée par son père à Innocent IV (Voir ci-dessous, p. 40, et dans la conduite de ses négociations avec Alexandre IV.

(3) Voir surtout les lettres d'Alexandre IV à l'empereur et aux prélats byzantins, éd. Schillmann, *op. cit.*, 119-127.

(4) W. Norden, *op. cit.*, 368 texte et n. 1 : ..... ad ipsum Dom. Bathacium *cum responsariis Dom. Papae litteris* sunt reversi.

(5) Signalée ci-dessus, p. 28, n. 3.

(6) Schillmann, *op. cit.*, 121. Mais plus expressive à tous égards est la lettre par laquelle le Pape convoque son légat (Schillmann, *op. cit.*, 113. En parlant des négociations de son prédécesseur avec Jean Batatzès, Alexandre IV écrit : dudum ..... te illuc (= à Nicée) provideat (l. providebat) destinandum; sed eodem principe sublato de medio et aliis intervenientibus prepeditionum obstaculis progressum non habuit res optatum. Et un peu plus loin il ajoute, pour sa part : Super hoc igitur prefati predecessoris iudicium non imitans (l. immutans) ..... *ad idem negotium te providimus resumendum*.

désigné et c'est pourquoi, en se présentant à la Curie, ils le demandèrent avec instance (1). Dans ces circonstances on recomposera ainsi, avec quelque vraisemblance selon nous, la suite des événements. Innocent IV aura reçu au début de l'automne 1254 la mission grecque, et après avoir traité oralement (2) avec elle il lui remit pour l'empereur son consentement écrit. Mais la gravité de l'affaire méritant sérieux examen et les apocrisiaires précédemment retenus près d'un an par Conrad IV (3) se trouvant pressés de rentrer dans leur pays, le Pape aura décidé d'envoyer un nonce aussitôt qu'il le pourrait avec les instructions nécessaires; il dut même donner le nom du personnage, ce qui explique qu'il leur fût connu (4). Mais la mort du Pontife suspendit ce projet qui fut définitivement compromis quand on sut que Batatzès, aux offres si extraordinaires, venait, lui aussi, de trépasser. Tel est en tout cas le motif qui sera donné de l'ajournement des négociations (5), mais du côté romain ce ne put être le seul ni même le principal.

A la vérité, la démarche byzantine avait jeté la Curie dans un embarras réel en lui demandant comme prix de la soumission spirituelle la restitution de Constantinople. Elle y avait consenti, le Pape régnant se trouvant avoir pour cela l'autorité et l'énergie nécessaires. Alexandre IV, peu mêlé — semble-t-il du moins (6) — avant son élection à la gestion des affaires, se trouvait de tempérament trop débonnaire et trop faible pour la poursuite d'un dessein chargé d'inconnu. Ce n'est pas que la volonté de Batatzès

(1) SCHILLMANN, *op. cit.*, 114[5] : cum prefatis nuntiis adventum tuum avide postulantibus.

(2) Alexandre IV le laisse clairement entendre; il envoie l'évêque d'Orviéto *ut promissa* (l. premissa) *responsa que ad predictorum nuntiorum proposita viva voce* predictus predecessor noster protulit nosque de fratrum nostorum consilio innovare tibi et eidem ecclesiae referens (l. referat) seriatim et ea quae per prefatos patris tui nuntios ex parte ipsius et sepefate ecclesie sedi apostolice sunt oblita (l. oblata).

(3) W. NORDEN, *op. cit.*, p. 365; DÖLGER, *op. cit.*, n. 1812.

(4) Voir ci-dessus, n. 1.

(5) SCHILLMANN, *op. cit.*, 118, n. 3. Innocent IV avait décidé l'envoi d'une ambassade en réponse à celle de Jean Batatzès, mais « quia tamen interim tam ipsum quam prefatum imperatorem de praesentis vitae medio Dominus evocavit eiusdem negotii desideranda promotio nostris est temporibus reservata. Voir aussi ci-dessus, p. 37, n. 6.

(6) Le Pape en fait comme l'aveu en disant que son prédécesseur avait décidé de répondre aux avances du basileus : de fratrum suorum consilio, *nobis tunc in minori officio constitutis*. (Cf. SCHILLMANN, *op. cit.*, 116[6].) Or il était cardinal camerlingue depuis septembre 1227. Cette manière de s'exprimer pourrait à la rigueur simplement signifier qu'Alexandre IV n'était pas encore Pape, mais rapprochée de déclarations similaires consignées dans plusieurs lettres aux princes, telle en paraît bien la portée.

ne lui parût sérieuse (1), mais lui et ses conseillers tout-puissants avaient trop à faire en Italie pour opérer sur le Bosphore un changement de régime qui affaiblirait sa position en Occident. Cette année 1255, qui eût dû voir la conclusion d'un accord, fut toute consacrée aux affaires de Sicile arrivées à leur plus haut point d'acuité. Manfred, vainqueur des troupes pontificales et définitivement rebelle, fut, en effet, excommunié le 25 mars, mesure aggravée le 9 avril suivant par la prononciation de sa déchéance et l'appel au prince Edmond d'Angleterre (2). Le duel qui ne devait se clore qu'en 1266 par la fin tragique du roi requérait alors toute l'attention et toutes les ressources du Saint-Siège. En outre, les concessions souscrites par son prédécesseur lui paraissaient en quelque mesure contraires à l'honneur de l'Église romaine (3). Des empêchements immédiats et une certaine répugnance jointe à l'apathie naturelle que tous les historiens lui ont reconnue (4), c'était assez pour que, de son côté, l'affaire pût être classée.

En Orient, ce fut l'attente, écourtée chez Lascaris par l'apprentissage du pouvoir absolu. Cependant l'intérêt qu'il gardait à l'initiative de son père faiblit sans nul doute, du moins un temps, après audition des apocrisiaires revenus de mission. Malgré les assurances d'Andronic, métropolite de Sardes et chef de la délégation, la réponse du Pape lui parut équivoque (5). A son avis, celui-ci exigeait des Grecs une prestation d'obéissance comme condition de l'accord politique; la justice réclamée et la convocation si désirée du concile ne venaient qu'au second plan, en sorte

(1) A l'évêque d'Orviéto il en parle comme d'un prince « qui ad id *studiose* videbatur intendere : SCHILLMANN, *op. cit.*, 113. Les concessions faites témoignaient clairement de ses bonnes intentions, aussi tenons-nous pour fantaisiste ce qu'en écrit C. CHAPMANN, *Michel Paléologue, restaurateur de l'empire byzantin*. Paris, 1926, 20, 21.

(2) E. JORDAN, *op. cit.*, XIII, 377, 432.

(3) Le Pape en avertit son légat; cf. SCHILLMANN, *op. cit.*, 118[10-11] : si plura his utiliora et honorabiliora Romane ecclesie ac aptiora reconciliationis negotio a Grecis impetrare potueris.

(4) Portrait moral et résultat de la politique d'Alexandre IV dans E. JORDAN, *op. cit.*, XIII, 271 suiv. et passim.

(5) Ceci et ce qui suit d'après la très importante lettre XVIII de Théodore Lascaris, éd. Festa, *op. cit.*, 24, 25. Le document présente le métropolite de Sardes, Andronic, gonflé de son succès, vendu au Pape et chargé par lui de gagner du temps. Aveuglé par les cadeaux, il n'a pas vu qu'on le trompait : ἔνδον δὲ τῶν φρενῶν τῶν λεγόντων τὴν ἀπάτην οὐκ ἐθεάσατο. Et cet autre trait essentiel : ἡ μὲν οὖν τοῦ Πάπα αἴτησις περιέστη εἰς ὑπακοὴν ἐξ ἡμῶν. Cette lettre, l'une des plus précises et des plus importantes de tout le recueil, n'est guère qu'un réquisitoire. Le prélat ainsi malmené ne perdit pas pour autant la confiance de son maître. Voir *ibid.*, 172-176.

qu'en dépit de l'engagement pris par Rome d'élargir ses promesses, le basileus croyait distinguer à certains signes et propos que celles-ci seraient difficilement réalisées. Or, que demandait-il? La restitution au peuple grec de tous ses droits dont le principal était évidemment la mise en possession de Constantinople. Devant ce qu'il tenait pour un insuccès diplomatique, la tristesse l'envahit (1), non le désespoir. Il n'avait d'ailleurs ouï qu'un rapport oral (2) et il soupçonnait d'autre part les ecclésiastiques mis à la tête de l'ambassade de s'être laissé corrompre par des cadeaux et suborner par les promesses d'autres hommes d'Église. Des fonctionnaires civils auraient plus de prestige et de circonspection (3); c'est pourquoi, au lieu de rompre, il se résolut à tenter une nouvelle action avec une nouvelle équipe.

Celle-ci manifesta en se présentant devant la Curie de l'impatience et une certaine hâte (4). Aussi ne venait-elle pas traiter mais chercher pour le conduire à Nicée le négociateur vainement attendu. Tant d'insistance impressionna favorablement le Pape qui, après mûre réflexion, se berça d'optimisme (5). Il lui parut que l'espoir de recouvrer son ancienne capitale porterait Théodore II à remplir ses engagements et que la menace mongole le forcerait à les garder (6). L'évêque d'Orviéto (7), prévenu d'urgence, n'eut que dix jours pour mettre ordre aux affaires de son diocèse et s'équiper. Il ne partait pas seul quoiqu'il fût seul fondé de pouvoir dûment accrédité. Des lettres pontificales (8) lui

(1) Le début de la lettre précédente est un modèle de rhétorique éplorée où tout n'est pas factice. D'ailleurs la finale, par l'appel à la protection divine, trahit clairement la déception.

(2) Cela ressort de ce que nous disons ci-dessus, p. 38, n. 2; par ailleurs Lascaris ne sait que par ouï-dire (ὡς..... λέγουσιν; μὴ γινώσκων τὰ τῶν λόγων αὐτοῦ (Andronic de Sardes) καὶ ἀγγελιῶν ἑπόμενα). Nulle part mention n'est faite de légats ni de propositions écrites.

(3) Les noms de ces nouveaux négociateurs nous sont connus; ce sont les sébastes Théodore Dokianos et Démétrius Spartènos; cf. Dölger, *op. cit.*, n. 1835; Schillmann, *op. cit.*, 118, n. 3, 120. A vrai dire, des laïcs avaient également pris part à l'am assade de 1253 (*ibid.*, 115) mais en sous-ordre.

(4) *Ibid.*, 113 : Nunc autem Theodorus ..... volens prosequi patris propositum, in hac parte nuntios ad nostram presentiam destinavit et *petiit instantius*. Voir également ci-dessus p. 38, n. 1.

(5) *Ibid.*, 113/14 : ut ca sa jam consultis deliberationibus agitata et *nostris reservata temporibus*. Même note confiante dans la lettre à l'empereur, *ibid.*, 120.

(6) Alexandre IV écrit à l'empereur que, l'union achevée : tronus tuus supra firmam petram ecclesie solidatus contra omnes temporem turbines, *contra omnes incursus infidelium nationum* inconvulsam obtinebit indeficientis roboris firmitatem.

(7) Et non Civita-Vecchia comme l'écrit Papadopoulos, *op. cit.*, 99, 100.

(8) Texte dans Schillmann, *op. cit.*, 130 (n. 10).

donnaient en effet congé de s'adjoindre des collaborateurs officieux à choisir parmi les moines de toutes obédiences à son propre grè et nonobstant celui des supérieurs réguliers. Comme le légat avait été Dominicain (1), on conçoit que ses préférences soient allées à ses anciens confrères; de fait, les Prêcheurs (2) ses compagnons frappèrent leurs interlocuteurs grecs par leur habileté et leur savoir. Malheureusement, nous ignorons et leurs noms et leurs états de service (3).

Le départ eut lieu à la fin du printemps 1256 et le voyage se continua, semble-t-il, par la voie de terre (4). Aucun document ne dit expressément vers quel point de l'Empire se dirigea la caravane officielle. Il est possible que ses membres byzantins ne sussent pas où se trouvait leur empereur (5). On ne saurait toutefois prendre pour une indication d'une portée quelconque cette formule : *ad partes Grecorum* (6), usitée par la lettre pontificale et qui, en style de Curie, s'appliquait à tout l'Orient peuplé de Grecs. Tout en se proposant de pousser jusqu'à Nicée, on crut à coup sûr plus expédient d'aborder les États de Théodore par leurs frontières d'Europe où d'incessantes campagnes requéraient la présence de l'empereur. Le détail de l'itinéraire ne nous est pas

(1) B. Altaner, *op. cit.*, 17.

(2) *Cod. vatic. gr.* 1409, f. 369' : ὁ.....λεγάτος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (αὐτὸν codex) ἀδελφοί τε καὶ περδεκατούριοι ἄνδρες, συνέσει τε καὶ εὐλαβείᾳ κεκοσμημένοι καὶ λόγῳ τῷ τε θύραθεν καὶ τῷ καθ' ἡμᾶς διαπρέποντες...

(3) On sait que les Dominicains étaient établis à Byzance, dès les premiers temps de leur Ordre; nonobstant qu'ils se recrutèrent sur place, des religieux durent apprendre le grec et devinrent de la sorte de précieux auxiliaires pour leurs confrères occidentaux accrédités auprès du basileus. La dernière mission à eux confiée, mission qu'ils partagèrent d'ailleurs avec les Franciscains, datait de 1234 (voir le mémoire très documenté de H. Golubovich dans *Archivum Franciscanum Historicum*, XII, 1919, 418-470), mais la question du schisme n'en préoccupa pas moins, dans l'intervalle, la communauté de Constantinople, comme en témoigne le *Contra errores Graecorum* composé dans son sein en 1252 (Texte en *P. G.*, CXL, 487-574) et dont la lecture, au cas où il en aurait eu connaissance, a pu, l'année suivante, influencer le Pape dans le choix de ses apocrisiaires.

(4) A vrai dire, le dossier retrouvé par Schillmann ne comprend aucun sauf-conduit pour l'empereur d'Allemagne. Aussi est-il à croire que la mission instruite par ce qui était arrivé en 1253/54 (voir ci-dessus p. 00) et soucieuse d'échapper à la vindicte de Manfred et des tuteurs de Conradin se sera embarquée à Ancône pour Durazzo qui allait être cédée à Théodore Lascaris (Cf. Dölger, *op. cit.*, n. 1840) ou Valona. Il leur était loisible d'aller de là vers Thessalonique ou Constantinople; ils emportaient en effet des lettres pour Baudoin II et son clergé latin (Schillmann, *op. cit.*, 128, n. 6 et 7), et, en faveur des membres religieux de la troupe, une dispense pour aller à cheval (*ibid.*, p. 130, n. 10).

(5) C'est ce qu'affirme Dölger, *op. cit.*, n. 1835; il nous semble néanmoins peu croyable que la présence en Europe de Théodore ne leur fût pas connue.

(6) Schillmann, *op. cit.*, 127, n. 5; la lettre au clergé latin d'Orient porte la suscription : Ut prelati *Grecie* (*Greci* Schillm. 128, n. 6) assistant, etc.

autrement connu. Néanmoins la précaution prise ne fut pas vaine, puisque le légat rejoignit le souverain non en Asie mais dans la capitale de la Macédoine. Avant d'en faire la preuve, il nous faut dissiper une malencontreuse erreur, assurée d'une longue vie grâce à de récents manuels.

Sur la foi d'un texte de Georges Acropolite, mal entendu, la plupart des historiens (1) ont prêté à Théodore Lascaris une attitude désinvolte à l'égard du représentant du Pape; à l'annonce que ce dernier s'approchait, le prince lui aurait tout bonnement fait rebrousser chemin sans l'admettre à son audience. Que la campagne décisive menée entre temps contre les Bulgares ait augmenté la confiance du basileus en ses propres forces, l'éventualité est trop naturelle pour pouvoir être contestée; mais qu'il eût trouvé là raison d'être à ce point insolent, c'est ce qui eût dû paraître douteux. L'affront n'aurait pu être que durement ressenti, et Rome, dont on ne pouvait pas se flatter de n'avoir jamais besoin, eût certainement refusé de se réexposer à pareille brimade. La diplomatie byzantine avait des manières plus habiles de congédier les gêneurs ou d'esquisser une dérobade. En outre, la confrontation des dates extrêmes, entre lesquelles se place l'action des ambassadeurs, contredit une version des événements aussi romanesque. Partie d'Italie à la mi-juillet 1256, la mission dominicaine n'avait pas encore quitté la Macédoine en décembre. Si, à leur entrée dans le pays, elle avait reçu aussitôt l'ordre de s'en retourner, l'écart entre le départ et l'arrivée serait inexplicable.

Au reste, voici le texte d'Acropolite, d'autant moins capable d'erreur qu'il fut acteur en l'occurrence : Ἐκεῖσε (à Berrhée) γὰρ ὑπῆρχον καὶ οἱ τοῦ πάπα πρεσβεῖς, οὓς ἀπεκβαλεῖν βασιλικῷ προστάγματι ἤμελλον (2). Or, quelque nuance que l'on veuille donner au verbe souligné — lequel ne reflète pas nécessairement la pensée de l'empereur (3), — la phrase laisse entière la question de savoir si la mission étrangère avait ou non pris, auparavant, contact avec

(1) PAPADOPOULOS, *op. cit.*, 101, et BRÉHIER (*Cambridge Medieval History* IV, 505) font seuls exception. Mais tandis que le second de ces auteurs est inexact, le premier a tort d'opposer Acropolite à son démarqueur et paraphraste Théodore Scutariotès.

(2) G. ACROPOLITE, *op. cit.*, n. 67, éd. Heisenberg, 139, 140; cf. DÖLGER, *op. cit.*, n. 1841.

(3) L'ensemble des historiens ont pris le terme, d'ailleurs très rare, au tragique. Heisenberg traduisit plus sagement par *dimittere*, sens qui, vu l'accueil réservé au légat et l'espoir de le voir retourner, peut seul convenir officiellement. Toutefois, dans la pensée de l'historien, ce verbe pourrait avoir signifié quelque chose de plus et on en rendrait plus exactement le sens par *éconduire* ou *expédier* (vulg.).

la cour, alors que Théodore Scutariotès, l'annotateur de l'historien cité, ajoutait cette précision à la déclaration précédente reproduite mot à mot : οἳ πρὸς τὸν βασιλέα ἦλθον ἔτι ἐν Θεσσαλονίκῃ ποιοῦντα τὰς διατριβάς (1). Le légat vit donc l'empereur et à Thessalonique. Point ne fut besoin de passer en Asie où, régulièrement, il eût fallu aller pour conférer avec les hauts dignitaires de l'Église, car ceux-ci avaient rejoint leur souverain afin de célébrer en grande pompe le mariage tout politique de sa fille avec le despote d'Épire Nicéphore. Et ce n'est pas là invention d'unioniste sournois (2), mais pure vérité que la lettre du patriarche Arsène nous permet de contrôler. Il y est, en effet, dit que le légat et ses collaborateurs furent reçus avec tous les honneurs dus à leur qualité, qu'ils tinrent, tant avec le souverain qu'avec le patriarche, les conférences opportunes (3); à quoi le même document ajoute qu'il se trouvait là trente évêques réunis διά τινα δουλείαν τοῦ ἁγίου μου αὐτοκράτορος, allusion transparente à la célébration des noces susmentionnées.

Il devient ainsi possible de déterminer l'époque des tractations. En effet, l'empereur ne fut à Thessalonique qu'après la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix (4), soit après le 14 septembre; il devait en repartir le 23 octobre (5), pour y réapparaître sans doute, car il ne quitta définitivement l'Europe qu'au cours de décembre (6), au moment même où la mission pontificale partit pour l'Occident. On peut donc penser que les échanges de vues se répartirent sur ces deux mois et plus de présence commune de ce côté de la Propontide. Évidemment, il n'en fallait pas tant pour terminer l'affaire

(1) Cette addition, comme aussi plusieurs autres d'importance, n'ont pas été relevées par Heisenberg dans son appendice à la *Chronique d'Acropolite;* on doit sans doute expliquer par là qu'elle soit restée inconnue. (Cf. SATHAS, *op. cit.*, 529^{14}.)

(2) Voir ci-dessus, p. 36, n. 4, à propos d'une addition analogue concernant le patriarche Arsène. La lettre de ce dernier (voir note suivante) donne un éclatant confirmatur aux dires du prélat unioniste; et c'est heureux, car autrement on l'eût sans doute accusé d'embellir le rôle du légat romain.

(3) *Vatic. gr.* 1409, f. 369^{v}. Après avoir nommé le légat et ses collaborateurs dominicains la lettre ajoute : οἵτινες δὴ καὶ ἐδέχθησάν τε καὶ ἀπεδέχθησαν καὶ ἀξιοπρεπῶς ἐτιμήθησαν παρά τε τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου βασιλέως ἡμῶν καὶ θεοστεφοῦς αὐτοκράτορος καὶ παρὰ τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ τὰ παρὰ τῆς Ἁγιωσύνης σου ἐντεταλμένα τούτοις πρὸς ἡμᾶς διεπόρθμευσαν καὶ ἡμεῖς τὰ εἰκότα πρὸς αὐτοὺς ὡμιλήσαμεν..... καὶ μάλιστα ὁ θεοδοξότατος..... ἁγιός μου αὐτοκράτωρ καὶ βασιλεύς, ὃς καὶ λόγοις σφᾶς αὐτοὺς καὶ ἔργοις ἐτίμησε καὶ λόγους πεπυσμασμένους τοῖς αὐτῶν ἀντέθεικε λόγοις.

(4) Précision donnée au récit d'Acropolite (éd. Heisenberg, 132-133) par son annotateur (*Ibid.*, 294^{3}).

(5) Détail également fourni par le seul SCUTARIOTÈS, *op. cit.*, éd. Sathas, *loc. cit.*, 529^{10}.

(6) *Ibid.*, 530^{12}. G. ACROPOLITE, *op. cit.*, 139, 140, dit équivalemment la même chose.

aussi épineuse qu'elle parût. Ce délai doit donc avoir son explication, laquelle nous est donnée dans la lettre de Théodore II au cardinal Pierre Capocci (1). Ce dernier avait en effet écrit à l'empereur pour se plaindre de son silence et de la lenteur qu'il mettait à pousser les négociations, en vue de l'union des Eglises. Il reçut une amicale leçon de patience et l'assurance que le retard incriminé n'avait d'autre raison que son ferme désir d'arriver à un arrangement définitif; la nature même des tractations réclamait un long et minutieux examen; sur quoi le basileus se défendait de vouloir gagner du temps (2).

La réplique impériale n'était pas rendue à destination que les pourparlers étaient suspendus, sinon rompus. Les points de vue ne purent s'ajuster et l'on se sépara sans avoir rien conclu.

A la vérité, ce n'est pas que la cause de l'union à Rome manquât dans le monde byzantin de sympathies, voire de partisans. Ceux-ci comptaient même au nombre des plus influents membres du clergé. Tels Germain, métropolite d'Andrinople, qui, après avoir été patriarche, sera le négociateur du pacte de Lyon (3); Nicéphore d'Éphèse, lui aussi futur occupant du trône œcuménique, dont les sentiments latinophiles étaient si accusés qu'ils impressionneront Joseph Ier, pressé de se rendre à la politique religieuse de Michel VIII (4); quant au chef de l'Église, Arsène, nous avons dit

(1) Nous avons touché plus haut, p. 35, n. 6, à un groupe de lettres écrites à divers membres de la Curie. La chronologie de ces pièces est des plus délicates à établir. Dölger (*op. cit.*, nn. 1836-1839), s'appuyant sur le fait du brusque renvoi de la mission pontificale, conclut à l'impossibilité d'un échange de vues ultérieur; elles auraient été dès lors expédiées en 1256 (avant le 21 mars) et portées par les apocrisiaires chargés de reprendre les pourparlers. Cette hypothèse est infirmée par diverses constatations; il y a d'abord *deux* lettres au cardinal Richard Annibaldi, confiées sans doute à deux courriers différents; il y a surtout la lettre dont nous parlons ci-dessus qui est une réponse (éd. Festa, 210^{29} : καὶ καλῶς παραθήγεις ἡμᾶς); or, quand elle fut écrite, non seulement les tractations étaient engagées, mais elles trainaient au point qu'à Rome on se formalisait du silence de l'empereur (*ibid.*, 210^{35} : οὔτε γὰρ ἀμελοῦντες σιωπῶμεν). D'autre part, la reprise des tractations était encore assez récente, car Lascaris (*ibid.*, 210^{1}) se réjouit de ce que le Pape ait agréé ses offres. Tout semble concorder si on admet que l'instance romaine fut faite, soit en fin octobre, soit en novembre, après que le légat eut transmit à la Curie les premières informations. La lettre impériale doit, de toute manière, être de novembre 1256 au plus tôt.

(2) *Ibid.*, 210^{16} : σπεύδομεν ἅρα ἑτάσει καὶ τῇ σπουδῇ.

(3) Voir le portrait de l'unioniste tracé par Georges le Métochite, *Historia dogmatica*, éd. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VIII^{2}, p. 32-34, n. 23. Courte notice ici même, XXXIII, 1934, 24, n. 5. A noter que son acte d'élection au patriarcat, récemment édité (cf. Ἑλληνικά, IX, 1932, 179-183) d'après l'*Oxon. Barocc.* 142, est conservé en deux autres copies dont une au moins, celle du *monac. gr.* 207 ff. $^{1-3}$, eût dû attirer l'attention de l'éditeur. (Cf. J. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Bavaricae. Codices graeci*, II, Monachii, 1806, p. 361.)

(4) G. Métochite, *op. et loc. cit.*, p. 39, n. 28.

qu'il nourrissait à cet égard si peu de préjugés qu'il y avait précédemment prêté la main (1); en outre, sous son prédécesseur Manuel, l'épiscopat entier s'était montré si conciliant (2) que les meilleurs espoirs semblaient permis. Ceci, d'autant que ce salutaire revirement avait commandé, avec le changement radical d'attitude, une certaine évolution de la pensée théologique sur ce qui fut la pierre de touche de ces tentatives de rapprochement : la doctrine de la procession du Saint-Esprit. Certes, Lascaris avait fait savoir à l'évêque de Cotrone (3), et sans doute par lui au Pape, que sa pensée là-dessus n'avait rien de catholique. Mais c'est là une position de combat qu'il a bien pu abandonner à la veille de conclure la paix. Il n'aurait fait en cela qu'imiter son maître, Nicéphore Blemmydès, qu'il chargea précisément à cette occasion de fixer la pensée orthodoxe. Or, ce rhéteur si âpre à défendre, en 1234 et 1250, le point de vue traditionnel et si fier d'une victoire dialectique qu'il croyait pouvoir s'attribuer (4), vira de bord, à cette occasion, complètement (5). Aussi est-il difficile de ne pas croire qu'il le fit à dessein et peut-être sur commande, dans le but de préparer une de ces solutions moyennes où l'empereur voyait le secret de l'entente future (6).

On ne saurait, en effet, soutenir sans injustice que les visées de prince fussent en l'occurrence essentiellement égoïstes, car, nonobstant de légitimes revendications sur Constantinople, son esprit évoluait vers une conception nouvelle de l'unité des peuples chrétiens, dont les prémices seraient, sur le plan religieux, la liquidation équitable du schisme qui sauvegarderait, dans le

(1) Voir ci-dessous, p. 36. En outre, Théodore Lascaris, écrivant au Pape (éd. Festa, 203^{25-27}), voudrait lui faire croire qu'il est poussé par Arsène à faire la paix.

(2) E. Norden, *op. cit.*, 372. Nouveaux détails peu remarqués dans G. Métochite, *op cit.*, p. 27, n. 20.

(3) *Byz. Zeitschr.*, III, 1894, 510, 511; *Bessarione*, VI, 1899, 531, 532.

(4) A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*. Lipsiae 1896, p. XLI et 63, XLIII et 79, 80. D'après le rapport d'un des légats, au synode de Nymphée en 1234, Blemmyde et son collègue, Démétrius Karykès, seraient restés cois; cf. Golubovich, *op. et loc. cit.*, 443 suiv.

(5) La pensée théologique de Blemmyde, exprimée dans ses lettres dogmatiques à Jacques de Bulgarie et à l'empereur Lascaris, est très controversée entre auteurs qui en traitent. Voir l'exposé le plus récent dans M. Jugie, *Historia dogmatica Christianorum Orientalium*, II. Paris, 1933, 327-342. On peut s'étonner qu'on n'ait pas fait état du témoignage, semble-t-il, dirimant de G. Métochite, *op. cit.*, l. III, n. 5, 6, éd. Mai, *op. cit.*, X, 1905, 321, 322, d'après lequel, pour ses contemporains des deux camps, Blemmyde s'était exprimé en catholique; en suite de quoi des orthodoxes comme Théodore Muzalon s'occupaient à le réfuter et l'ex-patriarche à le défendre; il lui devait d'ailleurs en partie son retour à l'unité.

(6) W. Norden, *op. cit.*, 380.

cadre de l'œcuménicité romaine, le caractère individualiste de l'Église nationale et, dans l'ordre des concordats politiques, assurerait un réajustement des droits territoriaux dont l'invasion latine avait frustré les Grecs. Selon cette perspective, les ouvertures faites dès le début à Alexandre IV visaient à un compromis par lequel les deux parties, plaçant l'intérêt commun au-dessus de leurs rivalités, se feraient de justes sacrifices. L'empereur s'inspirait donc, du moins en partie, de principes supérieurs, légèrement chimériques, mais dont la bonne foi nous semble intacte. Tout au plus, pourrait-on lui reprocher d'avoir semblé poser, dès le premier moment, en arbitre suprême du schisme religieux (1). En se faisant conduire des plénipotentiaires, il marquait aussi son dessein de régler le différend au bénéfice des siens, quoiqu'il déclarât ne céder ni à la contrainte extérieure ni à l'appât des avantages.

La Curie, nullement dupe du ton grandiloquent de la missive byzantine (2), en accepta l'offre avec empressement. Aussi bien, celle-ci ne contenait-elle qu'une invitation à traiter. Il est probable toutefois que les instructions orales (3) désignaient comme base possible des pourparlers le programme soumis à Innocent IV et accepté par lui. On en a l'indice dans ce fait qu'Alexandre IV, tout en n'en approuvant pas intégralement la teneur, le remit tel quel à son légat (4). En outre, l'espoir d'aboutir à l'accord lui parut si grand qu'il concéda à l'évêque d'Orviéto les pouvoirs les plus larges, y compris celui de présider en son nom le concile d'union (5), et de prendre toutes mesures que réclamerait la situation. Néanmoins, l'optimisme n'allait pas chez lui sans hésitation. Tout paraissait extraordinaire dans les offres faites et les sacrifices demandés, quoique ni les unes ni les autres ne fussent pleinement satisfaisants. Partagé entre l'espoir d'une union avantageuse pour le monde chrétien et la crainte de devoir rompre après avoir

(1) Voir ci-dessus, p. 34-35.

(2) Il est visible, comme l'observe d'ailleurs Schillmann, *op. cit.*, 110, n. 4, que le Pape, dans sa réponse à l'empereur, imite à dessein la phraséologie grandiloquente de Byzance et vise à la *sententiosi eloquii majestas* (*ibid.*, 120[1]) qu'il loue à grand renfort d'épithètes chez son correspondant.

(3) Allusion expresse y est faite dans la lettre du Pape à l'empereur, (Cf. Schillmann, *op. cit.*, 121[32] : que nobis et fratribus nostris super reconciliatione predicta pro parte tua proponere voluerunt.)

(4) *Ibid.*, 114-119, lettre II.

(5) *Ibid.*, 129, lettres VIII et IX (pouvoir d'absoudre des censures et de dispenser sur les irrégularités), 130, lettre XI (pouvoir de réunir le concile oriental, d'y présider au nom du Pape et de promulguer toute disposition nécessaire).

accepté de traiter, le Saint-Siège recommanda à son envoyé une habile prudence (1). Il ferait tout afin d'obtenir l'accord à moindres frais suivant les trois éventualités prévues; ou les Grecs accepteraient l'union sur les seules bases agréées par Innocent IV, et il devrait les débattre une à une de manière à retrancher, si possible, certaines clauses peu conformes à l'esprit et à la dignité de l'Église Romaine; ou bien les Grecs non seulement exigeraient ce qui avait été convenu, mais y ajouteraient des réclamations telles qu'elles dépasseraient ses pouvoirs, et il devrait y accéder, au cas où cette concession serait sûrement suivie de la prestation d'obéissance canonique; ou bien cette satisfaction préalable serait refusée et la partie invitante désirerait discuter avec le Pape même des points prévus ou de tous autres soulevés depuis, et il inviterait une délégation de plénipotentiaires tant civils qu'ecclésiastiques à se rendre auprès de la Curie. Enfin les instructions accréditaient le légat en prévision de la marche normale des tractations, pour fixer d'entente avec les Byzantins le lieu et l'époque du futur concile général à tenir, soit dans l'empire byzantin même, soit à proximité (2).

Ce jeu d'hypothèses trahit l'intention du commettant d'épuiser toutes les chances d'accord; si les entretiens venaient à échouer, on souhaitait que ce ne fût pas sans espoir de retour; et tout devait être fait pour éviter de donner l'impression qu'on voulût la rupture. Néanmoins tant de précautions devaient être vaines. La mission pontificale se trouva bien en face d'une Église sympathisante d'ailleurs poussée vers l'union par une volonté d'autocrate. Néanmoins l'échec fut complet qui tint moins à un caprice de prince victorieux qu'à la nature même des choses. Voici en effet ce qu'à l'issue des tractations le patriarche mandait au Pape (3) :

...Εἶχε δὲ καὶ τὴν τῶν πραγμάτων σκιὰν τοὺς λόγους φημὶ χρηματουργῆσαι πρὸς ἔργον ἀγαγεῖν ἐντελές, εἰ καὶ ὁ τῆς Ἁγιωσύνης σου λεγάτος τὴν τῆς ἐξουσίας σου ἐπεφέρετο δύναμιν ἐνεργῆ καὶ τελείαν. Ἐπεὶ δὲ οὗτος μέρος μὲν εἶχε τῆς ἁγιωσύνης σοῦ ἐξουσίας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ μέρος-πρὸς γὰρ τὸ δέξασθαι τετελειωμένος ἦν λεγάτος, πρὸς δὲ τὸ ἀντιδοῦναι οὐκ εἶχέ τι λεγάτον οὐδὲ πολλοστημόριον — διὰ τοῦτο καὶ οἱ λόγοι μεμενήκασι λόγοι τὸ τοῦ ἔργου εἶδος μὴ προσδεξάμενοι· κεκτημένοι δὲ τὴν τοῦ δέξασθαι δύναμιν καὶ οἱ πεμφθέντες πάλιν πρὸς τὴν σὴν ἀνέζευξαν Ἁγιότητα τὸ ἐλλεῖπον ἢ δι' ἑτέρων ἢ δι' αὐτῶν συμπληρώσοντες...

(1) Schillmann, *op. cit.*, 118-119.

(2) *Vatic. gr.*, 1409, f. 369[v].

(3) *Ibid.*

Ce langage désinvolte dut étonner le Pape, car son envoyé disposait des pouvoirs les plus étendus que l'on eût accordés à un nonce en pareille circonstance, en premier lieu le pouvoir de souscrire, le cas échéant, à tous les points arrêtés au préalable entre la Curie et ses interlocuteurs. Avant de montrer suivant quelle ligne probable les conversations évoluèrent, il est nécessaire de rappeler ici brièvement (1) ce qui faisait l'enjeu des discussions.

Ainsi que nous le notons plus haut, les offres byzantines faites à Innocent IV et renouvelées à son successeur étaient les plus alléchantes que Pape eût jamais reçues des pays dissidents : la reconnaissance officielle de la Primauté romaine, primauté d'honneur qui plaçait son siège au-dessus de tous les autres patriarcats et lui reconnaissait le droit de présider les assemblées œcuméniques, et primauté de juridiction incluant : 1) le magistère doctrinal dont les légitimes définitions s'imposent à tous; 2) l'autorité suprême en matière disciplinaire exprimée dans le droit d'appel, le pouvoir d'exiger de tous l'obéissance canonique, enfin par la prérogative de dirimer d'autorité, au sein des conciles, les conflits de personnes ou d'affaires. La commémoraison du Souverain Pontife dans les diptyques s'ensuivait naturellement. Abstraction faite de certaines restrictions de forme (2), ces clauses du mémorial dénotaient une réelle volonté d'entente et le Saint-Siège crut sage de les accepter dans l'espoir que, la communion rétablie, les Grecs en viendraient à penser plus sainement du magistère romain. Car les propositions écrites comportaient une restriction orale (3) assez inquiétante. En effet, les apocrisiaires, dont les instructions reconnaissaient la compétence universelle du Pape en matière doctrinale, soustrayaient d'avance à son jugement l'article du

(1) Le texte des propositions impériales (voir SCHILLMANN, *op. cit.*, 115) a été conservé dans les registres pontificaux : cf. C. BOUREL DE LA RONCIÈRE, *Les registres d'Alexandre IV*, I. Paris, 1902, p. 430, n. 1406, et a été souvent reproduit depuis Baronius, *Annales ecclesiastici* ad ann. 1259, n. 53. Analyse très détaillée dans NORDEN, *op. cit.*, 369, 370.

(2) Les plus graves concessions sont suivies de cette clause ou de quelque autre analogue : *dummodo evangelicis et canonicis non obviet institutis*. Voir aussi la finale de la citation donnée sous la note suivante.

(3) Aucune allusion, en effet, n'y est faite dans le groupe de concessions mentionnées ci-dessus (n. 1), bien que le Pape, même en matière doctrinale, y soit placé au-dessus du concile. Alexandre IV (SCHILLMANN, *op. cit.*, 116) l'insinue d'ailleurs assez clairement : elle solus articulus symboli Nicene sinodi... per *prefatos nuntios* a Romani pontificis excipiebatur indicio *adicientes* quod diffinitioni in concilio Greca non adquiesceret ecclesia nisi quod diffinitum esset per scripture autenticæ testimonium vel divinum oraculum comprobaret.

Symbole nicéen sur la procession du Saint-Esprit, Or, Rome avait quelque soupçon (1) sur l'orthodoxie des Byzantins à cet égard, et sa méfiance ne pouvait que croître en s'entendant dire que l'Église grecque n'acquiescerait jamais à une définition en concile, sauf le cas où ce que l'on définirait serait prouvé par le témoignage d'un écrit authentique ou un oracle divin (2)... Il faut voir dans cette revendication additionnelle moins le souci de sauvegarder une certaine théologie qu'une mesure de précaution contre l'effervescence populaire et la crainte universellement répandue qu'on forçât non seulement à professer le dogme catholique mais encore à en insérer l'expression dans le Credo, ce dont le clergé ne voulait à aucun prix ni pour lui-même ni pour les siens. Alexandre IV semble avoir envisagé le problème sous cet angle; aussi, fidèle en ce point encore à la ligne de conduite tracée par son prédécesseur, il accepta que le concile n'imposât aucune modification au Symbole des Grecs sans leur consentement; à supposer qu'ils le voulussent (3), le texte en resterait même inchangé. Cette dernière concession, qui sera la solution de l'avenir (4), n'était pas alors sans risque, car l'Occident exigeait l'addition (5), non pour changer la figure d'une profession de foi millénaire, mais pour éprouver la sincérité de ceux qu'il soupçonnait d'hétérodoxie. Moyennant ce sacrifice, sur lequel, pensait-on, les Grecs reviendraient, rien ne s'opposait à ce que les deux parties convo-

(1) *Ibid.*, 116[20] : in quo de processione Sancti Spiritus Greca ecclesia aliquantulum a Romana dissonare videtur.

(2) Cf. *supra*, p. 48, n. 3.

(3) SCHILLMANN, *op. cit.*, 117. Pareille concession présupposait, cela va sans dire, la profession du dogme catholique :... dummodo de Sancte Trinitatis fide Greca ecclesia in omnibus catholice sentiat cum Romana.

(4) Il y aurait lieu de rechercher, du point de vue liturgique et historique, quelle fut l'attitude de l'Eglise romaine à l'égard du *Filioque*-addition. La question est à peine ébauchée par M. JUGIE, *op. cit.*, II, 1933, 529-533. GEORGES MÉTOCHITE (*op. et loc cit.*, VIII[2], p. 10, n. 7) dit s'être rendu compte personnellement — il fut en effet chargé de mission auprès du Pape en 1275-1276 (Cf. DÖLGER, *op. cit.*, n. 2022) — qu'à certains jours le *Credo* était chanté à Rome sans *Filioque;* cette assertion d'un témoin intéressé mériterait examen. Quoi qu'il en soit, il est erroné de soutenir — c'est le sentiment commun — qu'Innocent IV fut le premier à innover en cette matière, car, déjà en 1234, le changement d'attitude, s'il en fut alors besoin, était déjà envisagé. A une question de Jean Batatzès demandant à quelles conditions l'Eglise byzantine serait reçue à la communion catholique, les nonces de Grégoire IX répondirent : Hoc modo posset reconciliari si crederet hoc quod credit Ecclesia Romana et predicaret *(utrum cantaret vel non, non faceret magnam vim, credimus, Ecclesia Romana)*. Cf. GOLUBOVICH, *op. et loc. cit.*, 445[1-6].

(5) Le Pape qui poussa le plus loin les exigences en cette matière fut Innocent V, dont les successeurs immédiats maintinrent le point de vue, légèrement aggravé par Nicolas III; cf. NORDEN, *op. cit.*, 570, 598; voir, en outre, le *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, 1926, col. 1393-1400 (V. GRUMEL).

cassent le concile où les différends devaient être réglés en dernier ressort.

La pierre d'achoppement se trouvait ailleurs, dans la nature même d'un vrai revisionnisme politique. Théodore Lascaris, comme son père, demandait, à titre de compensation, la rétrocession pure et simple de Constantinople et la restauration du patriarcat grec incluant suppression du patriarcat latin (1). Or, ce faisant, le basileus exigeait plus que le Saint-Siège ne pouvait octroyer, car l'institution latine du Bosphore avait été homologuée anciennement par la Curie et son existence, selon la jurisprudence du temps, se trouvait consacrée par le droit de guerre ou de conquête en territoire schismatique. Le retour à l'unité catholique des anciens maîtres du pays leur conférait, à la vérité, un certain titre à restitution, mais encore fallait-il user de forme et de prudence. Il était, en effet, à prévoir que ni Baudoin ni ses barons ne quitteraient la place sans coup férir. Or, le Pape avait trop à faire avec Manfred pour susciter au loin un conflit qui eût surtout été un scandale. Puisque le prince grec se plaignait à la Curie d'usurpation, la déchéance de l'empire latin d'Orient ne pouvait être prononcée que par voie judiciaire après audition du prévenu. Loin de se refuser à cette combinaison, le Pape indiquait la procédure à suivre, dont l'efficacité lui paraissait infaillible. Il s'entremettrait entre l'empereur franc et le basileus afin de tenter un arrangement à l'amiable; mais au cas où cette démarche ne donnerait pas satisfaction à la partie grecque, il instituerait le procès dont l'issue, garantissait-il, lui serait favorable, ajoutant, presque en manière de flatterie, qu'un État grec catholique servirait plus efficacement que tout autre (2) la cause de l'Église.

Dans la délicate négociation entre les deux pouvoirs rivaux, Théodore n'était donc pas, ainsi qu'on l'a cru (3), abandonné à sa propre cause. Le Saint-Siège s'offrait pour introduire l'instance auprès de son collègue latin. En cas d'acceptation, lui seul, en effet, eût pu fournir au prince démissionnaire d'honorables

(1) Pour le patriarcat d'Antioche, les Grecs concédaient que le titulaire latin fût maintenu sa vie durant. Les patriarcats de Jérusalem et d'Alexandrie se trouvant aux mains des infidèles, il n'en pouvait être question.

(2) SCHILLMANN, *op. cit.*, 117[20-25] : Confidere namque debebat ac tenere pro certo quod Romana ecclesia in iudicialis cognitionis examine foveret tanto favorabilius causam suam, quanto maiorem de ipsius quam de alterius devotione atque potentia eadem ecclesia... poterat habere profectum. Instructions à l'évêque d'Orvieto.

(3) J.-B. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, 105.

compensations, voire même un trône, s'il en eût été jugé capable (1). Cette mesure apparemment dilatoire n'était pas seulement imposée par la situation générale, elle présentait ce double avantage de réaliser au préalable l'unité spirituelle, ce à quoi, du côté de Rome, on tenait essentiellement, sans toutefois avoir cru l'exiger; il importait surtout de ne pas aller vite en une matière fertile en écueils.

La moins satisfaisante de toutes les réponses concernait l'affaire des patriarcats. Innocent IV, dans le dessein de trouver ici encore une solution équitable, innovait sur la conception rigide de son temps et proposait, pour la première fois, la formule qui régit le statut actuel de presque tous les diocèses catholiques d'Orient. Après avoir concédé au pontife établi à Nicée le droit de s'intituler patriarche de Constantinople (2), dès avant que la ville lui eût été rendue, il se refusait à rayer la hiérarchie latine, et décidait que le statut religieux du futur empire grec restauré serait mixte, deux clergés différents desservant parallèlement les fidèles de leurs rites. C'était, d'une certaine manière, l'appel au principe de la juridiction personnelle (3), contre celui de la juridiction territoriale.

Prises dans leur ensemble, qu'elles émanent du Pape ou soient consenties par les basileus, les concessions faites en vue d'aboutir, en 1253/54 et 1256, à l'union politico-religieuse des Grecs et des Latins marquent, comme le note judicieusement Norden (4), le tournant décisif de la politique byzantine des Papes au XIII[e] siècle. Avec un réalisme qui dut impressionner ses partenaires grecs, Alexandre IV se déclarait, tout comme Innocent IV, prêt à supprimer un État latin vacillant. Au temporel, la Curie ne retirait certes pas de ce sacrifice l'avantage immédiat que réclamait la situation critique où elle se trouvait (5). La mesure tendait avant

(1) Rien ne dit cependant que la Curie ait envisagé de donner à ce prince, dont elle ne semble pas, d'ailleurs, avoir eu une très flatteuse opinion, le trône théoriquement vacant de Sicile. Il lui manquait même, pour être candidat à la succession de Manfred, ce qu'on exigeait du prétendant : une armée et un trésor; celle-là, pour réduire le rebelle toujours puissant, et celui-ci, pour indemniser la Chambre apostolique.

(2) Il s'agit ici, évidemment, d'une appellation à reconnaître par l'Eglise romaine, car, depuis 1204 et durant tout l'exil de Nicée, les patriarches usèrent comme devant du titre de Constantinople.

(3) NORDEN, *op. cit.*, 374; il est à noter toutefois que les deux juridictions ne cessaient pas d'être territoriales, puisqu'elles se superposaient dans les limites d'un même patriarcat.

(4) NORDEN, *op. cit.*, 376.

(5) Elle misait toutefois sur cet appoint (voir ci-dessus, p. 50, n. 2), mais l'entrée en scène de ces nouveaux alliés eût demandé des arrangements et des délais.

tout à instituer un nouvel ordre de choses, en vue de défendre plus efficacement la chrétienté contre le double péril islamo-tartare; c'est à cette grande tâche, non à l'espoir d'une aide trop lointaine pour être efficace, qu'était immolée la politique de conquêtes des pontificats précédents.

Les Byzantins déclinèrent pòliment l'avance qui leur était faite. La raison dernière de l'échec final reste cachée à l'historien, mais on soupçonne aisément qu'il faille le rattacher à un accès de méfiance. Les Grecs demandaient que fût réparé le tort à eux causé par la chrétienté occidentale; le Pape le promettait, mais d'après un programme dont il n'était pas libre d'accommoder l'ordre au gré des solliciteurs. Sans doute, ceux-ci s'étonnèrent-ils des ménagements pris envers Baudoin qui, à leurs yeux, n'était qu'un intrus, alors que le Saint-Siège déposait et excommuniait impitoyablement ses ennemis personnels. En tout cas, du moment que l'évêque d'Orviéto n'apportait pas la déchéance inconditionnée de l'empereur latin, Théodore dut revenir à son jugement de 1253, que ce n'était là que paroles trompeuses propres à gagner du temps (1). Dans ce sens, le négociateur n'avait effectivement aucun mandat et on conçoit que ses interlocuteurs l'aient ressenti vivement. Au Pape, qui rélamait contre l'entorse faite à son magistère suprême, le patriarche Arsène répondit que l'obstacle au rapprochement des âmes n'était plus de l'ordre de la foi mais de celui de la charité; en quoi les Latins avaient failli, pour avoir porté le glaive de Pierre contre l'intégrité de l'empire byzantin (2). Ce grief d'ordre politique s'aggrava du mécompte certain éprouvé dans les milieux ecclésiastiques, en prenant connaissance du règlement préconisé pour les patriarcats. D'autre part, l'insistance, qui put paraître de l'âpreté, avec laquelle le Pape réclamait de son côté la restitution de ses droits traditionnels, au sein de l'orthodoxie grecque, a pu faire lever sur ces imaginations susceptibles le spectre du despotisme romain, d'autant que de nombreux passages des lettres pontificales durent mal sonner aux oreilles byzantines. L'idée qu'elles présentent du schisme n'est, en effet, guère flatteuse (3); bien plus, les instruments de la négo-

(1) Voir ci-dessus, p. 40.

(2) *Vatic. gr.*, 1409, f. 369^r : Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῖς τὴν μάχαιραν ἐγχειριζομένοις τοῦ μὴ κατ' ἐπίγνωσιν ζήλου καὶ τὸ δεξιὸν ἀποκόψαι ζητοῦσιν ὠτίον βαλεῖν αὐτὴν εἰς τὴν θήκην ἐπιτιμήσεις.

(3) Celle-ci ressort clairement du caractère général et des expressions employées dans les lettres à l'empereur et au patriarche; SCHILLMANN, *op. cit.*, 119-127. La lettre

ciation avaient le tort de rappeler, sur un ton presque tranchant, les principes irritants de l'ecclésiologie catholique : le principat du siège de Pierre, élevé au-dessus de tous les conciles (1), source d'unité et de vie spirituelles, loin duquel les confessions dissidentes cheminent à l'aveugle, à travers les ténèbres (2); ils montraient encore l'Eglise romaine agréant de refaire l'union, non de deux parties égales — comme l'avait insinué la lettre de Lascaris, — mais d'un membre recouvré et assaini au corps mystique du Christ (3). Toutes déclarations intempestives qui pouvaient accuser, dans des esprits insatisfaits par les propositions offertes, le soupçon d'insincérité ou la crainte de sévices, d'autant que l'énoncé des vérités humiliantes pour l'amour-propre des destinataires était présenté au clergé sous forme d'exhortation, certes, mais aussi de monition (4). On ne s'étonnera donc nullement que le patriarche, dans sa réponse, ait réagi contre ce qu'il devait tenir pour des usurpations intolérables; pour lui, l'union se résume dans un langage biblique : celle des apôtres Pierre et Jean, rentrant d'un pas égal dans le Temple, après la guérison de l'aveugle; entre eux, le Christ, *leur Père et leur Maître*, qui n'a chargé personne, parmi ses disciples, de transmettre à d'autres ces qualités, pas plus que de se les approprier (5). Aussi, comme tous dans le collège apostolique étaient égaux, ne saurait-on parler de supériorité, parmi leurs successeurs, du Pape sur le patriarche.

au prélat est tout naturellement plus catégorique et comporte même un long exposé des principes fondamentaux de la primauté romaine et de la nécessité d'en relever pour faire son salut. Toutefois, le ton de ces deux documents reste bien en deçà de celui d'une monition que reçut peu après le roi schismatique de Russie (Cf. J. DE LOYE et P. DE CENIVAL, *Les registres d'Alexandre IV*, III, 1917, 520), sous la date du 13 février 1257. Il est vrai qu'il s'agissait là d'un prince relaps qui devait la couronne au Saint-Siège.

(1) SCHIELMANN, *op. cit.*, 124^5... sedem Petri quem Christus ante omnia concilia summum pro se constituit ecclesiae sue capud et principem. Voir surtout les longs développements, *ibid.*, 124, 125.

(2) *Ibid.*, 121^3... cognovisti palpabiles tenebrarum caligines et vertiginis cecitatem, quas incurrunt certo periculo fraterne in Christo communionis concordiam et ecclesiastice unitatis obedentiam deserentes; lettre à l'empereur.

(3) *Ibid.*, 122.

(4) *Ibid.*, 126^{16} : Quocirca universitatem vestram rogamus, *monemus* et hortamur... quatenus... attendentes salutem vestram ac recogitantes periculum subditorum... ad gregem nobis et beato Petro commissum salubri consilio reducatis.

(5) *Vatic. gr.*, 1409, f. 368^r. ὁ Πέτρος καὶ Ἰωάννης, ὧν ἐν μέσῳ ὁ τὴν εἰρήνην διδοὺς τυγχάνει ὢν ὁ πατὴρ καὶ διδάσκαλος αὐτῶν Χριστός, ὁ μηδένα διορισάμενος ἐν πᾶσιν αὐτοῖς τοῖς μαθηταῖς δηλαδὴ τὴν τῶν τοιούτων κλῆσιν πρὸς ἕτερον ἀποχαρίσασθαι ἢ ἑαυτῶν χάριν ὑφελέσθαι τε καὶ ἀποκερδῆσαι. L'image *Pierre-Jean* personnifiant le Pape, le patriarche et leur égalité de droits, reparaît dans la lettre de Lascaris à Alexandre IV, éd. Festa, *op. cit.*, 203^{29}.

Aussi distantes que restassent les deux mentalités, il serait vain de prendre au tragique cette guerre de formules que les deux Églises se sont toujours faite, même à la veille d'arrangements couronnés de succès. Là n'était pas la pierre d'achoppement, car ces déclarations subversives eussent pu être tenues à Rome comme le produit d'un long schisme dont les assurances données d'autre part réduisaient la portée. Le vrai refus, tout politique, de continuer les pourparlers devait figurer dans la lettre de l'empereur (1) qui en avait eu l'initiative et qui en occasionna la fin.

La bonne volonté des parties contractantes buta donc contre l'irréductible, et c'est dans le caractère contradictoire de leurs possibilités et de leurs aspirations actuelles, non dans une capricieuse volte-face du basileus grisé par des succès militaires, qu'il faut voir la cause d'une rupture que ni le Pape ni les Grecs ne voulurent prononcer. Le légat était en effet requis, s'il devait se retirer, de sauver les apparences et se trouvait, dans ce cas, qualifié pour inviter les plénipotentiaires byzantins à passer en Italie. Théodore Lascaris souhaitait, au contraire, qu'une nouvelle mission pontificale, munie de pouvoirs discrétionnaires et plus conformes à ses intérêts, vînt vers lui. Le concile désiré de part et d'autre aurait alors lieu et un débat solennel, auquel le patriarche se faisait fort, non sans quelque fanfaronnade (2), d'amener plus de cinq cents de ses évêques, liquiderait le schisme séculaire.

Cette invite, où planait la menace du nombre (3), décida-t-elle Alexandre IV à reprendre les négociations? On désirerait le savoir, mais aucun indice ne permet de le supposer. Du côté byzantin on en sollicita certainement la continuation et, à cet effet, les desiderata précis formulés tant du côté civil que du côté ecclésiastique furent remis à l'ambassade pontificale (4). Et l'on

(1) Voir *infra*, n. 4.

(2) *Vatic. gr.*, 1409, f. 369r. Au cas où le légat reviendrait avec des pouvoirs concrets, Arsène réunirait en concile tous ses évêques, ἐπέκεινα τῶν πεντακοσίων τυγχάνοντας; affirmation qui pouvait correspondre à l'état des *Notitiae* officielles, plus théoriques qu'effectives, mais nullement à la réalité.

(3) On connaît le subterfuge auquel recourut Michel Paléologue pour grossir le nombre de signatures épiscopales, trop restreint à son gré; il en fit apposer d'imaginaires. Cf. Georgii Pachymerae, *De Michaele Palaeologo*, VI, c. xvii, éd. Bonn, 461, 462.

(4) *Vatic. gr.*, 1409, f. 369r : καὶ ἵνα δύναμιν ἐπανελθόντες λήψωνται παρὰ τῆς ἁγιωσύνης σου μεγαλειότητος, τὸ τοῦ ἁγίου μου αὐτοκράτορος μεθ' ἑαυτῶν συνεπιφέροντες βούλημα καὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος.

peut se demander, d'autre part, si les lettres adressées par Lascaris aux cardinaux Octavien des Ubaldini, Richard Annibaldi et au Pape lui-même (1) ne sont pas autant d'indices de contacts ultérieurs. Devant le silence complet des sources, on doit supposer que la Curie répondit par une nouvelle ambassade ou, plus vraisemblablement, par l'expédition d'un simple courrier, chargé non de poursuivre la solution de problèmes insolubles, mais de réserver par un bon procédé les chances d'un avenir plus propice. L'affaire se termina donc, de la sorte, non par un bruyant éclat, mais après constatation réciproque que le temps d'un arrangement définitif n'était pas venu. A notre avis, rien ne dit que, si le règne de Théodore II avait été plus long, l'affaire n'eût pas été reprise et la paix conclue sur une base moins fragile que sous Michel Paléologue.

(A suivre.)

V. Laurent.

(1) L'une des deux lettres adressées au Pape (Dölger, *op. cit.*, n. 1835) date bien d'avant le 21 mars 1256; mais la seconde (*ibid.*, n. 1836) est sûrement postérieure à la reprise de contact, car elle annonce que l'élargissement *préalablement sollicité* de certains prisonniers est chose faite — même observation pour le billet destiné à Octavien des Ubaldini; à supposer donc que les requêtes d'Alexandre IV et des cardinaux aient été confiées à l'ambassade de Constantin d'Orviéto, l'empereur n'y aurait pu répondre au plus tôt et par courrier spécial qu'en septembre. Il en serait, en ce cas, de même d'une première lettre (*ibid.*, n. 1837) au cardinal Richard Annibaldi. Or, un second document, de ton plus intime (éd. Festa, 206, 207), montre à l'évidence que les échanges de vues continuèrent au delà de décembre, dans l'impossibilité où l'on se trouve de placer, au cours des seuls mois d'octobre et novembre, deux voyages Thessalonique-Rome aller et retour. A notre avis même, les lettres précitées, concernant la délivrance des prisonniers de guerre, seraient de l'année 1257, au cours de laquelle les Byzantins ravagèrent les possessions latines en dehors de la ville de Constantinople; cf. J. de Loye et P. de Cenival, *op. cit.*, p. 637, n. 2072 (la lettre pontificale est du 15 juillet 1257).

Les églises byzantines des saints militaires

(Constantinople et banlieue) (Suite et fin.)

IV. LES ÉGLISES SAINT-THÉODORE

Les légendes les plus anciennes font de saint Théodore un conscrit (τίρων) qui souffrit le martyre dans la ville d'Euchaïta, en Asie Mineure, sous les empereurs Maximien et Maximin. Plus tard, on lui donna un homonyme, qui aurait été son parent et qui aurait subi le martyre soit à Euchaïta, soit dans les environs, non plus comme simple soldat, mais comme général (στρατηλάτης) (1). Il semble bien qu'il n'y ait eu qu'un seul saint Théodore, dont le culte se répandit rapidement dans tout l'Orient. Il débuta à Constantinople, peut-être sous le règne de Constantin, tout au moins dans la première moitié du v^e^ siècle. On compte à peu près une douzaine de sanctuaires dédiés à saint Théodore dans la capitale ou dans les environs, mais un seul eut une certaine importance, celui du quartier τὰ Σφωρακίου.

Sur le tard, Constantinople put se vanter de posséder les reliques de saint Théodore Tyron. Antoine de Novgorod en vénéra la plus grande partie au palais impérial et un doigt aux Saints-Apôtres (2). Il signale aussi saint Théodore le Stratélate au-dessus des tribunes de l'église des Blachernes, ainsi que son bouclier et son épée (3).

1. Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου.

C'est incontestablement l'église la plus anciennement dédiée au martyr d'Euchaïta dans la capitale de l'empire. Du moins, nous possédons des preuves certaines de son antiquité. Les patriographes en attribuent la construction à Sphorakios, qui fut consul en 452, et ils disent que cela se passait sous les règnes d'Arcadius et de son fils Théodose, donc entre 395 et 450 (4). Pour une fois, les patriographes méritent toute créance. Mais nous avons des documents plus anciens et plus précis. D'après un encomion de saint Théodore, écrit par Chrysippe de Jérusalem vers 460, il y avait

(1) H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris, 1909, p. 11-16.
(2) Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*. Genève, 1889, p. 98 et 102.
(3) *Ibid.*, p. 100.
(4) T. Preger, *op. cit.*, p. 225.

près du palais de Sphorakios un oratoire dédié au saint martyr. Lors d'un incendie qui dévora le quartier, ce personnage ne dut son salut qu'à un miracle opéré par saint Théodore. En reconnaissance, Sphorakios lui construisit une église plus vaste et plus belle (1). D'après un recueil des miracles du Saint, écrit par Constantin Acropolite au XIV^e^ siècle, mais sur des sources antérieures, le premier oratoire de saint Théodore aurait été bâti au temps de Constantin par un jeune homme que le martyr avait délivré de la captivité chez les Sarrasins (2). Un récit parallèle prétend que c'est Constantin lui-même qui construisit l'oratoire après qu'on lui eut présenté le jeune homme (3).

Quoi qu'il en soit, il faut admettre qu'il y avait déjà, dans la première moitié du v^e^ siècle, un oratoire de Saint-Théodore à Constantinople. Quant à la construction d'une église par Sphorakios, nous avons une preuve du fait dans deux épigrammes qui nous ont été conservées. La première dit : « C'est Sphorace qui, échappé aux flammes, a élevé ce temple à un martyr » (4), et confirme ainsi de tout point le récit de Chrysippe de Jérusalem. La seconde nous apprend qu'Anatole, neveu de Sphorakios, avait placé l'image (ou le corps) de celui-ci dans l'église : « Sphorakios, de ton vivant, Anatole, ton neveu, était heureux de s'acquitter envers toi des soins que nous devons dans leur vieillesse à ceux qui nous sont chers ; et après ta mort, il te témoigne encore son insigne reconnaissance ; il a trouvé une nouvelle manière de t'exprimer sa gratitude, en te plaçant dans ce temple que tu avais toi-même élevé. » (5) Enfin, Justinien affirme dans une de ses Novelles que Sphorace était le fondateur du sanctuaire (6).

L'église Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου fut la première de Constantinople qui entendit chanter l'addition théopaschite au trisagion, sur l'ordre de l'empereur Anastase, en 513 (7). Moins de vingt ans plus tard, elle devenait la proie des flammes lors de la révolte des Nika (532). Le peuple s'était barricadé dans l'Octogone. Voyant qu'ils ne pourraient pénétrer dans l'édifice, les soldats montèrent sur les toits et jetèrent des torches enflammées. Le feu

(1) *Acta* SS., nov. IV, p. 70-71.
(2) *Ibid.*, p. 75.
(3) *Ibid.*, p. 75, n. 2.
(4) *Anthologie palatine*, I, 6 ; éd. P. Watz, Paris, 1928, p. 14.
(5) *Ibid.*, I, 7, p. 14.
(6) *Novellae*, III, 1.
(7) Théophane, *Chronographia*, *ad annum 6005*, éd. de Boor, p. 159.

dévora tout le quartier, à l'exception du skeuophylakion de l'église (1). Le sanctuaire fut réparé presque aussitot. D'après un patriographe, une partie brûla de nouveau sous l'empereur Maurice qui lui rendit sa beauté primitive (2).

La dédicace de Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου se faisait le 5 novembre (3). Quant au Saint lui-même, on le fêtait à deux reprises : le samedi de la première semaine de Carême (4), et le deuxième dimanche après la Pentecôte; la seconde cérémonie s'appelait le ῥόδισμος (parfumage à l'eau de roses) (5). Le 1er décembre est également indiqué dans le Synaxaire de Sirmond comme possédant une mémoire du Saint dans son église ἐν τοῖς Σφωρακίου (6).

L'emplacement de ce sanctuaire a donné lieu à bien des discussions vers la fin du XIXe siècle. Divers auteurs, se basant sur une indication du voyageur Pierre Gilles (7), ont pensé qu'il fallait le chercher sur le versant occidental de la troisième colline, dans la région de Véfa-Meïdani. Le Dr Mordtmann a savamment prouvé que l'on ne pouvait admettre cette hypothèse; Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου se trouvait au nord-ouest de Sainte-Sophie et à une assez faible distance de la basilique. En effet, tous les textes le placent non loin de la citerne Ῥηγία ou Βασιλικὴ et l'associent soit à l'Octogone, soit au Smyrnion, soit au Tétradisios Embolos, qui se trouvaient dans cette région. C'est à droite de la Mésé, à peu près à mi-chemin entre le Milion et le forum de Constantin, que devait s'élever Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου (8). Mordtmann aurait pu ajouter un autre texte important, s'il l'avait connu. Un récit anonyme des miracles de saint Théodore dit que Constantin construisit l'église en son nom πλησίον τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα μαρ-

(1) *Chronicon Paschale*, *P. G.*, t. XCII, col. 880.
(2) T. PREGER, *op. cit.*, p. 225.
(3) Synaxaire de Constantinople, *Acta SS.*, Propylées de novembre, col. 197; A. DMITRIJEVSKIJ, *Typika*, t. I, p. 20.
(4) Synaxaire, col. 469; DMITRIJEVSKIJ, *op. cit.*, p. 115.
(5) DMITRIJEVSKIJ, *op. cit.*, p. 151.
(6) Synaxaire, col. 272. On trouve les orthographes les plus diverses du nom : Σφοράκιος, Σπαράκιος, Παράκιος, Φωράκιος, etc.
(7) *De topographia Constantinopoleos*, I, 11. Lyon 1561, p. 40. Mordtmann proposait de voir, dans l'église attribuée par Pierre Gilles à saint Théodore, celle de sainte Anastasie Pharmacolytra (*op. cit.*, n. 124-125, p. 70-71); le prof. Mühlmann l'identifiait avec Saint-Théodore τὰ Καρβουνάρια dont nous parlerons plus loin, *Mitteilungen des deutschen Excursions-Club*. Constantinople, 1888, p. 14. Voir la description de l'édifice dans A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Churches in Constantinople*. Londres, 1912, p. 243-250.
(8) *Op. cit.*, n. 119-121, p. 67-68.

τύρων (1). Or, on sait que les Quarante-Martyrs se trouvaient à gauche de la Mésé, entre le Milion et le forum de Constantin, probablement là où s'élève aujourd'hui la préfecture de Stamboul.

L'église subsista au moins jusqu'au XIVe siècle, puisque Étienne de Novgorod écrit vers 1350 qu'on passe devant elle en allant de Sainte-Sophie à la colonne de Constantin (2). Nous ignorons à quelle date elle fut détruite et ses ruines même, s'il y en a encore, sont inconnues.

2. Saint-Théodore du Prétoire.

Il y avait devant la première porte du prétoire une chapelle dédiée à saint Théodore. C'est dans le portique de ce sanctuaire que fut mis à mort d'un coup de gourdin saint Étienne le Jeune du mont Saint-Auxence, pour la cause des images, le 28 novembre 764 (3). C'est la seule mention qui nous soit parvenue de l'existence de cet oratoire.

3. Saint-Théodore au Palais.

Dans le Chrysotriclinon, il y avait du côté gauche, au moins au IXe siècle, un oratoire sous le nom de saint Théodore (4). Tout auprès se trouvait la κάμαρα τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, où l'empereur changeait d'habits la veille de la Saint-Élie et à l'occasion de plusieurs autres cérémonies (5). La chapelle conservait les vêtements d'apparat de la famille impériale et bon nombre d'objets précieux. Nous en trouvons l'inventaire dans le livre des *Cérémonies* : la verge dont Moïse frappa le rocher pour en faire jaillir de l'eau; les habits impériaux et la couronne; quatre verges d'or des portiers, ornées de pierres précieuses et de perles; quatre verges d'argent des silenciaires; quatre verges d'argent doré avec lunule des *cursores* et quatre sans lunule; une verge avec barre transversale; les colliers d'or des protospathaires; les colliers des spatharocandidats, les uns en or et les autres en argent doré; les épées des spathaires aux poignées dorées; celles des écuyers qui étaient dorées; un bouclier d'or orné de perles; deux javelots en argent (6). La chapelle possédait aussi une pièce d'ornementation,

(1) *Acta SS.*, nov. IV, p. 75, n. 2.
(2) KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 118.
(3) ETIENNE, diacre de Constantinople, *Vita S. Stephani junioris*, *P. G.*, t. C, col. 1176.
(4) *De cerimoniis*, I, 1, 2; *P. G.*, t. CXII, col. 105.
(5) *Ibid.*, I, 19, 2; 20, 2; 21, 1; 48, 4; 64, 5; 97; col. 344, 349, 352, 509, II, 8, 23, 24, 25, col. 1008, 1157, 1160, 1164.
(6) *Ibid.*, II, 40, col. 1188.

le χοροσαγγόριον, qui était probablement une étoffe avec un vautour blanc (1). Nous savons encore que la chapelle de Saint-Théodore recevait une pièce d'argent pour le luminaire (2).

C'est dans cette chapelle qu'eut lieu la cérémonie de la tonsure de Léon VI, fils de Basile le Macédonien (3). C'est là que le président du Sénat allait revêtir ses insignes, après les avoir reçus des mains de l'empereur (4). C'est là encore qu'on déposait la croix le 13 août, et qu'elle passait la nuit avant qu'on la transportât au Phare (5).

4. Saint-Théodore ἐν τῷ Σκαφειδίῳ.

Cette église n'est connue que par un texte du Synaxaire de Constantinople qui la signale comme se trouvant près du monastère τῆς Κρονίκης ἐν τῷ Σκαφειδίῳ (6). Malheureusement, on ne sait rien ni du monastère ni du quartier où il était construit. Il est probable toutefois qu'ils étaient l'un et l'autre dans Constantinople même. En tout cas, cette église existait sans aucun doute depuis la fin du IXe ou le commencement du Xe siècle.

5. Saint-Théodore ἐν τῷ Κοσμιδίῳ.

Le quartier Cosmidion tirait son nom du célèbre monastère des Saints-Cosme et Damien. Il se trouvait en dehors de la ville, sur la rive méridionale de la Corne d'Or, un peu au-dessous du moderne Eyoub. Le Synaxaire de Constantinople signale que le 20 septembre la synaxe des saints martyrs Thalélæos et Arthémidore se faisait dans leur chapelle qui se trouvait à l'intérieur de l'église Saint-Théodore ἐν τῷ Κοσμιδίῳ (7). Cette église doit être aussi ancienne que la précédente pour avoir trouvé place dans le Synaxaire.

6. Saint-Théodore τὰ Κλαυδίου.

Un patriographe prétend qu'elle fut construite par Hélène, ce qui est certainement sujet à caution (8). L'édifice n'est d'ailleurs connu que par cette seule source. M. Gédéon n'a pas l'air de lui

(1) *Ibid.*, II, 15, col. 1084.
(2) *Ibid.*, II, 15, 55; col. 1440, 1444.
(3) *Ibid.*, II, 23, col. 361.
(4) *Ibid.*, I, 97, col. 817.
(5) *Ibid.*, II, 56, col. 1440, 1444.
(6) Synaxaire de Constantinople, *Acta SS.*, Propylées de novembre, col. 137.
(7) *Ibid.*, col. 62.
(8) T. PREGER, *op. cit.*, p. 216; Anonyme de Banduri, Byzantine de Venise, t. XXI, p. 43.

attacher d'importance et semble douter de l'existense de l'église elle-même, comme aussi de celle de la suivante (1). Nous ne pensons pas qu'il faille se montrer aussi sceptique, car on ne peut raisonnablement supposer que l'auteur ait inventé des sanctuaires qui n'ont jamais existé. Le Dr Mordtmann croit qu'il faut la situer un peu au sud-ouest du Myrélæon et l'identifier avec l'église grecque (aujourd'hui incendiée) Saint-Théodore de Yéni-Capou (2). L'ordre suivi par le patriographe semble bien indiquer cette région, mais rien ne permet de dire si l'église byzantine a laissé des traces certaines.

7. Saint-Théodore τὰ Καρβουνάρια.

Le même patriographe signale une autre église Saint-Théodore dans le quartier dit τὰ Καρβουνάρια, et en attribue la fondation au patrice Hilarion du temps de l'empereur Léon Ier (457-474) (3). Nous avons déjà dit que le professeur Muhlmann l'identifiait avec celle du quartier Véfa-Meïdani appelée Kilissé-Mesdjid. C'est possible, mais on ne peut en donner aucune preuve convaincante. Tout au plus peut-on affirmer que l'Anonyme de Banduri place dans cette région le quartier dit τὰ Καρβουνάρια (4).

8. Saint-Théodore près de Saint-Mocius.

Ce sanctuaire ne nous est connu que par la mention qui en est faite dans un manuscrit du monastère russe Saint-Pantéléimon du mont Athos : le 19 novembre, on fêtait saint Théodore dans son église ἐν τοῖς κήποις πλησίον τοῦ ἁγίου Μωκίου (5). Il s'agit probablement d'une chapelle de peu d'importance qui se trouvait dans la région comprise entre la célèbre église Saint-Mocius et les remparts, région qui semble n'avoir jamais été très habitée. Aujourd'hui, comme sous les Byzantins, les jardins potagers en occupent la plus grande partie.

9. Les Saints-Théodore τοῦ Κυπριανοῦ.

Au commencement du XVe siècle arrivait à Constantinople un riche habitant de Thessalonique, nommé Cyprien. Il construisit dans la capitale un monastère sous le vocable des Saints-Théodore

(1) Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 75.
(2) *Op. cit.*, n. 107, p. 59.
(3) T. PREGER, *op. cit.*, p. 234.
(4) Byzantine de Venise, t. XXI, p. 16.
(5) A. DMITRIJEVSKIJ, *op. cit.*, p. 156.

(le Tyron et le Stratélate). C'est la μονὴ τοῦ Κυπριανοῦ (1). On peut en inférer que l'église était dédié aux deux saints. Rien ne nous permet de dire où se trouvait ce monastère qui disparut sans doute au moment de la conquête turque. En tout cas nous n'avons pu en trouver aucune autre mention.

10. Saint-Théodore ἐν τῷ Ῥησίῳ.

Située dans la banlieue européenne de Constantinople, cette église doit remonter au moins au Ve siècle, puisque Justinien dut la reconstruire pendant le règne de son oncle Justin Ier (517-526) (2). Procope nous dit qu'elle était située dans un village appelé Rision (Ῥίσιον) et qu'elle était un δημοτικὸς ναός, c'est-à-dire une église paroissiale. On la voit reparaître au siècle suivant, mais comme église monastique. En effet, il est dit dans la *Vie* de saint Maxime le Confesseur que l'empereur Constant II ordonna de le transférer de la forteresse de Bizya, en Thrace, au monastère de Saint-Théodore en τῷ Ῥησίῳ (3). Le texte publié dit bien ἐν τῷ Ῥηγίῳ, mais il est évident qu'il faut le corriger comme nous l'avons fait. Nous en donnerons plus loin les raisons lorsque nous chercherons à localiser église et monastère. Vers la fin du IXe siècle, le monastère existait toujours, puisque Euthyme le Syncelle, qui y habite, y convoque les moines des alentours, particulièrement ceux de la Vierge de la Source et ceux du couvent des Abramites pour prier ensemble la veille de la dédicace du nouveau monastère, que Léon le Sage lui a fait construire dans le quartier de Psamatia (4). Anne Comnène nous montre, au début du XIIe siècle, les Byzantins prenant volontiers comme but de leur promenade dominicale l'église Saint-Théodore τοῦ Βαθέος Ῥύακος (5). Il semble même que la cour y allait déjà célébrer la fête du Saint. En tout cas, nous sommes sûrs du fait pour l'année 1182, au témoignage de Nicétas Choniatès et de l'Anonyme de Sathas (6). C'était le septième (?) jour de la première semaine de Carême.

La dédicace de l'église se fêtait le 26 juin (7). Le 4 juillet avait

(1) Phrantzès, *Chronicon*, II, 5; *P. G.*, t. CLVI, col. 751.
(2) Procope, *De aedificiis*, I, 4: Byzantine de Venise, t. II, p. 402.
(3) *Vita S. Maximi conf.*, *P. G.*, t. XC, col. 101; *Acta*, *ibid.*, col. 161.
(4) *Vita Euthymii*, éd. de Boor, p. 9, 11, 12, 14, 17.
(5) *Alexias*, VIII, 3; éd. Teubner, t. II, p. 6.
(6) Nicétas Choniatès, *Alexius Manuelis filius*, V; *P. G.*, t. CXXXIX, col. 584; Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, t. VII, p. 311.
(7) A. Dmitrijevskij, *op. cit.*, p. 83; *Synaxaire de Constantinople*, col. 774.

lieu ἐν τῷ μαρτυρείῳ τοῦ ἁγίου Θεοδώρου ἐν τῷ Ῥησίῳ la synaxe de saint Théodore, évêque de Cyrène et martyr (1).

Il paraît difficile de ne pas identifier Saint-Théodore de Βαθὺς Ῥύαξ et Saint-Théodore ἐν τῷ Ῥησίῳ, car tout concorde à les placer au même endroit. Pour que les envoyés de Constant II, les deux patrices Épiphane et Troïlos et l'archevêque de Césarée, Théodose, viennent trouver saint Maxime dès le lendemain de son arrivée afin de lui faire accepter le Credo impérial, il faut nécessairement admettre que le monastère de Saint-Théodore était à une petite distance de la capitale, puisqu'il était nécessaire de prévenir l'empereur et de donner à ses envoyés le temps de venir. Il ne peut donc être question de Rhégium (Ῥήγιον), actuellement Kutchuk-Tchekmédjé, qui se trouve à plus de vingt kilomètres de la ville. Divers passages de la *Vie* d'Euthyme le Syncelle montrent nettement que le monastère de Saint-Théodore se trouvait non loin des remparts et assez près de la côte de la Marmara. Enfin, les habitants de Constantinople dont parle Anne Comnène ne pouvaient pousser bien loin leur promenade du dimanche, ni la cour aller fêter le Saint à une grande distance de la capitale. Sc. Byzantios pensait que l'église du Saint était à l'emplacement de la fabrique de drap de Makriköy (2). M. Gédéon la situe plus à l'intérieur des terres, à l'aghiasma de Sainte-Paraskévi, vulgairement appelé Tchoban-Aghiasmasi (3). La vallée est assez profonde pour mériter le nom de Βαθὺς Ῥύαξ.

11. Saint-Théodore τῶν Σμιλακίων.

Dans la première moitié du VIe siècle, il existait dans le diocèse de Chalcédoine un monastère dédié à saint Théodore. C'est ainsi que nous voyons Ardaburius, prêtre et higoumène de ce couvent, signer une déclaration des moines au concile de 536 (4). C'est tout ce que nous en savons.

12. Saint-Théodore ἐν τῷ Τενέτρῳ.

Parmi les nombreuses constructions attribuées à saint Marcien, prêtre et économe de Sainte-Sophie, il faut citer une église Saint-Théodore ἐν τῷ Τενέτρῳ (5). Rien malheureusement ne nous dit si

(1) *Synaxaire* de Constantinople, col. 798.
(2) Κωνσταντινούπολις, t. I, p. 320-321.
(3) Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 75.
(4) Mansi, *Sacr. conc. ampl. coll.*, t. VIII, col. 1018.
(5) M. Gédéon, *op. cit.*, p. 75.

elle se trouvait à Constantinople même, ou dans sa banlieue, ou plus loin encore. Il y a cependant lieu de croire que ce ne devait pas être à une grande distance de la capitale.

13. Saint-Théodore de Galata.

Lors du siège de 1453, Mahomet II établit sur la colline Saint-Théodore des machines de guerre pour couler la flotte byzantine qui se trouvait ancrée de ce côté (1). Le succès fut d'ailleurs assez mince, au dire de Phrantzès. Le nom de Saint-Théodore donné à cette colline suggère l'idée qu'il devait y avoir là ou dans le voisinage immédiat une église ou une chapelle dédiée au saint. Elle aurait ainsi fait pendant au Saint-Démétrius de l'Acropole pour défendre l'entrée de la Corne d'Or.

V. LES ÉGLISES DES QUARANTE-MARTYRS DE SÉBASTE

Ces confesseurs de la foi appartenaient à la douzième légion et subirent le martyre sous Licinius, soit à Sébaste d'Arménie, comme le disent la plupart des Passions, soit à Mélitène, comme le veulent quelques-unes. Leur culte se répandit assez vite en Orient et devint très populaire.

Constantinople leur fit bon accueil, surtout lorsqu'elle posséda une partie de leurs reliques. Il existe sur l'invention de ces dernières deux récits différents et en apparence contradictoires. Sozomène, qui affirme avoir assisté à leur déposition, raconte longuement qu'une femme de la secte des Macédoniens, nommée Eusébie, cachait chez elle une partie des ossements des martyrs. Sa maison se trouvait à l'Exakionion, légèrement en dehors du rempart de Constantin. Elle les confia à des moines de sa secte et leur demanda de les ensevelir avec elle. Ils le firent, puis allèrent s'établir ailleurs, et le souvenir des reliques se perdit. Le consul Césarius, après avoir enterré sa femme près de la tombe d'Eusébie, construisit au-dessus l'église de Saint-Thyrse. Saint Thyrse apparut à Pulchérie, sœur de Théodose II, et lui demanda de retrouver les ossements des martyrs de Sébaste. Après bien des enquêtes, on les découvrit dans la tombe d'Eusébie, derrière l'ambon de Saint-Thyrse et on en fit la reconnaissance solennelle

(1) PHRANTZÈS, *Chronicon majus*, III, 14; *P. G.*, t. CLVI, col. 854.

sous le patriarche Proclus (434-446) (1). Baronius inscrit le fait à l'année 438 tout en déclarant ignorer la date exacte (2). Le *Chronicon paschale* prétend cependant que ce fut en 451 (3), mais il doit y avoir là une erreur. Sozomène, qui se dit témoin oculaire, affirme que Proclus présidait la cérémonie et cet archevêque de Constantinople mourut en 446.

Procope raconte de son côté que lorsque l'empereur Justinien fit reconstruire l'église Sainte-Irène au quartier de Sycæ (Galata), les ouvriers découvrirent par hasard un coffret renfermant les reliques des Quarante martyrs de Sébaste; l'empereur qui souffrait d'un violent mal au genou fut guéri par elles (4). Il y a lieu de s'étonner que ces reliques aient pu être égarées pendant les cent années qui suivirent leur invention et cela sans qu'il y eût de troubles graves dans la capitale. Au début du XIIIe siècle, nous les trouverons dans l'église des Quarante-Martyrs près du Philadelphium. Vers la fin de l'empire, elles étaient conservées à Sainte-Sophie.

Les martyrs de Sébaste eurent au moins neuf sanctuaires divers à Constantinople même ou dans sa banlieue.

1. Les Quarante-Martyrs de Césarius.

Dans son récit de l'invention des reliques des Quarante martyrs, Sozomène dit nettement qu'elles furent déposées dans l'église Saint-Thyrse où on les avait trouvées (παρὰ τὸν θεσπέσιον Θύρσον) (5). Le *Chronicon paschale* affirme au contraire qu'une église fut construite en leur honneur ἔξω τῶν τείχων τῶν Τρωαδησίων par Césarius, qui fut consul et préfet de la ville (6). Il indique la date de 451 comme étant celle de la découverte des reliques. On peut donc se demander quel est le personnage dont il parle ici. Ce ne pouvait être Flavius Césarius qui fut consul en 397. Il est probable que l'auteur a commis une confusion et attribué à un Césarius de son invention ce que Sozomène dit du consul de 397, qu'il construisit l'église de Saint-Thyrse, dans laquelle Pulchérie déposa les restes des Quarante martyrs. On ne peut croire cependant qu'il ait imaginé l'existence d'un sanctuaire, alors qu'il connaissait si bien la

(1) *Hist. eccl.*, IX, 2; *P. G.*, t. LXVII, col. 1597-1601.
(2) *Annales ecclesiastici, ad annum* 438, t. VII, 1741, p. 507-508.
(3) *P. G.*, t. XCII, col. 813.
(4) *De ædif.*, I, 7; Byzantine de Venise, t. II, p. 404-405.
(5) *P. G.*, t. LXVII, col. 1601.
(6) *P. G.*, t. XCII, col. 813.

topographie de Constantinople, ni qu'il l'ait confondu avec l'église Saint-Thyrse, puisque celle-ci existait de façon certaine au xe siècle, comme on le voit par les synaxaires. En tout cas, ce sanctuaire devait se trouver au Xérolophos, un peu au nord-est de l'ancienne Porte Dorée, puisque l'auteur dit qu'il était en dehors des remparts des Τρωαδήσιοι ἔμβολοι, lesquels sont probablement remplacés aujourd'hui par le Tchifté Furun Sokak (1).

2. Les Quarante-Martyrs πλησίον τοῦ χαλκοῦ τετραπύλου.

C'est de toutes les églises de Constantinople dédiées aux martyrs de Sébaste celle qui fut la plus célèbre. C'est là qu'on faisait solennellement la fête patronale avec participation de la cour impériale et de tout le clergé. Si l'on en croit un patriographe, elle fut construite par Anastase et Ariadne dans le quartier dit Κωνσταντιαναί ou Κωνσταντινιαναί (2). La dénomination la plus commune de ce sanctuaire est πλησίον τοῦ χαλκοῦ τετραπύλου (3) que l'on rencontre à peu près dans tous les documents qui en parlent. De toute façon, il était déjà bâti au commencement du viie siècle, puisque le *Chronicon paschale* nous apprend que la citerne située à l'Est de l'édifice fut achevée en 609 (4). La fête des saints y avait lieu en grande pompe le 9 mars (5). La cour et le patriarche y assistaient. Le cortège impérial s'y rendait à cheval (6). Quant à la dédicace de l'église, elle se célébrait le 29, le 30 ou le 31 décembre, suivant les synaxaires (7). Le 30 septembre, on y faisait la synaxe des saints martyrs Mardonius, Migdonius, etc. (8).

L'église existait encore de façon certaine en 1200. Antoine de Novgorod, qui visita alors Constantinople, dit en effet : « Au bout de l'embolon russe est située l'église des Quarante-Martyrs; une partie de leurs reliques est là et l'autre à Sébaste; la tête de saint Anice est là. » (9) D'après le contexte, on voit nettement qu'il s'agit bien du sanctuaire qui nous occupe en ce moment, puisque

(1) On ne voit pas sur quel texte s'appuie M. Gédéon pour attribuer la construction de l'église de Césarius à l'impératrice Pulchérie (Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 81), puisque ni Sozomène ni le *Chronicon paschale* ne le disent.
(2) T. Preger, *op. cit.*, p. 236; Anonyme de Banduri, p. 30.
(3) Le Χαλκοῦν τετράπυλον était une sorte de portique à quatre colonnes, revêtu de bronze, qui décorait le Philadelphium.
(4) *P. G.*, t. XCII, col. 985.
(5) *Synaxaire* de Constantinople, col. 524; A. Dmitrijevskij, *Typika*, t. I, p. 54.
(6) *De cerimoniis*, II, 13; *P. G.*, t. CXII, col. 1032.
(7) *Synaxaire* de Constantinople, col. 356, 360; A. Dmitrijevskij, *op. cit.*, p. 38.
(8) *Synaxaire* de Constantinople, col. 92.
(9) Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* p. 105.

l'auteur parle d'autres monuments situés dans la même région.

On admet sans contestation que l'église des Quarante-Martyrs πλησίον τοῦ χαλκοῦ τετραπύλου se trouvait sur la quatrième colline, au sud des Saints-Apôtres, à gauche de la voie qui venait du forum Tauri. La citerne appelée de nos jours Saradjkhané serait celle que le *Chronicon paschale* signale à l'Est (1).

3. Les Quarante-Martyrs de la Mésé.

Chroniqueurs et patriographes sont d'accord pour en faire remonter la construction à l'empereur Tibère et à sa femme Anastasie. Ces deux princes la bâtirent à l'endroit où se trouvait le prétoire; ils transférèrent ailleurs les prisonniers qui s'y trouvaient, nettoyèrent la place et commencèrent les murs qu'ils n'élevèrent qu'à la hauteur de quatre coudées. Maurice termina l'édifice, la huitième année de son règne, donc en 590 (2). Théophile en fit cadeau au savant Léon le philosophe, qu'il nomma plus tard métropolite de Thessalonique (3). Il y a lieu de croire qu'il s'agit de l'église de la Mésé, bien que Cédrénus ne le dise pas expressément. Elle fut magnifiquement restaurée par Andronic Ier Comnène (1183-1185), qui en voulait faire le lieu de sépulture de sa famille. Pour l'orner, il fit transporter d'un jardin voisin du palais une grande cuve que deux serpents de bronze entouraient de leurs replis et la plaça dans le vestibule. Il amena dans l'église les restes de sa première femme qui reposaient dans le monastère d'Angourion. Il mit devant les portes du Nord sa statue sur un haut piédestal, où il était représenté non comme un empereur mais comme un ouvrier besogneux, vêtu d'un habit noir fendu jusqu'aux mollets et chaussé de guêtres blanches; il portait une faux avec laquelle il semblait vouloir saisir un beau jeune homme. Près de l'église, Andronic Comnène se construisit un magnifique palais dans lequel il viendrait se reposer après avoir fait ses dévotions. Une révolution détruisit tous ses plans. Isaac II l'Ange interdit d'ensevelir aux Quarante-Martyrs les restes du tyran et transforma son palais en hôpital (4).

(1) Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, n. 126, p. 71.
(2) T. Preger, *op. cit.*, p. 234; Georges Moine, *Chronicon*, éd. de Boor, p. 656; Théophane, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 267; Cédrénus, *Hist. compend.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 760; Zonaras, *Annales*, XIV, 12; éd. Teubner, t. III, p. 295.
(3) Cédrénus, *op. cit.*, col. 1053.
(4) Nicétas Choniatès, *De Andronico Comneno*, II, 6; *P. G.*, t. CXXXIX, col. 689-692; *De Isaacio Angelo*, III, 7; *ibid*, col. 816; Sathas, *op. cit.*, t. VII, p. 352, 361, 363, 411.

Les synaxaires n'indiquent aucune fête célébrée dans cette église, ce qui ne laisse pas que d'étonner un peu, car elle était particulièrement connue. Toute la faveur officielle allait à son homonyme du Philadelphion. Aucun pèlerin russe n'en parle, bien qu'elle ait survécu jusqu'à la fin du XIV^e^ siècle. L'historien Ducas raconte que, Jean V Paléologue voulant réparer les murs de la ville entre la Porte Dorée et la mer, il détruisit, pour en employer les matériaux, la belle église des Quarante-Martyrs construite par Maurice, et celle de Tous-les-Saints; il utilisa aussi les ruines de Saint-Mocius (1).

Le renseignement donné par Ducas a de quoi nous étonner. On ne connaît qu'une église de Tous-les-Saints et elle se trouvait près des Saints-Apôtres, donc presque aussi loin de la Porte Dorée que celle des Quarante-Martyrs de la Mésé. L'empereur ne pouvait-il trouver des matériaux dans le voisinage des remparts? L'emploi de ceux de Saint-Mocius est tout naturel, car cette église était proche, mais les deux autres se trouvaient à une grande distance. Peut-être l'église des Quarante-Martyrs dont parle Ducas n'est-elle pas celle de l'empereur Maurice, mais celle dite de Césarius. Située dans les parages de Saint-Mocius, elle était plus accessible que son homonyme de la Mésé. Mais alors il faudrait supposer qu'il y avait également dans cette région une église de Tous-les-Saints, dont aucun texte ne signale la présence. De toute façon, il y a là un problème difficile à résoudre.

Le *Chronicon paschale* raconte qu'en 612 on plaça la croix sur la colonne de marbre qui se trouvait à l'Est de l'église des Quarante-Martyrs (2). Cette colonne fut si fortement ébranlée par un tremblement de terre, qu'elle finit par tomber le 12 février 1332 (3). Il n'est pas certain cependant qu'elle fût près de l'église de la Mésé. Toutefois, les auteurs l'admettent généralement et nous ferons comme eux en attendant la preuve du contraire.

De tous les textes, il résulte qu'il faut situer l'église des Quarante-Martyrs de la Mésé à peu près à la hauteur de la préfecture de Stamboul, c'est-à-dire sur la gauche de la rue qui mène de Sainte-Sophie au forum de Constantin. Un auteur dit qu'elle se trouvait πλησίον τοῦ Σωτηρίου (4). Ce Sotérion était une église dédiée au Sau-

(1) DUCAS, *Hist. byz.*, 13; *P. G.*, t. CLVII, col. 809.
(2) *P. G.*, t. XCII, col. 985.
(3) NICÉPHORE GRÉGORAS, *Byzant. Hist.*, IX, 14; *P. G.*, t. CXLVIII, col. 656-657.
(4) GEORGES HAMARTOLOS, *Chronicon*, *P. G.*, t. CX, col. 813.

veur et surnommée Καθρύτιον (1), mais rien n'indique sa position que son voisinage de celle des Quarante-Martyrs. On admet que la citerne qui existe encore dans le jardin de la préfecture appartenait à cette dernière. (2)

4. Les Quarante-Martyrs du Palais.

On connaît par le livre des *Cérémonies* les « passages des Quarante saints » (τὰ διαβατικὰ τῶν ἁγίων μ'), qui faisaient communiquer le Triconque avec le Chrysotriclinos et sa terrasse. Le cortège impérial y passait fréquemment lors des fonctions officielles (3). Ce nom ne pouvait évidemment venir que d'une église ou d'une chapelle dédiée aux martyrs de Sébaste et située tout auprès, bien que rien ne l'indique directement. Cependant, un ménologe conservé dans le manuscrit 360 de la bibliothèque de Jérusalem, et qui est du IX^e^ siècle, mentionne au 27 août la mémoire des Quarante saints au palais (4).

5. Les Quarante-Martyrs ἐν Σοφιαναῖς.

Nous ne connaissons ce sanctuaire que par la mention qui en est faite dans les synaxaires. Ils disent que le 3 décembre on en célébrait la dédicace (5). S'agit-il du quartier qui entourait le port sophien ou du proasteion de la ville πέραν τοῦ στενοῦ? On ne saurait le dire. La seule chose certaine, c'est que ce quartier s'appelait aussi τὰ Δαρείου (6), mais cela ne nous renseigne pas davantage, car on ignore où se trouvait τὰ Δαρείου.

6. Les Quarante-Martyrs de la Corne d'Or.

On voit par la convention que passa Manuel Comnène avec les Génois en 1156 qu'il existait une église des Quarante-Martyrs près de l'échelle ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τῆς Ἱκανατίσσης (7). Cette échelle devait

(1) *Synaxaire* de Constantinople, col. 172.
(2) Le D^r^ Mordtmann prétend que l'église de la Mésé n'était pas dédiée aux Quarante martyrs de Sébaste, mais à ceux de Nicopolis (*op. cit.*, n° 122, p. 69). L'erreur est évidente. Tout d'abord, les martyrs de Nicopolis n'étaient pas quarante, mais quarante-cinq; en second lieu, ils ne possédaient pas d'église propre, puisque leur mémoire se faisait à Sainte-Akiline (εἰς τὴν ἁγίαν Ἀκιλίνην πλησίον τοῦ φόρου, *Synaxaire* de Constantinople, col. 811), c'est-à-dire tout près des Quarante-Martyrs de la Mésé.
(3) *De cerim.*, I, 23, 1; 30, 6; 51, 3; 66, 2; 68, 1; 70, 6; *P. G.*, t. CXII, col. 361, 408, 524, 580, 588, 641; II, 10, *ibid.*, col. 1013.
(4) PAPADOPOULOS KÉRAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. II, p. 472.
(5) M. GÉDÉON, Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, p. 197.
(6) *Synaxaire* de Constantinople, col. 275.
(7) MIKLOSICH et MULLER, *op. cit.*, t. III, p. 16.

se trouver entre la gare de Sirkédji et la place Emin-Eunu. Elle est du reste connue par plusieurs autres textes. Par contre, on ne sait rien de l'église des Quarante-Martyrs qui l'avoisinait. Est-ce celle dont parle un acte patriarcal de juillet 1401, comme ayant des droits sur une boutique de parfumeur située non loin de là, à côté de l'église Saint-Ménas (1)?

7. Les Quarante-Martyrs de Chora.

Nous savons par la vie de Michel le Syncelle, un des confesseurs qui eurent à souffrir pour les images au IXe siècle, qu'il y avait une chapelle dédiée aux Quarante martyrs dans le célèbre monastère de Chora. Lorsque le Saint revint d'exil après la mort de Théophile (841), ses moines l'accueillirent à la porte du couvent. Il pénétra dans l'église des Quarante-Martyrs et alla prier sur les tombes de saint Germain et de saint Théophane (2).

8. Monastère des Quarante-Martyrs.

Parmi les higoumènes du diocèse de Chalcédoine qui ont signé un mémoire adressé au concile de 536 figure un nommé Étienne, qui se dit prêtre et higoumène du monastère des Quarante-Martyrs (3). Cette maison religieuse n'est pas autrement connue et il est impossible d'en déterminer la position.

9. Les Quarante-Martyrs de Plati.

Dans sa *Vie* de saint Ignace, Nicétas le Paphlagonien nous apprend que ce patriarche avait construit dans son monastère de Plati (archipel des Princes) une église dédiée aux Quarante martyrs (4). Le P. Pargoire pensait même qu'elle devait être l'église du couvent, et que celui-ci était placé sous l'invocation des martyrs de Sébaste (5). C'est possible, mais non certain. L'église dura probablement autant que le monastère lui-même qui est mentionné, pour la dernière fois, dans le chrysobulle de Manuel Comnène (1158).

R. Janin.

(1) *Ibid.*, t. II, p. 525.
(2) *Vita S. Michaelis Syncelli* dans *Isvestija russkago arkheologitcheskago Instituta v Konstantinopol*, t. XI, 1906, p. 257.
(3) *Mansi, Sacr. conc. ampl. coll.*, t. VIII, col. 1015.
(4) *P. G.*, t. CV, col. 496.
(5) « Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes », dans *Isvestija russkago arkheologitcheskago Instituta v Konstantinopolé*, t. VII, 1901, p. 69.

La récente évolution des Églises orthodoxes

(1914-1934)

L'Orient n'est « immuable » que pour les poètes romantiques. Les guerres balkaniques, puis la guerre mondiale et les événements qui en ont été la conséquence ont radicalement modifié les sociétés aussi bien que les Etats. De vastes pays, comme la Russie et la Turquie, sont entrés dans la voie des réformes totales. Ils ont délibérément rompu avec le passé et veulent reconstruire à neuf. D'autres, revenus à la vie ou agrandis, essaient leurs jeunes forces. Ces changements ne s'opèrent point sans amener des bouleversements dans l'ancien état de choses. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les Églises orthodoxes elles-mêmes, qui sont essentiellement nationales, en subissent le contre-coup parfois brutal, puisqu'elles sont exposées à toutes les vicissitudes des Etats auxquels elles appartiennent. Plusieurs d'entre elles ont été et sont encore la proie des divisions intestines, là surtout où a manqué l'appui du pouvoir civil. D'autres, au contraire, se sont fondues en une seule à la suite du regroupement des peuples. D'autres enfin ont pris naissance ou ont conquis leur indépendance, grâce à la libération des nationalités opprimées.

Il n'est pas jusqu'aux idées qui n'aient évolué. Aujourd'hui, on ne craint pas de discuter ouvertement la position du patriarcat de Constantinople et le rôle qu'il doit jouer dans l'orthodoxie. Le vent est aux réformes ecclésiastiques, aussi bien dans la discipline que dans la liturgie. Une seule, cependant, a été accomplie, celle du calendrier. Encore n'est-elle pas acceptée par toutes les Églises et rencontre-t-elle encore une opposition tenace, même chez celles qui l'ont appliquée. De divers côtés, cependant, se manifeste le désir sincère de grouper les forces éparses de l'orthodoxie, pour en former un tout plus compact et plus homogène, mais cet effort n'a encore abouti à rien de concret, parce qu'il se heurte aux susceptibilités nationales et aux rancunes séculaires. Enfin, on cherche avec plus de constance que par le passé à s'entendre avec les autres dissidents, anglicans, protestants de diverses confessions, vieux catholiques, etc. Tout cela trahit nettement un besoin d'ordre et de stabilité que l'organisation actuelle se montre impuissante à satisfaire. Nostalgie inconsciente de l'unité chré-

tienne que l'on voudrait refaire contre Rome, puisqu'on ne veut pas la faire avec elle.

Nous sommes donc témoins d'une profonde évolution dont on ne peut encore prévoir le résultat probable, mais il n'en est pas moins vrai que l'« immuable » Orient est en train de se modifier profondément au point de vue religieux. Il suffira, pour s'en convaincre, de comparer la situation actuelle avec celle d'il y a seulement vingt ans. Nous le ferons au triple point de vue des groupements ecclésiastiques, de leurs relations entre eux et de leurs rapports avec les autres dissidents. Depuis une quinzaine d'années que divers traités ont tant bien que mal rétabli la paix dans l'Europe orientale, il s'est en effet produit des changements considérables dont nous voudrions résumer l'histoire et indiquer les résultats. Les choses sont actuellement stabilisées d'une façon suffisante pour que l'on puisse se rendre compte de la différence que présentent les Églises orthodoxes entre ces deux dates extrêmes : 1914 et 1934.

I. Les groupements ecclésiastiques.

Voici quelle était la répartition des Églises orthodoxes à la veille de la guerre mondiale.

La plus importante de toutes était sans contredit l'Église russe. Par sa situation d'Église d'État, elle avait naturellement toutes les faveurs du pouvoir civil, qui se servait d'elle comme d'un excellent moyen de domination, disons mieux, de russification. Le saint synode de Pétersbourg étendait sa juridiction sur l'immense territoire de l'empire. S'il n'avait pu réduire le raskol et les diverses sectes, il avait par contre soumis l'Église de Géorgie, jadis indépendante. Le pays était divisé en 63 éparchies ou diocèses, que gouvernaient trois métropolites (ceux de Kiev, de Pétersbourg et de Moscou), 13 archevêques, 47 évêques et près de 70 vicaires épiscopaux. La Géorgie avait conservé une certaine autonomie et formait une province ecclésiastique à part, gouvernée par un exarque et deux évêques. La jeunesse cléricale était instruite dans 185 écoles préparatoires, 58 séminaires et 4 académies théologiques (Pétersbourg, Moscou, Kiev et Kazan). Les monastères étaient nombreux et puissants par leurs richesses et par leurs œuvres. En dehors de l'empire, il existait des Missions plus ou moins florissantes, en Chine, en Corée, au Japon, en Perse et dans le Kurdistan, soutenues par la puissante Société de missionnaires fondée à Pétersbourg en 1863. La Société impériale orthodoxe de Palestine, largement subventionnée, multipliait ses écoles en Syrie et en Palestine, pour mieux implanter l'influence russe et préparer, dans un avenir plus ou moins éloigné, l'annexion de ces provinces à l'empire des tsars. Enfin, l'Amérique du Nord possédait un archevêché et deux évêchés, pour les nombreux orthodoxes émigrés dans le Nouveau Monde. Cette province ecclésiastique dépendait du saint synode de Pétersbourg. Ajoutons que, depuis plusieurs siècles déjà, la « sainte Russie » était, pour les chrétiens orthodoxes soumis à la domination turque, la grande protectrice, sur laquelle ils pouvaient compter au point de vue financier et même au point de vue politique, au risque de se voir un jour absorbés par elle.

Les Roumains étaient partagés entre trois Églises différentes, suivant les États auxquels ils appartenaient. Il y avait l'Église du royaume, indépendante depuis un demi-siècle, dirigée par un saint synode, deux métropolites et six évêques, puis l'Église de Hongrie, gouvernée par un métropolite et deux évêques, enfin, celle de Bucovine, dont le métropolite avait sous sa juridiction une population mixte de Roumains et d'Ukrainiens. La Bessarabie, peuplée en grande partie de Roumains, était soumise à l'Église russe depuis un siècle.

Les Serbes étaient encore plus divisés que les Roumains, puisqu'ils appartenaient à six juridictions différentes. L'Église du royaume, indépendante depuis quatre-vingts ans, avait à sa tête un saint synode et une hiérarchie formée d'un archevêque et de quatre évêques. Les deux métropoles d'Uskub et de Prizrend, en Vieille-Serbie, que la diplomatie de Belgrade avait réussi à reconquérir au début du XX^e^ siècle, restaient soumises au patriarcat grec de Constantinople. Il en était de même, au moins en théorie, des quatre métropoles de Bosnie-Herzégovine. La métropole de Cetinje gouvernait le Monténégro. La Hongrie possédait le patriarcat de Karlovitz (Carlovtsi). Enfin, les deux éparchies de Zara et de Cattaro, sur la côte de Dalmatie, dépendaient du métropolite roumain de Bucovine, comme l'exigeait le dualisme en vigueur dans l'empire austro-hongrois.

Les Bulgares ne possédaient qu'une seule Église, déclarée schismatique et excommuniée par les Grecs en 1872, mais qui entretenait d'excellentes relations avec de très importants groupements orthodoxes. Cette Église exerçait sa juridiction non seulement sur

les fidèles du royaume, mais encore sur les Bulgares de Macédoine et de Thrace. Cependant, la seconde guerre balkanique ayant été funeste aux ambitions du roi Ferdinand, cette position devenait de plus en plus difficile en Macédoine, où Serbes et Grecs cherchaient à nationaliser l'élément bulgare.

Les Grecs possédaient le patriarcat œcuménique de Constantinople, dont le prestige, déjà bien diminué, restait cependant encore assez grand. Le Phanar gouvernait presque tous les orthodoxes de Turquie d'Europe et d'Asie Mineure et conservait la juridiction sur les provinces annexées par la Serbie et la Grèce en 1913. Le patriarcat comptait une centaine d'éparchies et trois millions de fidèles. Le saint synode d'Athènes groupait sous son obédience tous les orthodoxes de Vieille-Grèce, répartis entre 33 éparchies. L'île de Chypre possédait son Église particulière, indépendante depuis la fin du v[e] siècle.

Dans les patriarcats dits orientaux — ceux d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, — bien diminués de puissance, les deux éléments grec et indigène étaient en lutte ouverte. Le premier avait été évincé de Syrie à la fin du XIX[e] siècle, grâce à l'appui de la Russie, mais il maintenait ses positions en Palestine et en Égypte. Le minuscule archevêché du Sinaï ne groupait qu'une cinquantaine de moines et autant de fidèles. Dans l'Amérique du Nord, vivaient de fortes colonies grecques, qui dépendaient du saint synode d'Athènes.

On avait ainsi 15 groupements orthodoxes différents, possédant chacun sa hiérarchie et son statut particuliers. Aujourd'hui, on en trouve plus d'une vingtaine, mais tous ne sont pas encore complètement organisés ni reconnus comme indépendants. Il est probable cependant que leur situation ne tardera pas à être améliorée.

Église russe. — L'Église russe n'a pas résisté à la chute de l'empire des tsars, sur lequel elle s'appuyait depuis sa fondation. Du système de la protection officielle, elle est passée presque sans transition à celui de la persécution tantôt ouverte, tantôt sournoise. Cependant, elle a eu le temps de tenir un grand Concile national et de rétablir le patriarcat, au moment même où les bolcheviks s'emparaient du pouvoir à Moscou (octobre 1917) (1).

(1) Prince P. M. Volkonsky, « La reconstitution du patriarcat en Russie », dans *Echos d'Orient*, t. XX, 1921, p. 195-219.

Des réformes votées par ce concile, il ne reste plus aujourd'hui que l'institution du patriarcat, au moins en principe, puisqu'il n'y a plus de titulaire depuis 1925.

L'assemblée de 1917 n'avait point satisfait le parti réformiste que les autorités ecclésiastiques et politiques avaient durement réprimé avant la guerre. Il crut le moment venu de réaliser enfin ses projets. Il commença bientôt à introduire des nouveautés dangereuses aussi bien dans le dogme que dans la discipline ecclésiastique et la liturgie. Cependant, ses audaces mêmes le déconsidérèrent et les diverses Églises qu'il a fondées ne sont plus guère qu'un souvenir (1).

Pendant plusieurs années, le patriarche Tykhon tint tête aux Soviets, mais il finit pas reconnaître leur pouvoir et demanda au clergé de cesser toute opposition politique (1923). La situation ne fut guère améliorée pour autant. Une trentaine d'évêques et plus de mille prêtres avaient déjà été mis à mort; d'autres gémissaient dans les prisons, les bagnes ou en exil. Les établissements destinés à la formation du clergé avaient tous disparu dans la tourmente. Les autorités civiles fermaient bon nombre d'édifices religieux ou les transformaient en établissements profanes. D'autres, et parmi eux des sanctuaires vénérés, étaient systématiquement démolis. Les moines étaient chassés de leurs couvents et ceux-ci laïcisés. L'école enseignait l'athéisme, devenu la nouvelle religion d'État. L'Église n'avait plus aucune influence officielle sur le peuple russe qu'elle avait cependant formé à la civilisation. Le patriarche Tykhon, mort le 7 avril 1925, n'a pu encore avoir de successeur, et le clergé considérablement diminué par la persécution, ne jouit que d'une liberté très précaire.

A côté de l'Église que l'on peut appeler patriarcale, il s'en est constitué une autre sur le modèle de l'ancienne. Les plus modérés des réformateurs ont rétabli à Moscou le saint synode dirigeant, et celui-ci exerce la juridiction sur un tiers peut-être des orthodoxes de l'U. R. S. S. C'est la « Rénovation ecclésiastique ». Sa reconnaissance par les patriarcats de Constantinople et de Jérusalem, au début de 1924, lui a donné un grand prestige aux yeux des Russes encore nombreux, qui restent attachés au principe du gouvernement synodal dans l'Église. De mêmes que certaines

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 490-492; t. XXII, 1923, p. 113-115, 370-377; t. XXV, 1926, p. 245; t. XXVI, 1927, p. 304-312.

régions de l'U. R. S. S. possèdent une autonomie politique au moins nominale, de même il existe des provinces ecclésiastiques plus ou moins indépendantes et qui sont confédérées avec l'Église synodale. Ce sont la Russie blanche, le Nord-Ouest, le nord du Caucase, la Crimée, la Transcaucasie, l'Oural, la Sibérie et l'Extrême-Orient. L'Ukraine possède aussi son Église synodale à Karkow, mais elle n'a pas rompu tout lien avec celle de Moscou (1). Nous ne parlons que pour mémoire de l'Église panukrainienne à tendances presbytériennes, car elle a disparu depuis plusieurs années déjà, après avoir groupé autour d'elle des millions d'adhérents qui la suivaient par sentiment national plus que par conviction religieuse.

En somme les orthodoxes de l'U. R. S. S. sont répartis inégalement entre deux grandes Églises : la patriarcale, qui reste fidèle à la mémoire de Tykhon, et la synodale, qui admet une sorte de confédération des autonomies locales. Les autres groupements sont sans importance, en dehors du raskol, qui a maintenu, sinon renforcé ses positions.

Les Russes de l'émigration sont encore plus divisés, au point de vue religieux, que ceux de la mère-patrie. Il s'est constitué, à Carlovtsi, en Yougoslavie, un synode qui prétend gouverner tous les fidèles de la dispersion. Il est l'héritier des traditions de la Russie impériale et groupe surtout les monarchistes intransigeants. Condamné par le patriarche Tykhon et par l'administrateur actuel de Moscou, il voit encore son autorité niée par nombre de pieux orthodoxes. En Europe et en Amérique, l'Eglise patriarcale et la synodale ont organisé chacune sa hiérarchie. De plus, le patriarcat grec de Constantinople a pris sous sa protection Mgr Euloge, qui réside à Paris, et l'a nommé son exarque dans l'Europe occidentale (2). Enfin se crée aux États-Unis une Église nouvelle complètement indépendante des quatre autres juridictions.

La Géorgie a profité de la révolution de 1917 pour reconquérir son indépendance religieuse, malgré les menaces du patriarche Tykhon (3). Elle n'a pas retrouvé pour autant la paix sociale, car l'Église y subit les mêmes persécutions que dans les autres régions

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXIV, 1925, p. 112-114; t. XXV, 1926, p. 101-103, 328-343; t. XXVI, 1927, p. 119-121, 312-316; t. XXVII, 1928, p. 60-67.
(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 369-373; t. XXXI, 1932, p. 95-97; t. XXXIII, 1934, p. 107-108.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 350-369.

de l'U. R. S. S. Le Caucase est, en effet, entre les mains des bolcheviks.

Les orthodoxes des provinces détachées de la Russie se sont trouvés dans une situation assez délicate. Nulle part ils n'étaient la majorité. De plus, ils devaient taire leurs sentiments favorables à la Russie pour ne pas s'attirer de difficultés avec les autorités politiques. Presque partout, ils ont rompu d'eux-mêmes les liens qui les rattachaient à Pétersbourg ou à Moscou; en certains pays, ce sont les pouvoirs publics qui ont pris l'initiative de faire proclamer leur indépendance. Avec l'approbation du patriarcat œcuménique de Constantinople, les orthodoxes de Finlande et d'Esthonie se sont organisés en Églises autonomes, tout en reconnaissant l'autorité suprême du Phanar (1). La Lithuanie et la Lettonie ont une situation canonique plus indécise, puisqu'elles ne possèdent pas encore l'autonomie officielle. L'Église orthodoxe s'est cependant nationalisée chez elles après une rupture complète avec Moscou.

La Pologne renferme un nombre considérable d'orthodoxes (près de quatre millions), surtout Ukrainiens et Blancs-Russiens. Le gouvernement de Varsovie se préoccupa de bonne heure de les organiser en Église indépendante pour les soustraire à l'influence russe, toujours dangereuse dans les provinces de l'Est. A la suite de négociations engagées auprès du patriarcat œcuménique de Constantinople, celui-ci leur a octroyé l'autocéphalie, en novembre 1924 (2). Les premières années de la nouvelle Église ont été assez pénibles à cause de l'intransigeance de certains éléments restés profondément russes. Actuellement encore, il y a un antagonisme assez prononcé entre la majorité des fidèles, qui sont Ukrainiens ou Blancs-Russiens, et la hiérarchie ecclésiastique, qui est russe (3). Du moins l'Église orthodoxe de Pologne possède une organisation régulière, des Séminaires, et jusqu'à une Faculté de théologie à l'Université de Varsovie. L'État se montre libéral envers elle, en sorte que sa situation peut être considérée comme bien meilleure que du temps des tsars, parce qu'elle a plus de liberté.

Église roumaine. — A la suite de la guerre mondiale, les

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXII, 1923, p. 372-373, 492-494.
(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 481-482; t. XXII, 1923, p. 111, 239-242, 511; t. XXIV, 1925, p. 500-502.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 228-229; t. XXIX, 1930, p. 113.

Roumains ont enfin pu grouper dans les limites du royaume agrandi presque tous leurs compatriotes irrédimés. Ceux de Bucovine et de Hongrie ont été arrachés à l'empire austro-hongrois par les traités de paix; l'occupation de la Bessarabie a achevé le regroupement de la nation tout entière. Il reste cependant quelques milliers de Roumains dans le Banat yougoslave. Un accord conclu avec Belgrade en 1933 a permis de leur donner un évêque de leur race. Le plus difficile a été de fondre en une seule Église les divers groupements qui s'étaient constitués au cours des siècles. Chacun d'eux voulait conserver son organisation particulière et ses traditions. Aussi y eut-il une opposition assez vive à la complète unification (1). Il a fallu plus de dix ans pour arriver à établir un statut commun; encore admet-il plusieurs exceptions pour la Bucovine et la Transylvanie (2). Avant même que fût achevée l'unification, une loi d'État institua un patriarcat national, dont le titulaire est toujours l'archevêque de Bucarest (23 février 1925) (3). Cette innovation a quelque peu inquiété les Grecs. Jamais, en effet, les Roumains n'avaient eu de patriarcat, comme les Serbes et les Bulgares. L'importance numérique de leur Église et le souci de n'être pas inférieurs aux peuples voisins a poussé les Roumains à créer cette dignité nouvelle chez eux. Elle n'a d'ailleurs rien changé au gouvernement de l'Église, car le patriarche ne possède pas de pouvoirs particuliers. C'est le synode général, composé de tous les évêques, qui exerce l'autorité suprême; il délègue une partie de ses attributions à un saint synode permanent (4). L'Église roumaine orthodoxe n'est plus Église d'État, mais simplement Église « dominante ». Il a fallu tenir compte en effet de près d'un million et demi de Roumains authentiques, unis à Rome depuis le début du XVIII[e] siècle et qui pouvaient revendiquer, eux aussi, le titre d'Église nationale. Cependant les orthodoxes, qui sont la grande majorité de la population (13 millions sur 18), jouissent d'un appui non déguisé du gouvernement. Notons que l'intervention de la politique dans les relations entre l'Église et l'État n'est pas sans nuire au prestige de la première. Elle a du

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XX, 1921, p. 107-108, 500; t. XXI, 1922, p. 117-118; t. XXII, 1923, p. 112; t. XXIII, 1924, p. 109-110.
(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXII, 1923, p. 242-244; t. XXV, 1926, p. 61-70, 458-459.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXIV, 1925, p. 109-110, 244-245; t. XXV, 1926, p. 98-101.
(4) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXXII, 1933, p. 488-492.

moins des moyens puissants à sa disposition, bien que la crise actuelle ait fait dernièrement limiter le nombre des séminaires. Un évêché a été créé récemment aux États-Unis pour les Roumains émigrés dans le Nouveau Monde.

Église serbe. — Les Serbes ont eu la même bonne fortune que les Roumains. Ils ont pu enfin réunir en un seul État les membres épars de leur nation. Quelques milliers cependant ont été incorporés à la Roumanie dans le Banat. L'accord de 1933 a permis de leur donner un évêque de leur race. Il était naturel que fût réalisée la fusion des divers groupements orthodoxes. Disons tout de suite qu'elle ne fut pas plus facile que celle que l'on a tentée entre Serbes, Croates et Slovènes. Chacun de ces groupements prétendait conserver tout ou partie de son organisation ancienne et de ses traditions. Deux lois d'État, en décembre 1920, opérèrent la fusion, au moins dans ses grandes lignes. Les détails, parfois très importants, ne furent réglés que peu à peu par des décrets jusqu'au moment où il devint possible de publier une Constitution unique pour tous les diocèses orthodoxes de Yougoslavie (16 novembre 1931). Entre temps (12 novembre 1920), on avait restauré le patriarcat national de Pec (Ipek), détruit par la Phanar en 1766. Le titulaire est toujours l'archevêque de la capitale (1). L'Église orthodoxe a dû renoncer à son titre d'Église d'État, mais le gouvernement lui a assuré de puissants moyens de conservation et même de propagande.

Eglise bulgare. — Les Bulgares n'ont pas eu à se féliciter de leurs interventions politiques depuis 1912. S'ils ont subi des dommages considérables au point de vue national, le mal a été presque aussi grand au point de vue ecclésiastique. Il leur a fallu renoncer à tous les évêchés qu'ils possédaient en Macédoine et en Thrace, où Serbes et Grecs faisaient une chasse impitoyable à tout ce qui ressemblait à un mouvement national bulgare. L'Église a dû limiter sa juridiction aux fidèles du royaume et à quelques milliers d'autres qui vivaient en Turquie. L'exarchat lui-même a disparu dans la tourmente. Depuis une dizaine d'années au moins, on discute un projet de nouveau statut ecclésiastique, mais il n'a pas encore vu le jour. Certains patriotes voudraient rétablir le patriarcat national, que les Grecs ont détruit en 1767; d'autres se contente-

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 464-465; t. XXI, 1922, p. 186-202; t. XXIX, 1930, p. 360-362; t. XXXI, 1932, p. 245-249.

raient de l'exarchat, comme l'a voté, l'année dernière, l'assemblée plénière de l'épiscopat. Il faut bien dire que cette question trouve très peu d'échos dans la masse du peuple, aigri par ses défaites successives et préoccupé de la situation très dure qui lui est faite au point de vue économique et financier. Les divers gouvernements qui se sont succédé depuis vingt ans n'ont pas témoigné beaucoup d'intérêt à l'Église. Le seul progrès qu'elle ait réalisé depuis lors, c'est que la formation intellectuelle du clergé est plus poussée aujourd'hui qu'autrefois.

Églises grecques. — Dans le monde grec, le patriarcat œcuménique a subi une véritable catastrophe. Il a perdu tous les fidèles qu'il possédait en Turquie en dehors de Constantinople et de sa banlieue; encore, ceux qui sont restés dans cette région ont-ils bien diminué de nombre (1). Sans doute, il a conservé la juridiction nominale sur les provinces annexées par la Grèce depuis 1912, mais il a dû en confier provisoirement le gouvernement au saint synode d'Athènes. Il a complètement perdu plusieurs diocèses de Macédoine qui ont été incorporés à la Serbie et à la Bulgarie par les divers traités de paix. Il étend encore nominalement sa juridiction sur les orthodoxes du Dodécanèse soumis à l'Italie, mais celle-ci exige la mise en application de l'accord passé en 1929 et qui attribue aux quatre métropoles de ces îles une autocéphalie complète (2). L'île de Crète reste toujours dans son obédience en vertu de la convention conclue en 1899. Cette situation ne peut durer, car le gouvernement grec tient à unifier les divers groupements ecclésiastiques qui existent sur le territoire de la république hellénique. Enfin, les orthodoxes d'Albanie se sont détachés violemment du Phanar et réclament leur autocéphalie. Le patriarcat de Constantinople, bien qu'il s'intitule toujours la « Grande Église du Christ », est actuellement un des plus petits groupements orthodoxes. Sans doute, il conserve encore un certain prestige, mais en fait le pouvoir qu'il voudrait exercer en dehors des limites assez restreintes de son propre domaine est souvent contesté, comme nous le verrons plus loin. Il n'a pu maintenir la paix et la concorde parmi les colonies grecques de l'Amérique du Nord, dont la juridiction lui a été rendue en 1922. A plusieurs reprises ont éclaté des

(1) R. JANIN, « La destinée du patriarcat œcuménique, dans *Echos d'Orient*, t. XXIV 1925, p. 202-211.

(2) Cf. *Echos d'Orient*. t. XXIV, 1925, p. 93; t. XXVI, 1927, p. 114, 226-227; t. XXVII, 1928, p. 334-335; t. XXIX, 1930, p. 106-107; t. XXXIII, 1934, p. 486-492.

schismes qui n'ont pas encore disparu (1). En Turquie même sa situation a été assez précaire pendant plusieurs années. Il a perdu ses pouvoirs civils et se voit réduit à un rôle purement religieux (2); il a fallu la réconciliation des gouvernements d'Athènes et d'Angora pour lui permettre de regarder l'avenir avec moins d'inquiétude.

L'Église de Grèce s'est transformée. La Constitution qu'elle s'était donnée à la fin de 1923, après plusieurs années d'agitation politique, a déjà été modifiée à deux reprises (3). Elle avait réussi à se libérer de la tutelle de l'État, mais dès 1925 elle voyait de nouveau un Commissaire du gouvernement surveiller les réunions de son épiscopat et de son saint synode permanent. Si elle n'a pas gagné en indépendance, du moins elle s'est augmentée des diocèses situés dans les provinces conquises depuis 1912 et dont le patriarcat de Constantinople lui a, par nécessité, confié le gouvernement. Elle a également obtenu gain de cause dans la question du traitement du clergé, mais seulement après avoir été dépouillée par l'État d'une grande partie de ses biens. Elle a maintenant de quoi assurer une vie décente à ses ministres. Malheureusement, elle est toujours agitée par l'opposition faite à la réforme du calendrier (4) et par les menées de certains hérétiques, entre autre les millénaristes (5).

L'Église de Chypre conserve ses positions, réduites d'ailleurs aux limites de l'île. Elle traverse en ce moment une crise profonde. L'exil infligé à deux de ses métropolites à la suite des émeutes d'octobre 1931 et la mort de l'archevêque l'ont privée de son saint synode. On ne sait encore ni quand ni comment sera résolue la difficulté à cause de l'intransigeance qu'affiche le gouvernement anglais envers les deux métropolites exilés (6).

Patriarcats orientaux. — Les patriarcats orientaux eux-mêmes sont gravement atteints. Celui d'Antioche, qui a beaucoup souffert de la guerre générale et de l'arrêt des subventions russes, est, de plus, en proie à des divisions intestines sans cesse renaissantes. Un schisme l'a séparé en deux obédiences, pendant près de deux

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXII, 1923, p. 375-376, 474-488; t. XXIII, 1924, p. 88-90; t. XXIV, 1925, p. 231-232; t. XXVI, 1927, p. 110-112; t. XXX, 1931, p. 111-112; t. XXXII, 1933, p. 361-363; t. XXXIII, 1934, p. 97-98, 227-230, 481-483.

(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXV, 1926, p. 95-97; t. XXX, 1931, p. 366-368.

(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXIII, 1924, p. 237-239; t. XXIV, 1925, p. 68-85; t. XXVI, 1927, p. 449-457; t. XXXI, 1932, p. 218-235.

(4) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXXII, 1933, p. 371-374, t. XXXIII, 1934, p. 103-104, 493-49

(5) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 201-210, 480-481.

(6) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 77-80; t. XXXII, 1933, p. 367-368; t. XXX III, 1934, p. 100, 231-233.

ans. La pacification s'est faite depuis lors, mais elle ne paraît pas encore très assurée (1).

Le patriarcat de Jérusalem a revu en partie les troubles de 1909. La mort du patriarche Damianos a rendu plus aigu encore le conflit qui existe depuis un quart de siècle entre le clergé grec et les fidèles de langue arabe. Ceux-ci réclament des réformes radicales dans le gouvernement de l'Église. L'épiscopat, qui est entièrement grec, s'y oppose pour ne pas perdre ses privilèges et il peut compter sur l'appui à peine déguisé du gouvernement anglais. L'élection patriarcale est de ce fait renvoyée indéfiniment (2). On se demande comment sera résolue cette querelle qui dure depuis vingt-cinq ans.

En Égypte, le patriarcat d'Alexandrie s'organise sous la main ferme de Mgr Mélétios Métaxakis. Celui-ci rencontre cependant une assez vive opposition. Certaines de ses réformes ont déchaîné la colère des fidèles de race grecque qui s'estiment lésés au profit des Syriens. Le patriarche a dû reculer à plusieurs reprises. Il a du moins renforcé la hiérarchie par la création de trois métropoles (Ethiopie, Tunis et Johannesburg). La nomination d'un métropolite syrien, dont il a fait son vicaire patriarcal au Caire, a particulièrement mécontenté les Grecs, comme aussi son premier projet de règlement pour l'élection du patriarche (3). La situation de Mgr Mélétios Métaxakis n'est donc pas des plus agréables, puisqu'il doit gouverner deux éléments hostiles l'un à l'autre. La constitution ecclésiastique, actuellement en préparation, doit concilier les intérêts divergents des Grecs et des Arabes et satisfaire aussi le gouvernement égyptien, dont l'approbation est nécessaire pour qu'elle puisse entrer en vigueur.

Le minuscule archevêché du Sinaï a subi lui-même une crise. Tout d'abord, le nombre de ses moines a diminué de près de la moitié en vingt ans. Ensuite, un conflit aigu l'a mis aux prises avec le patriarche d'Alexandrie à cause de son métokhion du Caire dans lequel les moines sinaïtes prétendaient faire toutes les cérémonies religieuses sans aucun contrôle. Finalement, l'archevêque a dû accepter les conditions posées par le patriarche d'Alexandrie (1).

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 363-366; t. XXXI, 1932, p. 75-77, 490-492; t. XXXII, 1933, p. 364; t. XXXIII, 1934, p. 98-99, 230-231.
(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 88-95, 500-501; t, XXXII, 1933, p. 376-377; t. XXXIII, 1934, p. 236-237.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXIII, 1924, p. 359-360; t. XXV, 1926, p. 346-347; t. XXVI, 1927, p. 221-224, 463-465; t. XXVII, 1928, p. 212-219, 326-327; t. XXVIII, 1929, p. 218-219; t. XXXI, 1932, p. 241-245; t. XXXIII, 1934, p. 95-97.

Eglises nouvelles. — Des groupements orthodoxes nouveaux se sont créés en divers pays. Les orthodoxes de Tchécoslovaquie ont voulu se donner une Église nationale. Malheureusement pour eux, ils ont subi deux directions différentes. Sur l'invitation de certains personnages, l'Église serbe leur a envoyé l'évêque de Nich, qui a mis sur pied une organisation ecclésiastique. D'autres ont eu recours au patriarche œcuménique de Constantinople, qui leur a donné un archevêque en 1923, mais celui-ci est actuellement sans fidèles (2). La Hongrie possède encore plus de 50 000 orthodoxes. Le gouvernement se préoccupe de leur faire accorder l'autocéphalie pour enlever aux Serbes et aux Roumains tout prétexte d'intervenir dans les affaires intérieures du pays. Le patriarcat de Constantinople ne demanderait pas mieux que de satisfaire Budapest, mais il n'ose le faire dans la crainte de s'aliéner Belgrade (3).

Les orthodoxes d'Albanie (170 000) cherchent depuis quinze ans et plus à faire reconnaître leur autocéphalie. A la suite de multiples démarches auprès du Phanar, ils ont fini par la proclamer eux-mêmes en février 1927. Une convention avait bien été passée avec le Phanar en 1926, mais au dernier moment le patriarcat et le gouvernement albanais ne purent s'entendre et la question est restée en suspens (4).

En résumé nous trouvons aujourd'hui plus de vingt groupements orthodoxes déjà organisés ou encore en formation, alors qu'un tiers de ceux qui existaient en 1914 ont complètement disparu, absorbés par d'autres. C'est dire que la physionomie de l'Orient orthodoxe s'est radicalement modifiée au point de vue extérieur. Nous verrons prochainement que les transformations ne sont pas moindres à l'intérieur.

(A suivre.) J. LACOMBE.

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 476-477; t. XXXI, 1932, p. 489-490.
(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 118; t. XXII, 1923, p. 246-247, 489-491; t. XXVI, 1927, p. 115-118.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. XXXIII, p. 112-113.
(4) Cf. *Echos d'Orient*, t. XX, 1921, p. 482-483; t. XXII, 1923, p. 227-228, 361-362, 495-496; t. XXIII, 1924, p. 222-224; t. XXVII, 1928, p. 353-357, 484-485.

Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios
devant le problème de la simplicité divine

Chaque problème philosophique ou théologique a son histoire, plus ou moins longue, plus ou moins mouvementée, selon l'importance du sujet et selon les circonstances parfois accidentelles qui ont allumé ou entretenu la controverse. Celui de la simplicité divine exigerait une longue recherche, et, à moins d'être à peine ébauché par les sommets, ne saurait entrer dans les limites ordinaires d'une thèse de doctorat. C'est donc avec raison que le R. P. Guichardan a restreint son étude, choisissant du reste, pour en ménager l'intérêt et lui procurer le plus d'utilité, une période et un champ en grande partie inexplorés. Sa thèse a pour titre : *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux* XIV^e^ *et* XV^e^ *siècles.* (1) Mais là encore, pour faire œuvre plus féconde, il a senti le besoin de se limiter; trois auteurs seulement ont été retenus : *Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*. Ces trois noms ne représentent pas toutes les réponses données alors au problème, mais seulement certaines réponses qui ont plus ou moins d'affinité entre elles, du fait qu'elles tentent de sauvegarder la simplicité divine tout en maintenant en Dieu quelque distinction réelle entre ses attributs et son essence et ses attributs entre eux. Une de ces réponses vient d'Orient, une autre d'Occident, la troisième d'Orient et d'Occident à la fois, pour ainsi dire, car elle est d'un Oriental qui a reçu une forte influence de la théologie latine et dans laquelle viennent se verser et s'amalgamer les deux premières. Étude donc de théologie comparée, comme nous en avertit du reste le sous-titre de l'ouvrage.

*
* *

La thèse s'ouvre par une assez longue introduction, nécessaire pour nous remettre dans le cadre du problème traité. Elle comprend trois chapitres : I. Cadre philosophico-théologique. II. La distinction chez les Latins et chez les Grecs. III. Le problème de la simplicité divine et la foi catholique. Dans le premier, l'auteur expose comment naît, en quoi consiste, comment se résout le problème de la simplicité divine. Il naît de la nécessité de poser en Dieu, tant à cause de sa qualité de cause première que de celle d'Être parfait, une pluralité de perfections pures, c'est-à-dire n'incluant ancune imperfection. Il consiste en ceci : « D'une part,

(1) *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux* XIV^e^ *et* XV^e^ *siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios.* In-8°, 244 pages, 30 francs, chez l'auteur, 2, avenue Debrousse, Lyon.

les attributs (ainsi nomme-t-on ces perfections pures) sont *multiples* en nombre et *divers* dans leur définition, alors que Dieu est simple, et d'une perfection uniforme dans sa suréminence; d'autre part, il faut lui attribuer *formellement* les attributs qui composent cette pluralité et cette diversité, sous peine de faire naufrage dans l'agnosticisme. » (p. 25.) Il se résout enfin grâce au caractère analogique des concepts que nous avons de Dieu, et qui traduisent les perfections qui sont en lui. Les concepts analogues, en effet, d'une part, conviennent formellement à des analogués infiniment divers, et, d'autre part, n'incluant de soi aucune limite, pourront et devront s'appliquer à Dieu selon un mode propre à Dieu, mode infini dont la transcendance permet ou, pour mieux dire, exige la synthèse dans une même identité de toutes les perfections. Cette solution du problème, on l'aura reconnu, est celle du thomisme : on saura gré au Révérend Père de l'avoir présentée avec force et clarté.

Le chapitre II de l'introduction étudie la distinction chez les Latins et chez les Grecs. Par Latins, l'auteur entend ici scolastiques occidentaux. Leur terminologie n'est point uniforme. Mais du moins ils admettent tous des degrés dans la distinction soit réelle, soit de raison. Pour le détail, ce n'est qu'en les combinant ensemble que l'auteur peut construire le tableau des distinctions qu'il donne à la page 42. Quant aux Grecs, « parce que l'Hellène est essentiellement traditionaliste », l'auteur juge nécessaire de donner la terminologie des Pères Grecs. Ceux-ci ne sont point des scolastiques et ne songent pas à faire un inventaire des distinctions : leur terminologie se déduit de leurs ouvrages, elle n'y est point exposée. Chez les Pères grecs, donc, notre auteur marque deux distinctions : l'une, qu'il appelle ἡ διαφορὰ τῷ πράγματι ou πραγματικὴ, sans doute par commodité, car je n'ai trouvé cette expression dans aucun des textes apportés par lui, et qu'il identifie à la distinction réelle majeure des scolastiques; l'autre, ἡ διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν (κατ' ἐπίνοιαν se rencontre fréquemment, mais j'ai cherché en vain διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν) et qui désigne toute autre distinction où la considération de l'esprit intervient soit pour la découvrir, soit pour l'imaginer : d'où il suit que la distinction κατ' ἐπίνοιαν comporte plusieurs significations. Le R. P. G. y voit réalisés selon les auteurs les divers sens de distinction réelle mineure, ou de distinction virtuelle, ou de pure distinction de raison. Certains textes ne nous semblent pas avoir été bien compris, ou tout au moins leur portée a-t-elle été exagérée. Ainsi le texte de saint Maxime (1). Même si διεῖλε δὲ αὐτὰ vise τὰ κατ' αἴσθησιν... ὁρώμενα, ce qui n'est pas complètement sûr, saint Maxime, en opposant à ces derniers τὰ κατ' ἐπίνοιαν, n'a certainement pas en vue de distinguer les réalités qui seraient dans un même être : il oppose simplement les choses connues par les sens aux choses connues par la considération de l'esprit. La preuve

(1) *P. G.*, IV, 325 A, cité p. 44.

en est dans les exemples cités pour les deux groupes : d'un côté, τὰ κατ' αἴσθησιν περὶ τὰ σώματα ὁρώμενα οἷον χρῶμα, σχῆμα, πηλικότης; de l'autre, τὰ νοήσει καταλαμβανόμενα, οἷον, νόημα, λόγον, αἴσθησιν, καὶ τὰ τοιαῦτα; ici et là, ce sont des réalités qui ne peuvent point subsister séparément, auxquelles, si l'on s'en tient aux définitions de notre auteur, doit s'appliquer la distinction réelle mineure. La traduction qui nous est offerte de ce passage n'est pas heureuse : *Saint Maxime... nous parle, en opposition avec les distinctions réelles que les sens voient, de « celles que l'esprit seul perçoit : une notion, une parole, une sensation, et les autres que nous ne distinguons que par la seule* ἐπίνοια ». Le lecteur comprend : « distinguons entre elles », car l'auteur conclut : *On voit ce qu'on entend par distinction par l'esprit.* Mais en grec on lit γνωρίζομεν comme plus haut ὁρώμενα pour les choses sensibles. Il n'est point question de distinction. Le commentateur de Denys se contente de classer les êtres d'après la manière dont ils sont connus : τὰ κατ' αἴσθησιν ὁρώμενα et τὰ κατ' ἐπίνοιαν. Dans la seconde catégorie, saint Maxime place aussi les substances intelligibles (τὰ νοητά) (1).

Le R. P. G. interprète de la même manière inexacte le texte de saint Jean Damascène, cité immédiatement après celui de saint Maxime : Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ, καὶ ἐπινοίᾳ (2). Là encore, il est question de mode de connaître et de considérer et non de distinction, et, s'il y a distinction ou plutôt différence, c'est entre les manières de connaître et non entre les choses elles-mêmes. C'est ici d'autant plus évident que le contexte immédiat regarde, non point une distinction, mais une union, l'union que forme l'intelligence entre des hypostases séparées. Ἐπὶ μὲν οὖν παντῶν τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται... Ἡ δὲ κοινότης, καὶ ἡ συνάφεια, καὶ τὸ ἕν, λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται. Il est facile de voir que la pensée de saint Jean Damascène ne coïncide aucunement avec celle de saint Maxime, comme le veut notre auteur. Le second classe les êtres selon qu'ils sont connus par les sens ou par l'esprit, ou, d'après une autre interprétation, selon qu'ils sont êtres καθ' ἑαυτά ou qu'ils sont ἐν ἑτέροις θεωρούμενα. Le premier énonce un principe plus universel : il y a deux sortes de considérations, l'une qui s'attache à la chose dans sa réalité, l'autre qui se superpose à la réalité et qui se fait par un second regard de l'esprit, ἐπινοίᾳ. Cette ἐπίνοια se fait en sens contraire pour les créatures et pour Dieu. Elle opère l'union entre les hypostases créées réellement distinctes, à cause de leur similitude naturelle, et elle opère la séparation dans la divinité et dans les attributs divins, réellement un à cause des hypostases divines. Des deux côtés, c'est une opération mentale, qui n'a point son correspondant dans la réalité bien que celle-ci lui en fournisse le sujet.

(1) Cette exégèse s'impose si διεῖλε αὐτὰ désigne τὰ κατ' αἴσθησιν ὁρώμενα, mais il se pourrait bien que αὐτὰ désigne les êtres καθ' ἑαυτὰ dont il est question au début du paragraphe 324 D; dans ce cas, τὰ κατ' ἐπίνοιαν signifierait simplement τὰ ἐν ἑτέροις θεωρούμενα, c'est-à-dire les notions et qualités perçues par l'intelligence et qui servent à caractériser les êtres καθ' ἑαυτά, comme ἀθανασία, σοφία, τάξις, ἁρμονία, etc. Là encore, il s'agit d'une classification d'êtres, mais nullement de distinction à établir à l'intérieur d'un même être.

(2) *P. G.*, XCIV, 828.

Dans le texte de saint Jean Damascène que nous venons d'examiner, on remarquera qu'il est plutôt question de séparation ou de division (διαίρεσις) que de distinction proprement dite. Il en est de même de plusieurs autres textes avancés à la suite : saint Cyrille (1); saint Grégoire de Nazianze (2) et le Pseudo-Basile (3).

L'auteur relève avec raison quelques textes qui placent entre les hypostases divines, et entre les deux natures du Christ, une distinction κατ' ἐπίνοιαν : il l'identifie avec la distinction réelle mineure, mais cela ne cadre pas avec la définition donnée de celle-ci p. 41 et 42.

Quoi qu'il en soit des remarques précédentes, on peut retenir le tableau qui est donné, p. 49, de la distinction chez les Pères grecs : d'un côté, la distinction τῷ πράγματι, correspondant à la seule distinction réelle majeure, et, de l'autre, la distinction κατ' ἐπίνοιαν, comprenant toutes les autres distinctions (réelle mineure et de raison, soit fondée objectivement, soit non fondée). On peut le retenir, dis-je, en se souvenant toutefois que c'est là une systématisation qu'on ne trouve telle quelle chez aucun Père, mais que notre auteur forme en rassemblant des éléments cueillis de-ci, de-là. Cette classification ne cadre certes pas avec celle des Latins. Le R. P. G. en donne une explication ingénieuse : « Latins et Grecs, dit-il, se placent chacun à un bout différent de l'acte intellectuel; le Latin, plutôt dans l'objet, le Grec, dans le sujet. C'est dans l'objet que la distinction modale est réelle; c'est dans le sujet qu'elle est κατ' ἐπίνοιαν. » N'est-ce pas une conciliation de ce genre qu'il conviendrait de proposer entre scotistes et thomistes au sujet de la distinction des attributs divins? Les uns traitent de ces concepts, tels qu'ils s'imposent à notre esprit, où ils se distinguent; les autres, tels qu'ils se réalisent en Dieu où ils s'identifient.

On nous a donné la terminologie des Pères touchant la distinction, parce que l'Hellène est traditionnel. Mais justement au XIV^e^ siècle qu'étudie l'auteur, la tradition est rompue. Dans le camp palamite, qui, au XV^e^ siècle, s'identifie avec toute l'Église grecque, les accolades du tableau sont déplacées; la distinction κατ' ἐπίνοιαν, qui embrassait toutes les distinctions sauf la réelle majeure, n'en signifie plus qu'une, la distinction de pure raison. Ainsi, les Grecs qu'étaient Palamas et consorts ont renversé leurs cadres et se sont placés au même bout de l'acte intellectuel que les Latins, dans l'objet : phénomène piquant, et né évidemment des nécessités de la controverse.

(1) *P. G.*, LXXIII, 85 A.
(2) *P. G.*, XXXV, 1164 A.
(3) *P. G.*, XXIX, 54 C.

Le troisième chapitre de l'introduction montre le problème de la simplicité en face de la foi catholique et rappelle les définitions ou déclarations de l'Église au sujet de ce dogme. Plusieurs des textes cités concernent uniquememt le dogme trinitaire et ne répondent pas au problème de la distinction ou non de l'essence et des attributs, qui est celui qu'étudie cet ouvrage.

Outre l'introduction, la thèse du R. P. G. comprend trois parties selon les trois personnages dont elle explore la pensée. L'ordre suivi : Palamas, Duns Scot, Scholarios, n'est pas strictement chronologique car Duns Scot a écrit avant Palamas, mais cela n'a pas d'inconvénient, puisqu'il est avéré que celui-ci n'a pas connu celui-là ; et, d'autre part, il a paru convenable de rapprocher Duns Scot de Scholarios qui a subi son influence.

*
* *

La première partie : *Grégoire Palamas*, étudie en trois chapitres : 1° la vie de ce personnage et les origines du palamisme ; 2° le problème de la simplicité divine d'après Grégoire Palamas ; 3° la synthèse du système de Palamas sur la simplicité divine. Nous ne disons rien du premier qui est une mise en œuvre des travaux importants du R. P. Jugie sur le palamisme. Le second est une analyse des œuvres de Palamas sur la simplicité divine, en suivant l'ordre chronologique. L'enquête, certes, est bien suffisante, mais il est un peu regrettable que l'auteur n'ait pu consulter intégralement les trois séries de discours, qu'il signale p. 80, discours antérieurs au tome hagioritique de 1339-1340.

Le troisième donne une idée claire du système théologique de Palamas, autant du moins qu'il le comporte. En voici le résumé en peu de mots : L'essence divine est une réalité infinie, incompréhensible, et transcendante au point de n'avoir aucune relation avec le créé. Ce qui agit, c'est quelque chose qui émane de l'essence, mais qui n'est pas l'essence, c'est l'opération. Dieu, ce n'est pas l'essence divine, c'est l'essence divine et son opération. Au sujet des attributs, la pensée de Palamas est imprécise quant aux attributs quiescents, c'est-à-dire qui ne mettent pas Dieu en relation avec la créature. Quant aux autres, les attributs opératifs, ils sont multiples, bien que Palamas les désigne souvent tous ensemble par le singulier ἐνέργεια, et ils sont distincts entre eux et vis-à-vis de l'essence. La lumière thaborique est opération. La grâce, nom générique de tous les dons divins, s'identifie avec cette lumière. Essence et opérations ont certains attributs communs : elles sont immortelles, éternelles, incréées, immuables. La distinction qu'a en vue Palamas entre l'essence et les opérations correspond à ce que nous appelons distinction réelle mineure. « Les efforts pour conserver la simplicité divine nous en sont les garants. Il affirme maintes fois la non-séparabilité de l'essence et de l'opération. Les images qu'il donne de leur union le confirment : intelligence et ses pensées, soleil et son rayonnement. Il dit d'ailleurs en termes exprès :

Ceux qui disent que Dieu est une pure substance, dans laquelle il n'y a aucun « mode », lui enlèvent toute action. » Pour sauvegarder la simplicité divine, Palamas identifiera donc le concept de simple avec celui d'inséparable ou d'indivis. Dieu n'est point composé parce qu'il n'est point constitué d'éléments séparables : c'est là sa simplicité.

Comme erreur de base du système palamite, le R. P. G. désigne l'erreur sur la grâce identifiée avec la lumière de Dieu, attribut divin. Pourtant, même si Palamas avait eu de la grâce le concept qu'en avait les scolastiques, celui d'un mode d'être en nous et nous déifiant, le problème à résoudre ne demeurait-il pas entier, à savoir : que voyaient ou (croyaient voir) de Dieu les hésychastes par leurs procédés étranges, ou plutôt, comment répondre à ceux qui accusaient les hésychastes de messalianisme, c'est-à-dire de prétention à voir Dieu de leurs yeux corporels ? A ce propos, il me semble qu'on devrait souligner davantage l'origine tout à fait occasionnelle du système théologique palamite.

Jamais, sans doute, les hésychastes n'auraient songé à distinguer l'essence de l'opération en Dieu, s'il ne s'était trouvé un Barlaam pour les accuser d'hérésie. Et, de ce point de vue, il est exagéré de dire que le palamisme est né d'un besoin mystique. Le vrai besoin qui est à l'origine du système, c'est celui d'avoir raison contre des détracteurs ; c'est un sentiment de camaraderie chez Palamas à l'égard des confrères qui ont eu recours à lui. La distinction entre l'essence et l'opération ou lumière, imaginée à cette occasion, la trouvaille d'où tout le reste découle.

Mais, est-ce bien une trouvaille, une nouveauté ? A cette question notre auteur répond par l'affirmative. Ce qu'on peut dire de certain, c'est qu'on ne découvre rien chez Palamas qui permette de croire qu'il ait emprunté sa doctrine à quelque devancier. Quant à avancer sans atténuation qu'aucun théologien oriental ne l'a professée avant lui, c'est peut-être aller un peu loin.

L'ἔκφανσις ἀΐδιος que Georges de Chypre a imaginée comme distincte de la πρόοδος ἀΐδιος, afin d'échapper à un texte gênant de saint Jean Damascène sur le Saint-Esprit (1), n'est-elle pas un timide prélude de l'opération-lumière de Palamas ? Mais surtout que penser de l'écrit signalé par Lequien (2), et dont l'intitulé est le suivant : Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου πρὸς Βέκκον Λατινόφρονα· ὅτι ἡ θεία χάρις, καὶ ἡ ἔλλαμψις, καὶ ἡ ἐνέργεια συναΐδιός ἐστι τῷ Υἱῷ, καὶ πηγάζεται ἐξ αὐτοῦ, καθὰ καὶ ἐκ Πατρὸς, καὶ αὐτοῦ τοῦ Παρακλήτου Θεοῦ. N'est-ce pas là du pur palamisme ? et si pur que, sans doute, on me dira que l'écrit n'est point de Georges de Chypre. C'est possible ; mais le contraire l'est aussi, et n'est pas improbable si l'on considère que l'intitulé ci-dessus semble tourné contre le *Filioque*, et si l'on

(1) Cf. LEQUIEN, *Diss. Damasc.* I, § 49-50, et DE RUBEIS, *Diss. I in Georgium Cyprium*, c. VIII, § 1-2.
(2) LEQUIEN, *ibid.*

se souvient que Georges de Chypre déclare qu'il n'est pas étranger au langage ordinaire de la Sainte Écriture de donner le nom d'*Esprit*, πνεῦμα, à la grâce de l'Esprit, πνευματικὸν χάρισμα, χάρις τοῦ Πνεύματος, et le nom de l'agent à l'action, comme on nomme soleil la splendeur et l'éclat du soleil (1). Il y a donc là un problème de critique littéraire qui valait la peine d'être éclairci, et qui n'est même pas indiqué par le R. P. G. (2). Il est vrai que le R. P. Jugie ne le signale pas non plus.

***

La deuxième partie de l'ouvrage concerne *Duns Scot* et sa doctrine au sujet de la simplicité divine. Comme celle-ci est suffisamment connue par ailleurs, nous ne la détaillerons pas ici. L'aspect nouveau qu'apporte l'auteur est la comparaison qu'il en fait avec celle de Palamas, d'où il résulte qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre. Pour Duns Scot, l'essence divine est constituée par l'idée d'*infini;* pour Palamas, elle est définie par son opposition aux « opérations ». La simplicité divine est conçue par Scot comme une élimination d'éléments; par Palamas, comme une inséparabilité d'éléments. Scot ne met aucune distinction réelle, mais seulement formelle *ex natura rei* entre les attributs divins : entre ceux-ci seulement, et non point entre l'essence et l'opération; pour Palamas, il y a entre l'essence et l'opération et les opérations entre elles, une vraie distinction réelle, et seule l'inséparabilité de ces éléments empêche de dire qu'il y a composition en Dieu. L'unique point de rencontre entre les deux théologiens est que l'un et l'autre mettent en avant la distinction qui existe entre les personnes de la Sainte Trinité pour répondre à leurs adversaires qui les accusent d'aller contre le dogme de la simplicité divine. Mais c'est là, l'auteur a bien raison de le souligner, une concordance accidentelle qui ne change rien à la différence foncière des systèmes.

***

Nous en venons maintenant à la troisième et dernière partie de la thèse, qui en est aussi la plus importante. Un premier chapitre, en guise de préliminaires, expose, à l'aide des anathèmes du synodicon du premier dimanche de Carême, ce qu'est le palamisme officiel de l'Église grecque. Il se résume en ces quelques mots : *Il existe une lumière de Dieu, réellement distincte de l'essence divine. Cette lumière est incréée, éternelle, sans éclipses, parce qu'elle procède de l'essence comme une propriété naturelle. Entre l'essence divine et l'opération, il y a distinction comme entre la cause et le causé, l'imparticipable et le participable. Cette distinction ne fait pas*

(1) *P. G.*, t. CXLII, 243 A.

(2) Le R. P. V. Laurent veut bien me signaler que cet écrit est aussi cité dans *Vat. gr.* 1122, avec même attribution à Georges de Chypre, et également dans les *marc. gr.* 153 et 154, tous deux du XIV^e^ siècle, mais sous le nom de Georges Moschabar. La question importante ici n'est pas celle de l'auteur, c'est celle de l'antiquité de l'écrit : les origines du palamisme en dépendent.

composition en Dieu. Les outrances verbales de Palamas (par exemple, celui-ci appelait l'essence divine θεότης et les opérations θεότητες) ont été éliminées.

C'est ce palamisme officiel qu'a reçu Scholarios. Mais comment l'a-t-il entendu, ou expliqué ? Il a lu, traduit, admiré saint Thomas; il a aussi, l'auteur en fournit la preuve certaine, connu Scot et ses disciples et sur plusieurs points partagé leur avis. Ce contact avec la théologie occidentale a-t-il influé sur sa position vis-à-vis du palamisme ou sur sa conception de ce système? Pour répondre à cette question, le R. P. G. examine les quatre écrits de Scholarios où ce problème est touché ou traité : 1° le sermon sur la Transfiguration; 2° la discussion du texte de Théodore Graptos (qui est en réalité de saint Nicéphore); 3° le chapitre XCIV du commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin; 4° le Traité irénique sur la distinction entre l'essence divine et les opérations. Il constate que Scholarios ne parle de la lumière thaborique que dans les deux premiers (1). Les deux autres traitent *ex professo* de la distinction entre l'essence de Dieu et son opération ou ses opérations; le quatrième est même traduit presque en entier. Résumons la synthèse comparative qu'il en tire.

De Palamas, Scholarios retient le dogme fondamental officiel : la distinction réelle entre l'essence et l'opération, sa façon de concevoir la simplicité divine comme une *inséparabilité* d'éléments; son acceptation étroite de la distinction κατ' ἐπίνοιαν, comme distinction seulement de raison pure. Il le dépasse de beaucoup par le caractère philosophique qu'il imprime à cette théorie. De Scot, Scholarios paraît tenir plusieurs arguments identiques chez l'un et chez l'autre; comme lui, il insiste sur l'idée d'infinité. Et surtout, il lui emprunte manifestement, pour l'appliquer à la distinction palamite, son expression de distinction formelle et *ex natura rei*. « La divine essence et la divine opération ne sont pas seulement distinctes d'une distinction de raison, car si on les considère en elles-mêmes, à l'une convient l'infini, à l'autre le fini. *Mais elles se distinguent* formellement et *ex natura rei* (ἀλλ' εἴδει τε δηλονότι καὶ τῇ τοῦ πράγματος φύσει διακριθήσονται); par ailleurs, elles demeurent quelque chose de très simple quant à l'existence, bien qu'il n'en soit pas d'exemple dans la nature. » (P. 189.)

Des différences cependant sont notées : comme ce sont celles qui le rapprochent de Palamas, je ne m'attarderai pas à les relever. Je dois dire pourtant que l'auteur exagère quand il affirme que pour Scholarios seule la distinction réelle majeure fait composition (p. 210 et 211). Scholarios, en effet, après avoir cité ce texte de saint Maxime : αἱ συνθέσεις τῶν ἐν ὑποσ-

(1) Le R. P. G. pense que, pour Scholarios, ce que les apôtres ont vu sur le Thabor est bel et bien l'essence divine. Le passage auquel il renvoie n'a pas cette belle clarté. Il y est question seulement de manifestation de la divinité, mais non proprement de la vue de l'essence divine. Chez les palamites, ce n'est pas la même chose.

τάσει ὄντων καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων εἰσι, le commente ainsi : « En disant τὰ ἐν ὑποστάσει ὄντα, il désigne tout ce qui se présente à la fois sous leurs noms, comme les substances premières et les parties de ces substances, ou le sujet et l'accident commun, et d'autres choses semblables. » (1) Ainsi le complexus du sujet et de l'accident commun constitue bien pour Scholarios une *composition* : il n'y a pourtant entre eux qu'une distinction réelle mineure. Ce qui ne fait point composition, ce sont les qualités et perfections inclues dans le concept d'un être, τὰ ἐν ἑτέρῳ θεωρούμενα, comme sont l'intelligence et la volonté dans l'homme (2). Il y a cependant une différence relevée par Scholarios lui-même entre les propriétés dans les créatures et les propriétés en Dieu. Dans les créatures, elles sont des accidents, mais non en Dieu.

En terminant sa comparaison de la doctrine de Scholarios avec celle de Palamas et de Duns Scot, le R. P. G. conclut que le philosophe byzantin n'est pas sorti du palamisme. « Il se contenta, dit-il, de l'amenuiser, de l'édulcorer quant aux formules, d'en arrondir les contours, d'enlever le plus choquant des anthropomorphismes hésychastes. Il ne toucha pas au fond des choses. Au scotisme, il prit ses formules assez vagues, et qui semblaient favoriser la distinction réelle en Dieu, mais c'est surtout sa dialectique prestigieuse qu'il essaya de plaquer sur le fond palamite. » (P. 211.)

Que penser de cette conclusion ? La première impression, que je m'excuse d'avouer franchement, est qu'elle est un peu précipitée. L'auteur a cru pouvoir la tirer en se basant sur certaines expressions de Scholarios dont le sens palamite, de prime abord, lui semblait évident. Il ne s'est point posé la question si ces formules n'étaient pas susceptibles d'une interprétation plus bénigne. Décisives peut-être pour un esprit habitué à la terminologie et à la rigueur scolastiques, elles peuvent ne pas l'être chez un auteur d'esprit plus nuancé et de langue plus souple. Dans le cas qui nous occupe, le fait que Scholarios connaît et déclare approuver la solution scotiste du problème impose d'examiner si ses propres formules y sont réductibles. Prenons-les une à une.

Dire que l'opération est *formellement* finie (p. 210), cela ne peut-il pas simplement signifier que l'intelligence, par exemple, n'est, de soi et formellement, qu'intelligence, non volonté, et réciproquement; que la justice, de soi et formellement, n'est que justice, et non miséricorde, et réciproquement, etc.; que chacune des perfections divines n'est que cette perfection et non toute perfection. Or, cela est proprement scotiste. Exprimer cette limitation quidditative en disant que ces perfections sont *formellement* finies, n'ajoute rien de plus. Scot ne dira jamais cela, parce

(1) Ἐν ὑποστάσει ὄντα καλῶν ἅπερ ἅμα ὅλα ὑπὸ τοῖς αὐτῶν ὀνόμασιν ἀναθρώσκουσιν, ὡς ἔχουσιν αἱ πρῶται οὐσίαι καὶ τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν τούτων, ἢ τὸ ὑποκείμενον καὶ τὸ κοινὸν συμβεβηκὸς καὶ τὰ τοιαῦτα. Œuvres complètes de G. Scholarios, t. III, 216, l. 10-15

(2) *Ibid.*, l. 8-24.

qu'il considère chaque attribut divin dans sa ligne propre, où il est infini.

Une autre interprétation bénigne consisterait à dire que l'opération — intelligence, volonté, bonté, justice, etc. — se présente d'abord à l'esprit sous la forme et avec la limitation qu'elle a dans les créatures d'où l'idée nous en vient, et à ce point de vue, apparaît et est dite formellement finie, mais est infinie dès qu'on la considère en Dieu : Scholarios dit en effet que l'opération est formellement finie, mais réellement infinie.

Dire que l'essence et l'opération se distinguent « comme l'absolu et le relatif, l'indistinct et le distinct, la cause et l'effet (1), l'imparticipé et le participé » (p. 210), ne serait-il pas un artifice de style pour repousser plus énergiquement la distinction de pure raison que Scholarios reproche aux acyndinistes, et ne signifierait-il pas simplement que les attributs divins découlent de l'essence divine, et que celle-ci n'est en communication avec les créatures que par ceux-là? On peut entendre cela sans dépasser la distinction scotiste des formalités en Dieu.

Dire enfin que l'ἐνέργεια divine est τι τοῦ πράγματος καὶ ἐν τῷ πράγματι, expression qui fait frémir le R. P. G., est peut-être la même chose que déclarer que l'*energeia* est quelque chose de réel en Dieu, et non quelque chose de purement nominal, ce qui est l'erreur attribuée aux acyndinistes. Notons ici que Scholarios, qui a emprunté cette formule à Palamas, semble en reconnaître et en excuser la hardiesse, car il déclare que Palamas l'employait, « parce qu'il ne pouvait supporter qu'on distinguât les perfections divines ἐπινοίᾳ μόνῃ; ... de telle sorte qu'il disait distinction réelle pour ruiner la distinction de raison et de pensée : ὥστε πραγματικῶς μὲν ἔλεγε πρὸς ἀναίρεσιν τοῦ λόγῳ καὶ κατ' ἐπίνοιαν » (2).

Les réflexions que nous venons de faire posent seulement des points d'interrogation, d'où il résulte qu'il y avait lieu de procéder à un examen plus approfondi de la pensée et de la terminologie de Scholarios. Et celles-ci devaient être cherchées non seulement dans les écrits où il traite expressément du problème examiné, mais dans les autres aussi. On doit regretter également que, dans l'exposé et l'appréciation du système de Scholarios, il n'ait été fait aucune place à Barlaam et à Acyndinus. Comme notre écrivain se présente en opposition avec eux, il s'imposait de faire connaître leurs idées et leurs formules les plus caractéristiques, de rechercher également s'il a connu leur doctrine autrement que par les anathèmes du synodicon ou les écrits de leurs contradicteurs; on avait chance de savoir ainsi exactement ce qu'il condamnait en eux, et sa pensée à lui en eût été précisée d'autant : les contraires s'éclairent ainsi mutuellement.

Pour toutes ces raisons, la conclusion du R. P. G. nous semble donc un peu hâtive et précipitée. Quant à dire si elle est vraie ou fausse, si Scholarios, dans le fond (ne considérons pas l'étiquette), est palamite ou

(1) A entendre évidemment dans un sens large et analogique.

(2) Œuvres complètes de Georges Scholarios, t. VI, 285, l. 9-16.

scotiste, la chose est difficile, et même impossible, à ne considérer que les arguments et formules dont il se sert pour caractériser la distinction qu'il met entre l'essence divine et son opération. Ces arguments et formules sont susceptibles, en effet, avons-nous dit, d'une interprétation bénigne. En faveur de celle-ci, il y a ce double fait que Scholarios n'oppose jamais sa distinction qu'à la distinction de pure raison et qu'il était persuadé que la doctrine scotiste coïncidait avec le palamisme. Il aurait donc appliqué à la théorie byzantine les précisions scotistes qu'elle n'appelait pas, mais que non plus elle n'excluait pas. Le tout est de savoir s'il a connu ou compris toute la pensée de Duns Scot. Il y a lieu d'en douter. D'abord, parce que ce dernier, dans sa controverse, insiste surtout, comme il est naturel, sur la *distinction formelle* qui est son invention et parle beaucoup moins de *l'identité réelle* qui en est le contrepoids; ce second élément a pu échapper à Scholarios, préoccupé surtout d'étayer le dogme palamite. Ensuite, parce qu'une distinction formelle qui ressort de la réalité *(ex natura rei)* et n'est pourtant point réelle est une chose fort difficile à concevoir : aux yeux de Scholarios, déjà prévenu par le dogme palamite, elle aura pris figure de distinction réelle. La plus forte expression que nous trouvons sous sa plume pour caractériser la simplicité divine est celle-ci : L'essence et l'opération, distinctes formellement et *ex natura rei*, sont *quelque chose d'un et de très simple*, à savoir, τῇ ὑπάρξει (par l'existence ou : quant à l'existence) (1). C'est-à-dire qu'elles n'existent pas séparément, mais n'ont toutes deux qu'une même existence. Cette existence commune fait-elle que, distinctes formellement, essence et opération sont identiques réellement? Ce mot décisif : *distinction formelle, identité réelle,* qui est celui de Duns Scot, et qui autoriserait l'interprétation bénigne de toutes les formules de Scholarios, ce mot décisif qu'on s'attend à voir surgir à quelque contour du chemin, toujours se dérobe et jamais ne paraît. Scholarios sait pourtant que formel n'est pas même chose que réel, puisqu'il a dit : l'opération formellement finie est réellement infinie; pourquoi n'a-t-il pas dit : l'opération est distincte de l'essence formellement, mais identique réellement? Si donc il dit distinction réelle, on ne doit pas entendre seulement distinction formelle. Cette interprétation, du reste, est en outre imposée par le cas particulier de la lumière thaborique, que l'Église byzantine déclarait n'être ni chose créée ni l'essence divine. Scholarios ne pouvait oublier ce dogme officiel dont la proclamation se renouvelait chaque année au dimanche de l'Orthodoxie. Il en prend expressément la défense, quant au premier point : la lumière thaborique est incréée et a été vue cependant des yeux du corps. Pour le second : distinction de cette lumière d'avec l'essence divine, on n'en trouve point chez lui de mention spéciale, mais on doit croire qu'elle était com-

(1) Œuvres complètes..., t. III, p. 225-226.

prise dans la question plus générale de la distinction de l'essence et de l'opération ou des opérations. On ne peut pas douter que le dogme officiel faisait pour lui un bloc indivisible. Par suite, le cas particulier de la lumière thaborique donne sa coloration à tout l'ensemble du système de Scholarios touchant l'essence et les opérations divines.

Toutes choses donc bien pesées, il semble permis de conclure, comme l'a fait le R. P. G., que Scholarios, dans son fond, est bien resté palamite, et n'est point devenu scotiste, bien qu'il ait pu croire sincèrement que les deux systèmes coïncidaient. Mais on peut se demander, en outre, si sa doctrine ne constitue pas un progrès autrement que verbal et dialectique sur celle de Palamas. Il semble bien que oui. Ce progrès est dû à l'idée d'infini qui chez Scot aussi a joué un si grand rôle. Et le voici : Pour Palamas, l'essence est infinie, l'opération finie; et il ne saurait être question de toucher à cette opposition. Scholarios reconnaît celle-ci, mais il y introduit une importante addition : l'opération est *formellement finie,* mais elle est *réellement infinie* parce qu'elle a une seule existence avec l'essence qui est infinie (1). Un pas de plus dans la même ligne, et Duns Scot était rejoint. C'est, en effet, par l'idée d'infini que Duns Scot *identifie réellement* en Dieu les attributs qui entre eux et avec l'essence sont *distincts formellement.* Scholarios donc, sans rompre sa parenté avec Palamas, réalise sur lui un progrès réel, dû à l'influence scotiste, et qui eût dû être relevé. Des solutions données au problème de la simplicité divine, on pourrait tracer le diagramme suivant, où il a sa place à part, entre Palamas et Duns Scot, mais auprès du premier :

1. Palamas : essence infinie, opération finie, distinction réelle mineure.
2. Scholarios : essence infinie, opération formellement finie, réellement infinie. Distinction réelle mineure (à cause de la formalité).
3. Duns Scot : essence infinie, attributs infinis formellement. Distinction formelle, identité réelle (à cause de l'infinité).
4. Saint Thomas : essence infinie, attributs infinis, identité réelle et formelle. Distinction de raison fondée.

Comme on le voit, Scot et Scholarios ont de commun la distinction des formalités et l'idée d'infini. Mais chez Scholarios, c'est le premier élément qui l'emporte et empêche l'identité réelle; chez Scot, c'est le second et il opère cette identité.

*
* *

Je m'excuse en terminant d'exposer un nouveau *desideratum;* mais il m'est suggéré par l'auteur lui-même. Un chapitre de son introduction a pour titre : *Le problème de la simplicité divine et la foi catholique.* Je crois de même qu'un chapitre ou un appendice sur le palamisme en face du dogme et de l'Église catholique n'eût pas été hors de propos. Au con-

(1) Œuvres complètes..., t. III, p. 226, l. 5-8.

cile de Florence, les Grecs ont dû souscrire au dogme de la vision directe de l'essence divine par les bienheureux; on ne les obligea pas à renoncer à leur distinction de l'essence et de l'opération en Dieu : ce point est, de soi, indépendant du premier; on se contenta de leur faire promettre d'examiner cette question dans un synode à leur retour chez eux. C'est donc que leur sentiment à ce sujet n'était pas considéré par le concile comme hérétique, ou, tout au moins, qu'il suspendait son jugement là-dessus. C'est pourquoi une appréciation motivée de cette doctrine au point de vue dogmatique n'eût pas été superflue et eût été certainement agréée.

***

Je m'en voudrais si les quelques remarques et *desiderata* qui précèdent devaient diminuer l'estime que mérite l'ouvrage. L'auteur a abordé un sujet intéressant et peu fouillé et l'a traité avec intelligence et sagacité. Autour d'un des plus importants et des plus difficiles problèmes de la philosophie et de la théologie, il a réuni trois des théoriciens les plus représentatifs du moyen âge, deux en Orient, un en Occident : il a recueilli leurs témoignages intégralement, adéquatement, en les puisant dans les sources mêmes : il les a confrontés et attentivement comparés. Il en est résulté que Palamas et Scot, que d'aucuns croyaient de même sentiment, sont apparus irréductibles; quant à Scholarios, qui les connaît tous les deux, il emprunte à tous les deux; il emprunte à l'un le fond de sa doctrine, en la dépouillant de sa présentation et de ses expressions outrées; il emprunte à l'autre sa formule et sa dialectique. Thèse attachante de théologie comparée où l'auteur, malgré certaines déficiences dues sans doute à la hâte inhérente à ces sortes de travaux de fin d'études, a fait preuve de solides qualités de méthode, de jugement, de clarté; où l'on sent encore la jeunesse, mais qui permet d'espérer de beaux fruits de pleine maturité.

V. GRUMEL.

.....

La mission des Jésuites à Naxos

de 1627 à 1643 *(Suite.)*

CHAPITRE XIII

De ce qui se fait en la *casasse* depuis le dimanche de la Quinquagésime à la feste de Pâques inclusivement.

Tout le temps de l'année est propre pour coopérer avec Dieu au salut de son ame, mais celui du Caresme excelle et surpasse tous les aultres à cause des sacrez mystères qui s'y célèbrent et des sainctes cérémonies qui s'y pratiquent, qui, de soy, tirent les pécheurs à un ressentiment de dévotion et à un désir plus grand de leur salut. Et pour ce qu'il s'en faict quelques unes en nostre chapelle quy ne sont pas à mépriser, j'ay réservé d'en parler en ce lieu plus en particulier et un peu plus au long pour le contentement de ceux qui désirent l'advancement et la gloire de Dieu parmy les infidèles.

Et premièrement, considérant qu'il se faict aussy bien qu'autre part grands désordres au carnaval, scavoir est aux trois jours qui précèdent le Caresme, nous nous sommes servi du mesme remède qu'a trouvé et pratiqué la Compagnie par tout le monde pour empêcher le règne du vice et pour mieux se disposer à célébrer le saint Caresme, qui est l'oraison des Quarante-Heures, à laquelle nous nous disposons quelques jours auparavant. Pour rendre la solennité plus célèbre, nous tendons l'église depuis un bout jusques à l'autre des plus beaux ornements que nous puissions trouver. La célébrité et les indulgences s'annoncent en nostre église huict jours auparavant avec une exhortation pour y disposer le peuple; le mesme se fait à l'église cathédrale, mais sans exhortation. L'autel se pare extraordinairement; le Sainct Sacrement s'expose le dimanche, lundy et mardy de la Quinquagésime depuis le matin jusques au soir sur les six heures que nous portons avec un grand concours de peuple. Nous avons pour cet effect un petit soleil (qui devroit bien estre changé en un plus grand pour rendre la cérémonie plus majestueuse) que nous posons sur le tabernacle couvert d'un petit baldaquin, le mieux orné qu'il se peut selon le païs. Il y a 24 ou 28 lampes de vaire, selon l'abondance de l'huile qui est d'olive, qui luisent tout le jour devant Nostre-Seigneur. L'autel n'a que 8 cierges, d'ordinaire blancs. Les hastes ou chandeliers d'élévation sont garnys de deux flambeaux de cire blanche dont faict présent à Nostre-Seigneur le seigneur Curtin Coronello, nostre consul, qui, pour sa dévotion particulière envers le Sainct Sacrement, voudroit bien avoir les moyens de fonder la célébrité de ces trois jours.

Tout le clergé nous a faict jusques à maintenant la courtoisie d'y venir dire la grande messe et, chaque jour de ces trois, il y a sermon devant la grande messe. Mgr nostre archevesque vient aussy célébrer la saincte messe et honorer Nostre-Seigneur et le prédicateur de sa présence.

Aux deux costés et au bout des marches de l'autel, qui sont quatre, nous mettons deux oratoires couverts de beaux tapis pour la commodité des messieurs qui, les uns après les autres, y viennent y faire une heure d'oraison. La pluspart des prestres viennent faire leur heure après disné, ne pouvant pas le matin à cause des occupations spirituelles. Les dames et tout le sexe féminin monstre grandement sa dévotion ces trois jours. Car il y en a fort peu d'entre elles qui ne vienne(nt) communier en nostre église l'un de ces trois jours et faire une heure de prière, soit le matin, soit le soir; quelques unes en font une heure chaque jour. Bref, le matin, il y a de la dévotion et du concours jusques à midy, et affin que les sièges du chœur soient pleins, le matin, quand les confessions ne sont point si fréquentées, ou devant que tout le monde soit rassemblé tout à faict, nous faisons chanter l'office de Nostre-Dame.

L'après disnée, sur les deux heures chaque jour des trois, un de nos Pères faict la doctrine chrestienne, et les escholiers après icelle chantent à deux chœurs une partie du sainct rosaire. Une ou deux heures après, un de nos Pères faict souvent une exhortation, après laquelle on sonne la cloche; le peuple se rassemble en bonne quantité, les prestres viennent qui chantent les Complies de Nostre-Dame, puis le Père supérieur, revestu de surplis et d'estole, encense, cependant que l'assistance chante *Tantum ergo Sacramentum,* etc. Après lequel, il dict l'oraison du Sainct Sacrement, le descend sur l'autel et puis donne la bénédiction avec le mesme Sacrement tourné devers le peuple qui, l'ayant receüe, s'en va soupper. Quelques fois nous avons exhibé quelque dialogue de dévotion pour retirer le peuple des spectacles des mascarades qui courrent les rues, principalement lorsque le carnaval des grecs tombe en mesme temps que le nostre. Car, comme ilz n'ont aucun exercice de dévotion qui les retire de ces desbauches, ilz s'y occupent facilement en donnant occasion à la jeunesse latine, à tout le moins, de sortir pour les veoir, sy d'ailleurs elle n'est entretenue de quelque exercice de dévotion. Le premier dialogue qui s'y fist le mardy au soir du carnaval fust très bien receu, tira bien des larmes des yeux des assistants et donna une grande estime à nostre Compagnie.

Mgr nostre archevesque ne manque point de se trouver à cette bénédiction qui se donne le mardy au soir et souventefois les autres jours.

Suit le mercredy des cendres, auquel le Père supérieur bénict des cendres et quantité de personnes y en viennent prendre. Anciennement il y avoit un grand abus parmy les dames latines qui ne vouloient pas prendre la peine d'en venir prendre à l'église, mais quelque prestre de

leurs amys leur en portoit à la maison. Mais — Dieu mercy — depuis que nous sommes arrivez à Naxie cette mauvaise coustume a esté totalement ostée et touttes viennent présenter leurs testes et leurs fronts aux cendres.

L'exercice des prédications est en l'église cathédrale l'Advent et le Caresme et avons ordre de nostre R. Père provincial de ne point prescher en nostre église les jours qu'il y a sermon en la dicte cathédrale, sinon après qu'il y sera faict. Autrefois on y faisoit trois sermons la semaine, le mercredy, vendredy et dimanche. Une fois, Mgr nostre archevesque, voyant le peu de monde qui s'y trouvoit le mercredy, nous le présenta; il fut tout aussy tost pris au mot. Et nous autres, considérant que la principale cause pour laquelle la fréquence de l'auditoire n'estoit pas si grande pour les hommes estoient que les messieurs alloient ramasser leur fromage qui se fait au mois de mars et que les dames ne sortent pas volontiers le matin, nous choisismes le soir comme le temps le plus commode à la dévotion d'un chacun. Le mercredy donc, l'après disnée, nous ornons le grand autel le mieux qu'il nous est possible à la mesme façon qu'aux Quarante-Heures; entre quatre et cinq, nous sonnons la cloche. Les messieurs, les dames et le peuple se rassemblent; quantité de grecs y viennent aussy quand leur caresme se rencontre avec le nostre, car il arrive quelquefois que nous l'avons plus tôt qu'eux d'un mois et de cinq semaines. Deux des Frères revestus de leurs cappes entonnent les Complies de Nostre-Dame, le Père supérieur ayant auparavant exposé le Très Saint Sacrement en la façon que j'ay dit cy-dessus. Après les Complies, un de nos Pères monte en chaire et faict un sermon de trois quarts d'heure, puis les litanies de Nostre-Dame se chantent après lesquelles, cependant qu'on chante *Tantum ergo Sacramentum,* etc., il encense, descend le Sainct Sacrement, donne la bénédiction tourné vers le peuple; après quoy chacun se retire. Plusieurs demandent quelque chose qui ayt touché le soleil où est enfermé le Très Sainct Sacrement, comme des fueilles, rameaux et feuilles d'arbres qu'ils appellent ἀπόσυρμα, qu'ils prennent avec grande dévotion, en font le signe de la croix sur eux et sur les malades, et souvent ilz recouvrent la santé par ce moyen ou sont délivrez de quelque douleur corporelle. Mgr nostre archevesque y assiste quasy tous les mercredys avec la plus grande partie de son clergé. Cette célébrité attire bien du peuple en nostre église, en laquelle, depuis la mi-Caresme, les confrères viennent chanter les Complies de Nostre-Dame avec les sept pseaulmes et les litanies des Saints, deux officiants avec leurs cappes.

Le dimanche des Rameaux (on faict) les cérémonies que garde l'Église en la bénédiction et distribution des rameaux que le Père supérieur bénit, ayant à ses costez deux jeunes confrères revestus de leurs cappes qui luy mettent en mains les rameaux qu'il doit distribuer premièrement aux officiers, de là aux confrères, puis aux hommes qui s'y trouvent et puis aux

femmes, s'en allant tout exprès à la porte du lieu où elles sont. Puis il prend la chasuble et leur dict la messe, après laquelle les hommes s'en vont à l'église cathédrale pour assister à la procession qui se faict publiquement par la ville, chacun tenant son rameau à la main avec autant de liberté qu'en chrestienté; à l'occasion de laquelle je veux raconter icy une belle cérémonie qui dépend de nostre église.

Pour la bien entendre, il est nécessaire de scavoir qu'auprès de nostre maison il y a une grande place, justement sur la croupe de la montagne où est bastie la ville de Naxie; autour de cette place sont bastie une partie des plus belles maisons de Naxie en une desquelles faisoit d'ordinaire sa demeure le cadys, c'est-à-dire le juge de Naxie. Au milieu de cette place nous faisons planter une fort belle croix le samedy au soir devant le dimanche des Rameaux; elle est d'une poutre de cyprès haulte de 25 ou 26 pieds ornée de ses trois cloux, d'une grande couronne d'épines au milieu qui est entourée d'un grand cercle garni de fueilles d'orangers et d'oranges; aux deux bras de la croix et au bout d'en hault, nous attachons des rameaux de palme qui sont assé fréquents en ce païs, affin que la chose réponde au nom que l'on donne à cette croix qui est βαιοφόρος, porte-palmes et, métaphoriquement, victorieuse et triomphatrice. Le dimanche matin, la procession passe devant cette croix et tous la baisent tant hommes que femmes. Mgr l'archevesque commance le premier, puis le clergé, les plus honnorables et ainsi consécutivement et ce, après qu'on a chanté les prières ordinaires de l'Eglise. Le cadi est contrainct de voir toutte cette cérémonie de ses fenestres et de supporter la veüe de cette croix qui se plante devant ses fenestres et demeure ainsy plantée huict jours, c'est-à-dire jusques après les Complies de la veille de Pasques. Il arriva une année qu'un cadi, ne pouvant supporter la veüe de cette croix devant ses yeux si longtemps, menace de la vouloir oster, ce qu'estant venue à la connaissance de MM. nos confrères, après le sermon du dimanche des Rameaux qui se faict ce jour là après vespres, (ilz) s'en allèrent en compagnie de Mgr l'archevesque et de tout le clergé trouver le cadi, luy remonstrèrent la coustume de ce faire fondée sur les privilèges qui leur avoient esté octroyez des Grands Seigneurs, et comme il persistoit en sa délibération de la vouloir faire oster, ilz l'intimidèrent, luy disant qu'ils le feroient priver de son office; ce qu'entendant, il ne dit plus mot et eu(t) patience. Et la croix remporta la palme.

Cette poutre de ciprès fut présentée à un de nos Pères par le seigneur Cursin Coronello, consul de la nation française en cette isle; lequel Père en fit faire puis après cette croix qui esleve grandement l'honneur de Nostre-Seigneur. Aussy les principaux des confrères s'assemblent la veille du dimanche des Rameaux avec la jeunesse de la ville pour nous ayder à l'orner et tous par dévotion la portent sur leurs espaules jusques au trou où elle se doit planter que nous avons faict faire de massonnerie

en la place. Les mesmes seigneurs, après les Complies du Sabmedy Sainct, la viennent oster de son trou et la reportent avec la mesme dévotion en nostre église. Par ce moyen nous gagnons grandement la dévotion de ce peuple, qui voit que nous taschons non seulement de fomenter mais encore d'augmenter leur dévotion comme nous avons faict en cecy et plusieures autres choses.

Dès ce dimanche nous nous préparons à dresser et orner le lieu où nous devons mettre reposer Nostre-Seigneur le Jeudy Sainct, selon la coustume de l'Église. Ils luy donnent icy le nom de *Sépulchre*; il se dresse d'ordinaire à l'un des autels qui sont au costé du grand autel et s'orne avec toutte la diligence possible. Quelquefois nous y dressons une chapelle ardente avec quantité de cierges soubs laquelle est la figure de Nostre-Seigneur mort et reposant au sépulchre avec deux anges, l'un à la teste et l'autre aux pieds, qui soustiennent un grand crespe qui couvre à demy Nostre-Seigneur, ce qui engendre une très grande dévotion au cœur des personnes dévotes. Et le Jeudy Sainct, le Père supérieur, après avoir dict la sainte messe, porte le Très Sainct Sacrement à l'autel préparé avec toutes les cérémonies que commande l'Eglise. Les confrères y assistent en corps revestus de leurs cappes, chacun d'eux tenant un cierge allumé en main. Après les cérémonies de nostre église, ilz s'en vont à l'église cathédrale pour assister au service; ilz communient revestus de leurs cappes et, en mesme estat, accompagnent le Sainct Sacrement, tenant des cierges allumez en leur main quand on le porte au sépulchre.

Depuis le dimanche des Rameaux nous sommes bien occupez à entendre les confessions jusques au Jeudy Sainct par ce que icy ilz font en ce jour leur communion d'obligation. Et quand nos Pasques se rencontrent avec celles des grecs, nous avons bien de la peine de sattisfaire aux uns et aux autres. Car les grecs se communient aussy le Jeudy Sainct et les maistres et maistresses, serviteurs et servantes se communient en ce jour. Mais, quand les Pasques des grecs tombent après les nostres, nous avons plus de loisir pour entendre leurs confessions et sommes encor plus soulagez.

Le jeudy matin, après que touttes les cérémonies de l'église sont finies, les officiers et principaux de la confraternité s'en viennent disner chez nous, sans que nous ayons soing de rien préparer, car chacun apporte pain, vin et son disner tout cuit, le repas correspondant, ce me semble, à ce que les conciles appellent : ἀγάπαις (1). Et ces Messieurs font ce banquet au lieu de la lavande des pieds; aussy y invitent-ilz quelques pauvres de la confraternité. Après le repas, ilz chantent le *Benedictus Dominus Deus Israel* et puis chacun se retire.

(1) C'est-à-dire les *agapes*, ou banquets fraternels des premiers chrétiens.

Le mercredy, jeudy et vendredy, l'après disnée, les confrères s'assemblent en nostre église pour y faire la cérémonie des Ténèbres qu'ilz chantent à deux chœurs dignement et dévotement. Quelquefois Mgr nostre archevesque y assiste et chante une leçon. Le Vendredy Sainct le Père supérieur fait le service selon la coustume de l'Église. L'adoration de la croix se faict et les confrères viennent deux à deux revestus de leurs cappes pour la baiser et, après qu'elle a esté adorée des hommes, le Père la porte au lieu des femmes quy l'adorent aussy les unes après les autres avec grand ressentiment de dévotion. Enfin, le Père supérieur, en procession, où assistent les confrères revestus de leurs cappes et le cierge allumé en la main, s'en va au sépulchre d'où il rapporte le Très Sainct Sacrement cependant que toute l'assistance chante le *Vexilla Regis*, etc. Ilz observent le mesme (ordre) et en mesme façon, quand on oste le Sainct Sacrement du sépulchre en l'église cathédrale et affin qu'ilz y puissent assister et honorer davantage Nostre-Seignenr et contenter leur dévotion nous taschons de finir quand on est sur le poinct de commencer en la cathédrale; le Vendredy Sainct devant le samedy ilz vont visiter par bandes les autres sépulchres, scavoir est celuy de la cathédrale dans la ville et hors d'icelle, ceux des RR. Pères Capucins et Cordeliers et la bande dit quelques prières à haulte voix, auxquelles les autres respondent.

Une des choses les plus dignes d'estre escripte et sceue est la procession qui se faict le Vendredy Sainct sur les sept heures du soir. Nostre confraternité en est un des principaux ornements et, pour ce, j'en diray un mot. En cette procession, on porte le Très Sainct Sacrement à la faveur d'une fierte (1) qui est ornée de tout ce qu'on peut avoir de plus beau. Nos confrères, pour estre leur confrairie instituée soubs le titre de la Passion de Nostre-Seigneur, ont les mystères de la dicte Passion au bout de certains bastons bien jolys qu'ilz font porter à des enfants revestus de blanc et d'estoles oranges de façon qu'ilz portent la croix devant et derrière. Chaque enfant tient un de ces bastons au bout duquel il y a un mystère, comme sçavoir la Magdelaine qui tient un vase penchant sur la teste de Nostre-Seigneur, aux deux bouts duquel il y a deux cierges allumez qui font voir quel mystère c'est. Ils en ont vingt de telle façon; ils ont esté renouvellez cette année 1643 (2).

Après les enfants suivent les confrères tous revestuz de leurs cappes, après lesquelz deux des frères vestuz de deux cappes noires portent l'image de Nostre-Dame couverte d'un voile noir, tellement qu'on ne luy veoit rien que le visage. Aux deux costez sont deux hommes qui portent

(1) Vieux mot, du latin *feretrum*, pour désigner un brancard ou une châsse.

(2) Le P. Albert fait de cette même procession du Vendredi-Saint une description assez différente, mais trop longue pour être reproduite ici. On la trouvera dans *l'Unité de l'Eglise* de 1935. *Ibid.*, f. 198'-199'.

deux grands chandeliers en façon de hastes pour faire lumière; immédiatement après, marche un des confrères qui porte un grand crucifix qui est esclairé par deux cierges portez sur deux grandes hastes. Ilz marchent en cet équipage vers l'église cathédrale, faisant deux chœurs et chantant jusques à ce qu'ilz arrivent à la porte de la dicte cathédrale où Mgr l'archevesque et tout le clergé les attend(ent) et d'où ils partent tous en bel (1) ordre pour faire la procession par la ville. Cette procession est fort célèbre à cause de la grande quantité de monde qui se retrouvent, car outre tous ceux et celles du rit latin qui suivent, une grande partie des grecs suit aussy avec les latins et une grande foule d'hommes et de femmes viennent pour en estre spectateurs. Aux portes des maisons, vous verriez des serviteurs et servantes qui tiennent des couppes d'argent ou autres vaisseaux avec des charbons avivez pour encenser le Très Sainct Sacrement ou brusler quelque chose odoriférante quand il viendra à passer. Les Turcs sont aux fenestres des maisons ou en quelque lieu commode pour voir cette solennité. Les dames, filles et autres femmes tiennent touttes en leurs mains des flambeaux ou des cierges allumez; ce qui donne un beau lustre à cette procession, principalement quand la nuict est calme. Après que la procession est retournée en l'église cathédrale et après quelques prières faictes par le clergé, on serre le Très Sainct Sacrement. Et la procession achevée, les confrères s'en retournent en mesme ordre en la casassa qu'elle en est sortie, chacun tenant un cierge allumé en sa main où, arrivez qu'ils sont, ilz posent un crucifix et l'image de Nostre-Dame sur le plus haut degré de l'autel, où tous, les uns après les autres, les vont adorer et baiser; les femmes font de mesme quand les hommes se sont retirez. Il est à sçavoir qu'on tient icy à honneur de porter le Crucifix et l'image de Nostre-Dame et ceux qui présentent et donnent le plus pour les porter sont préférez aux autres.

Suit le Samedy Sainct duquel je n'ay à dire sinon qu'en nostre église se font touttes les cérémonies qui ont accoustuméez de se pratiquer aux paroisses pour la bénédiction des fonts baptismaux. Les confrères y assistent qui prennent plaisir à chanter une grande messe; pour ce, il seroit à désirer que le supérieur de la résidence de Naxie sceut un peu de musique, à tout le moins le chant grégorien, pour ayder ces messieurs en leurs cérémonies. Car le supérieur de la résidence est leur chapellain et ilz seroient très contents, car leurs services en iroient bien mieux et la dévotion en seroit plus grande.

Nous voilà arrivez à la feste de Pasques, laquelle, quoy qu'elle soit de grande dévotion et allégresse à ceux qui sont ressuscitez spirituellement avec Nostre-Seigneur, elle l'est toutefois plus particulièrement pour les confrères. Aussy a-t-elle esté privilégiée d'une indulgence plénière à tous

(1) *Ms.* : belle.

ceux et celles qui, estant confessez et repeus de la saincte Communion, visiteront une église. Et c'est ce jour que tout le triomphe de Nostre-Seigneur ressuscité se célèbre en icelle à cause d'une image relevée en bosse de Nostre-Seigneur qu'ilz ont qui, victorieux, glorieux et triomphant, sort du sépulchre. Et pour ce, nous taschons d'orner nostre église le mieux que nous pouvons. Nous embellissons cette image d'or, d'argent, de fleur d'esmail, bref de tout ce que nous pouvons trouver de plus beau.

Le dimanche de la Résurrection nous sonnons la cloche une heure devant jour, au son de laquelle les confrères se rassemblent; ilz chantent l'office de Nostre-Dame, après lequel ilz entendent une messe basse, puis ilz se mettent en ordre pour la procession, se revestent de leurs cappes, prennent leurs cierges en mains. Cependant Mgr l'archevesque vient en procession avec tout son clergé et tout le reste de ses ministres en la casasse, où ilz s'unissent tous ensemble et de deux processions il s'en compose une. Après le clergé quatre jeunes hommes des plus apparents et d'ordinaire les derniers mariez ou fiancez portent l'image de Nostre-Seigneur res(s)uscité avec quatre bastons; ilz font le tour de la ville avec une grande quantité de messieurs et de tout le peuple pour les femmes. Il n'y a d'ordinaire que les jeunes femmes nouvellement mariées ou fiancées qui suivent mais elles sont ornées comme le jour des nopces; les plus dévotes les accompagnent aussy.

Au retour, Mgr l'archevesque et la procession de la cathédrale demeurent au pied d'une dixaine de beaux degrez de marbre de la casasse. L'image de la Conception et la procession des confrères monte au-dessus des degrez et le clergé salue l'image de la Résurrection chantant le *Regina cœli*. Et Mgr l'archevesque ayant dict l'oraison, tout se retire, les uns à l'église cathédrale, les autres à la casasse. Deux enfants des plus nobles bien en couche tiennent en leurs mains des couppes d'argent pleines de fleurs d'orangers et de roses qu'ils jettent à pleines mains de temps en temps et sur l'image de Nostre-Seigneur et sur Mgr l'archevesque. Au partir et au retour de la procession, il se faict une belle salve sans aucune contradiction des Turcs. L'image de la Résurrection se pose sur l'autel de Nostre-Dame et il demeure jusques à l'Ascension de Nostre-Seigneur, auquel jour on la serre dans une grande cais(s)e de bois.

Il ne se faict autre cérémonie spirituelle ce jour de l'Ascension; si bien, une corporelle qui sert de récréation honneste et c'est que les gentilles dames font apporter en ce jour icy tout le laict de leurs mandres qu'elles font bouillir dans de grandes chaudières avec du fourment et puis divisent cette concoction aux pauvres, l'envoyant en leurs maisons dans de beaux vases de terre ouvragée et, parce qu'ilz nous tiennent pour pauvres que nous le sommes véritablement, ilz nous en envoient aussy. Les enfants des pauvres de plus basse condition en vont demander aux maisons où

cette sorte de viande se faict qu'ils appellent en leur langue Κοντρό (1). Voilà en bref et succinct narré des principales cérémonies qui se font en l'église Κῦρα μας Καπέλλα. J'y adjousteray seulement en un mot que cette église est le refuge des pécheurs et affligez tant à cause de l'image de Nostre-Dame qui est en icelle que des Pères de la Compagnie de Jésus auxquels les pécheurs viennent demander l'absolution et les affligez consolation.

(A suivre.) V. LAURENT.

(1) Pour Κοντρό (= Κοντρὸ ἀλεύρι), en usage encore dans les Cyclades, comme m'en assure mon savant confrère le P. Stéphanou.

BIBLIOGRAPHIE

BRIERRE-NARBONNE (Jean), *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive, en accord avec le Nouveau Testament*. Avec une introduction sur la littérature messianique juive apocryphe, targoumique, talmudique, midrachique, zoharique et rabbinique. Paris, Geuthner, 1934. Grand in-4°, XVII-106 pages.

L'auteur de cet ouvrage est un profond connaisseur de la littérature juive. Il en fournit la preuve dans cette introduction dense où il nous présente successivement les Apocryphes juifs messianiques de l'Ancien Testament, le Targum, le Talmud, les Midrachim, le Zohar, en marquant nettement la nature et le caractère propre de chacun de ces écrits ou groupes d'écrits, ainsi que l'époque, autant que cela est possible, de leur composition et en fournissant également l'indication des éditions modernes où les trouver ainsi que la bibliographie y relative. De toute cette littérature juive, M. Br.-N. a entrepris un dépouillement exhaustif, afin d'en extraire la matière messianique. Il en a dressé, nous dit-il, une table, en suivant la Bible verset par verset, et a obtenu ainsi un total de 1 138 citations. Toutes ne figurent pas, il s'en faut, dans le présent ouvrage. L'auteur n'y étudie, en effet, que les textes de l'Ancien Testament qui ont été appliqués messianiquement à la fois par le Nouveau Testament et par l'ancienne littérature juive jusqu'à la fin du moyen âge. Le dossier constitué par ces textes a été distribué dans l'ouvrage en un certain nombre de prophéties constituant comme autant de chapitres. Pour chaque prophétie, l'auteur a disposé les textes en un tableau de trois colonnes : Ancien Testament, Nouveau Testament et textes juifs, afin que la concordance apparaisse plus facilement au regard. Les textes juifs qui n'ont pas pu tenir dans le tableau sont donnés à la suite. Notes et réflexions accompagnent ces citations. Le travail est divisé en trois sections, qui suivent l'ordre de la Bible (sauf pour Daniel rejeté à la fin des Prophètes) :

I. Les prophéties du Pentateuque (4 tableaux).
II. Les prophéties des psaumes (9 tableaux).
III. Les prophéties des Prophètes (30 tableaux).
En tout 43 tableaux.

Une conclusion résume l'impression qui se dégage de cette concordance. La première est que l'Eglise et la Synagogue ont regardé comme messianiques les mêmes prophéties de l'Ancien Testament. Une autre, tout aussi importante, est que les rabbins, en général, « attendaient un Messie de la race de Juda, de Jessé, de David, devant naître à Bethléem et appelé de noms divins..., roi, prêtre, glorieux..., victorieux du mal et des méchants, devant ramener Israël, et Pasteur et Sauveur de son peuple, et dont le règne surpassera tous les royaumes et dominera le monde ». L'Eglise admet dans les grandes lignes cette même interprétation, mais elle croit que Jésus est le Messie et en outre qu'il est Dieu, et qu'il a racheté le monde par le sacrifice du Calvaire. Elle croit aussi que le règne du Messie est un règne spirituel : la Synagogue l'entend d'un règne matériel, mais sans exclure la perspective d'un règne spirituel de justice et de paix.

Plusieurs tables permettent une consultation facile et fructueuse de l'ouvrage : table alphabétique des rabbins ; table des Livres ou Traités juifs ; table détaillée des matières. A propos de cette dernière, il eût été désirable que l'auteur distinguât par des caractères spéciaux les passages du Nouveau Testament qui se réfèrent expressément au texte prophétique ; cette distinction eût même avantageusement figuré dans le corps de l'ouvrage.

Nous souhaitons à ce livre grand succès, surtout dans les milieux israélites que l'auteur veut plus directement atteindre. L'exposé s'est fait purement objectif et a évité avec soin tout ce qui pourrait froisser les personnes.

L. SERRAZ.

BRIERRE-NARBONNE (JEAN-JOSEPH), *Exégèse talmudique des prophéties messianiques*. Paris, Paul Geuthner, 1934. In-4°, 120 pages. Prix : 50 francs.

Cet ouvrage fait partie d'une collection intitulée *Exégèse rabbinique des prophéties messianiques*, qui veut être comme « une véritable documentation messianique juive ». Outre ce volume, sont prévus et déjà préparés : un volume pour le Midrasch : anciens midraschim et midraschim plus récents ou moins importants ; un volume pour le Targum, un volume pour les Apocryphes de l'Ancien Testament, un autre enfin pour le Zohar. L'auteur déclare s'être efforcé « de garder la plus parfaite impartialité, mettant sous les yeux du lecteur, juif ou chrétien, catholique ou protestant, ou d'autre confession, des textes, des comparaisons, des rapprochements, avec le souci de la vérité scientifique, espérant ainsi ne déplaire ni aux uns ni aux autres, faisant œuvre de science et non de polémique ».

Le volume que nous avons sous les yeux comprend deux parties : 1° une étude littéraire sur le Talmud et le messianisme talmudique ; 2° les textes messianiques du Talmud en hébreu ou araméen, avec la traduction et des notes.

La première partie, précédée d'une étude intéressante sur l'herméneutique des rabbins, dont les règles sont résumées et judicieusement appréciées, se subdivise ainsi : *a) Notice sur le Talmud* : Origines. Les Tannaïtes. Division du Talmud. La Mischnah. Définition et division de la Mischnah. Rabbins cités dans la Mischnah. La Tosefta. La Ghemara. Les Amoraïm. Le Talmud de Jérusalem. Le Talmud de Babylone. Les Saboraïm. Les Geonim. Langue et contenu du Talmud. Suppléments de la Ghemara de Babylone ; de Jérusalem. Rabbins cités par le Talmud. *b) Le messianisme talmudique* : Le Messie dans la Mischnah. Le Messie dans le Talmud de Jérusalem ; de Babylone. Le Messie dans la Tosefta. Le Messie dans les suppléments de la Ghemara. Les prophéties messianiques selon le Talmud. Les prophéties messianiques citées le plus souvent dans le Talmud. Les lieux communs messianiques du Talmud. Valeur du messianisme talmudique. Sur ce dernier point, résumons l'auteur : Les rabbins sont d'accord pour déterminer quelles sont les prophéties messianiques de la Bible et pour enseigner que le Messie doit naître de la maison de David, à Bethléem ; qu'il sera rempli de l'Esprit de Dieu, jugera avec justice, soumettra les peuples à sa loi, sera à la fois prêtre et roi, et sera le Rédempteur de son peuple. Ils diffèrent quand il s'agit de déterminer quand il viendra, s'il viendra dans la gloire ou dans la pauvreté, s'il sera chef de guerre ou chef d'école, comment il sera le Rédempteur de son peuple ; certains pensent qu'il y aura deux Messies, l'un, fils de Joseph, qui souffrira et sera tué, et l'autre, fils de David, qui sera victorieux et vivra éternellement.

Quand l'accord est imposant en faveur de la messianité d'une prophétie, ce concours fait figure de valeur traditionnelle, surtout si les autorités sont anciennes. Dans le cas contraire, la valeur exégétique est beaucoup moindre et varie suivant l'autorité, l'ancienneté et le nombre des rabbins.

La deuxième partie constituée par les textes comprend les passages messianiques : *a)* de la Mischnah ; *b)* du Talmud de Jérusalem ; *c)* du Talmud de Babylone ; *d)* de la Tosefta.

Le volume s'achève par plusieurs tables : 1° passages bibliques interprétés

messianiquement par le Talmud et par la Tosefta; 2° table alphabétique des lieux communs messianiques du Talmud; 3° bibliographie; 4° table des matières; table alphabétique des rabbins.

L'ouvrage a été calligraphié par l'auteur lui-même et reproduit par procédés anastatiques.

L. Serraz.

Galtier (Paul), *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (Bibliothèque de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1932. In-8°, XII-512 pages. Prix : 34 francs.

Les travaux antérieurs de M. Galtier l'ont déjà familiarisé avec le sujet de ce livre, et la méthode dont il y a fait preuve donne toute garantie qu'il doit être bien traité. Le lecteur ne sera point déçu et verra sa confiance accrue en un tel maître.

L'ouvrage se compose de deux parties : I. *La valeur de l'absolution aux premiers siècles*. II. *La pénitence privée aux premiers siècles*. Entre les deux, et servant d'appendice à la première partie, se place une dissertation sur *la crise pénitentielle du* III^e *siècle* où l'auteur reproduit deux travaux parus ailleurs : *Le véritable édit de Calliste (Revue d'Hist. eccl.)* et *Les péchés incurables d'Origène (Gregorianum)*.

La partie la plus importante de l'ouvrage est assurément la première. Dans son avant-propos, le R. Père en précise l'objet propre et marque les limites de son étude. L'objet propre, c'est de rechercher quelle est la valeur qu'on attribuait, aux premiers siècles, à l'absolution du prêtre. Les limites où se renferme l'auteur sont, dans le temps : la période qui commence avec Tertullien (III^e siècle), car, avant lui, les documents ne permettent pas de saisir le sens et le but de l'institution pénitentielle, et finit avec saint Grégoire le Grand (VI^e siècle), car une doctrine, ou institution, qui, à ce moment, ne se serait pas encore fait jour dans l'Eglise, ne saurait être considérée comme primitive; dans l'espace : l'aire de christianisme, qu'on a appelé plus tard l'Eglise latine.

Le problème étudié est d'une importance de premier ordre. Il s'agit de savoir si l'absolution donnée par le prêtre était simplement considérée comme une réconciliation avec l'Eglise, comportant une intercession de celle-ci auprès de Dieu, ou si elle était vraiment tenue pour un acte efficace d'un pouvoir reçu de Dieu, effaçant le péché et supprimant par suite le châtiment éternel qu'il mérite. Des auteurs catholiques, MM. Poschmann et Adam, tout en reconnaissant cette efficacité, n'ont pas pensé que l'Eglise en eût d'abord conscience. C'est une concession assez large faite aux thèses des protestants et qui leur a semblé exigée par l'histoire. Le R. P. Galtier a jugé nécessaire de reprendre à fond cette question en se plaçant, lui aussi, uniquement sur le terrain de l'histoire, mais en se gardant de vouloir y rencontrer les notions et les précisions de notre âge. C'est pour avoir en vain recherché celles-ci dans l'Eglise primitive et s'être étonnés de ne point les y trouver que ses devanciers ont fait fausse route.

Nous ne suivrons point l'auteur dans les méandres de ses dissertations. Ce sont des textes connus que l'auteur étudie, mais il les examine chacun en eux-mêmes, compte soigneusement tenu de la situation historique qui leur a donné naissance, et en toute indépendance des interprétations antérieures faites sous diverses influences. La conclusion, très assurée et, croyons-nous, très certaine, est que l'Eglise, dès le début, c'est-à-dire dès qu'il est possible de connaître sa pensée sur ce sujet, a conscience, par l'absolution du prêtre, d'accorder effectivement le pardon du péché en vertu d'un pouvoir reçu de Dieu. Assurément, elle n'appelait pas cela sacrement, elle ne parlait pas de valeur sacramentelle, mais ce qu'elle pensait réaliser coïncide et s'identifie avec ce que nous signifions par ces mots.

La deuxième partie de l'ouvrage comporte les mêmes limites chronologiques et spatiales que la première. L'auteur y établit l'existence, souvent niée, de la pénitence privée aux premiers siècles; il l'établit par le fait, maintes fois attesté, de la réconciliation du pécheur par l'évêque avec exemption de la pénitence publique : toute une série de témoignages, là-dessus, s'échelonnent du III^e au VII^e siècle, concernant l'Afrique, Rome, la Gaule, l'Espagne. Ce ne sont donc pas les moines irlandais, comme beaucoup le veulent, qui auraient apporté, sur le continent, la pratique de la pénitence privée. Elle y existait avant eux. Mais ils l'ont répandue, pour le plus grand bien, du reste, des fidèles, qui y ont puisé un accroissement de l'esprit de pénitence et un renouveau de ferveur chrétienne.

Un travail semblable à celui du R. P. Galtier serait à faire pour l'Eglise d'Orient. Celui qui l'entreprendra trouvera en lui un maître et un modèle.

V. Grumel.

Demangel (R.), *La frise ionique* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome). In-8°, 609 pages, 114 figures, 13 planches. Paris, de Boccard, 1932.

Les études ne manquent pas sur l'architecture grecque. Cependant, la plupart des auteurs se sont surtout attachés à étudier tel ou tel monument en particulier ou telle partie de l'édifice. Il manquait une vue d'ensemble sur la décoration des monuments grecs à travers toutes les époques. M. Demangel, ancien élève de l'Ecole française d'Athènes, a voulu en écrire un chapitre en étudiant la frise ionique. Il déclare modestement que son travail ne répondra peut-être pas à toutes les questions, mais il veut qu'il puisse servir de base solide à de plus amples recherches lorsqu'on aura mieux exploré les ruines de l'Asie Mineure et des îles qui la prolongent.

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties. La première étudie le rôle architectonique de la frise continue. Après avoir considéré les origines du bandeau sculpté dans les architectures orientales (égyptienne, mésopotamienne, créto-mycénienne et occido-asiatique), l'auteur décrit la place de la frise ionique dans l'architecture grecque depuis les temps archaïques jusqu'à la décadence. Dans la seconde partie il étudie le sens décoratif de la frise continue en indiquant les thèmes plastiques (thèmes de luttes, scènes de la vie réelle, scènes de la vie religieuse, etc.), les problèmes techniques qu'a fait naître la frise et les moyens d'expression inventés par les artistes. L'ouvrage se termine par un index, une table des figures, une table des planches et une table des matières.

Bien que l'auteur se défende d'avoir donné une étude complète, il n'en a pas moins poussé très loin ses recherches et utilisé à peu près tout ce que l'on connaît aujourd'hui des procédés artistiques des Grecs. Il a dû pour cela consulter de nombreux ouvrages, il a dû surtout faire une vaste synthèse de tous les renseignements recueillis au cours de ses investigations. Aussi présente-t-il une œuvre d'une clarté parfaite. De nombreuses figures illustrent heureusement le texte et aident à le comprendre. Il sera désormais difficile d'étudier l'architecture grecque sans tenir compte de cet important ouvrage.

R. Janin.

Dölger (D^r Franz Joseph), *Antike und Christentum, Kultur und Religionsgeschichtliche Studien*, t. IV, fa c. II et III, p. 81-232, 4 planches. Münster in Westfalen, 1933 et 1934. Prix : 5 marks le fascicule.

A plusieurs reprises déjà nous avons signalé les études originales du D^r Franz Joseph Dölger sur l'antiquité chrétienne. Elles ne sont point distribuées d'après un plan rigide; elles traitent de sujets très divers, mais elles contribuent pour une large part à faire saisir comment les idées chrétiennes ont peu à peu pénétré la mentalité antique et aussi à expliquer certains usages des premiers

siècles qui paraissent étranges aux fidèles d'aujourd'hui. Il suffira pour s'en convaincre de citer les titres de certaines de ces études. C'est ainsi que le fascicule II du tome IV renferme : « l'aspersion du sang avec la lance dans le drame de la Passion *Christus patiens* », « l'influence d'Origène sur la détermination de l'épilepsie et du lunatisme dans l'antiquité chrétienne », « l'exclusion des épileptiques de l'oblation et de la communion d'après le concile d'Elvire au début du IVe siècle »... Le fascicule III étudie tout d'abord la symbolique des fonts baptismaux primitifs, spécialement ceux de forme octogonale, et de leurs relations avec les théories sur le nombre huit d'après les écrits de saint Ambroise et d'autres auteurs anciens; en second lieu il s'occupe du secret de l'infanticide ou de la mise à mort d'un enfant, dont les païens accusaient les chrétiens de manger la chair et de boire le sang, reproche que méritaient peut-être certaines sectes chrétiennes de l'antiquité, mais que les païens adressaient également aux Juifs. Diverses notes d'inégale importance terminent les deux fascicules.

R. Janin.

Nau (Fr.), *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle* (Cahiers de la Société asiatique). In-12, 135 pages. Paris, Imprimerie Nationale, 1933. Prix : 30 francs.

Le regretté abbé Nau a laissé inachevée une étude qui est sans doute appelée à redresser bien des erreurs historiques sur le début de l'Islam. Aussi la Société asiatique a-t-elle parfaitement eu raison de la publier telle quelle.

Les orientalistes qui, au XXe siècle, ont étudié de près et à la lumière des documents les plus sérieux l'action de Mahomet et de ses lieutenants, admettent que l'auteur du Coran est Othman qui mit par écrit les surates du « Prophète » plus de dix ans après la mort de ce dernier. Ce furent probablement des scribes syriens qui l'aidèrent dans cette œuvre, car les Bédouins du Hedjaz n'avaient pas encore d'alphabet et se préoccupaient à peu près uniquement de pillages; ils ne commencèrent du reste à s'instruire qu'un siècle après le début de l'hégire. Le rôle des Arabes chrétiens n'avait pas encore été élucidé de façon satisfaisante. On sait maintenant que la plupart des tribus du désert de Syrie, de la Mésopotamie et même de l'Arabie étaient, dans une certaine mesure, christianisées ou influencées par le christianisme. Elles avaient des évêques nestoriens ou monophysites et les moines étaient fort nombreux. Une partie de ces tribus servaient les chahs de Perse, tandis que d'autres travaillaient pour le compte des Byzantins. Après la mort de Justinien, l'empire d'Orient ne sut pas utiliser ces auxiliaires précieux. Une politique à courte vue leur créa sans cesse des difficultés; on traitait avec mépris des chefs qui défendaient cependant les marches du désert, on refusait de leur payer des allocations promises par des traités. Tant et si bien que les nomades finirent par éprouver une véritable haine pour le monde grec. Ce sentiment nouveau se traduisit tout d'abord par le pillage de villes importantes et finit par la coalition avec les Arabes musulmans qui entraîna la débâcle des armées impériales. Petit à petit, les chrétiens passèrent à l'islamisme, dont les doctrines essentielles cadraient assez bien avec celles qu'on leur avait enseignées.

L'abbé Nau a retracé l'histoire de ces Arabes chrétiens du VIe au VIIIe siècle, mais il s'est surtout attaché à un point particulier de la question. Pour lui, l'Islam n'est qu'une déformation du christianisme à l'usage des Bédouins du Hedjaz. A l'aide des textes syriaques laissés par les auteurs monophysites et nestoriens et des découvertes archéologiques, il montre clairement que les principes essentiels de la religion de Mahomet étaient largement connus des Arabes chrétiens. L'unicité de Dieu était souvent proclamée, ainsi que le prouvent de multiples inscriptions; la prière à certaines heures et le jeûne rigoureux jusqu'au

soir étaient le fait non seulement des moines, mais de laïques pieux; la pratique de l'aumône et de certains pèlerinages était très répandue; les Arabes chrétiens désignaient Dieu sous le nom d'Allah bien avant Mahomet; le voile était imposé à toutes les femmes dans certaines tribus importantes, enfin le clergé avait fort à faire pour lutter contre la polygamie dans des tribus habituées aux razzias fructueuses. Mahomet a pu se renseigner de bien des manières sur le christianisme et il a exploité même des légendes qui couraient chez les jacobites de Syrie et les coptes d'Egypte.

En résumé, la politique byzantine, en s'aliénant les Arabes chrétiens qui défendaient l'empire contre les incursions des Bédouins, a fait la fortune de l'Islam en lui envoyant, quoique d'une façon indirecte, son meilleur élément de succès. La nouvelle religion devint ainsi celle de tous les Arabes et finit par conquérir une bonne partie du monde. Si les Byzantins avaient montré plus de perspicacité, il est probable que l'islamisme serait resté la croyance des Bédouins du Hedjaz et que l'histoire eût été radicalement changée. Que nous voilà loin des fameuses traditions musulmanes, qui ne remontent d'ailleurs pas au delà du IXe siècle de l'ère chrétienne!

R. Janin.

Wessels (C.), S. J., *Histoire de la Mission d'Amboine (1546-1605)*, traduit du néerlandais par J. Roebroek, S. J. In-12, 270 pages. Louvain, Museum Lessianum, 1934. Prix : 27 francs belges.

Depuis la guerre générale, une grande impulsion a été donnée à l'étude des Missions anciennes, tant pour se rendre compte des efforts apostoliques du passé que pour faire profiter les ouvriers de l'Evangile de l'expérience de leurs devanciers. La pénétration du christianisme dans certaines régions est restée longtemps mal connue. Tel est le cas de l'archipel malais. Il faut donc être reconnaissant au R. P. Wessels d'avoir réuni dans son ouvrage, le premier écrit sur ce sujet, tant de renseignements précieux sur l'action missionnaire des Jésuites à Amboine au XVIe siècle.

C'est à saint François Xavier que revient l'honneur d'avoir le premier prêché l'Evangile dans cette île en 1546. Pendant près de soixante ans, ses confrères continuèrent l'œuvre commencée, mais ce fut au milieu de difficultés de toute sorte : guerres civiles, attaques des musulmans, incompréhension des Portugais, maîtres du pays et qui ne surent pas toujours le gouverner d'après les principes du christianisme. La Mission vécut tant bien que mal jusqu'au début du XVIIe siècle. Son existence était déjà précaire lorsque les Hollandais de la Compagnie des Indes s'emparèrent de l'archipel en 1605. Bien qu'ils eussent promis par traité de respecter la liberté du culte, ils ne tardèrent pas à expulser les missionnaires et à s'efforcer de faire disparaître toute trace de l' « erreur papiste ». Celle-ci avait cependant jeté de profondes racines dans l'âme des indigènes, puisqu'on en trouve encore des traces certaines chez les protestants malais.

L'auteur a eu la chance de découvrir de nombreux documents inédits, particulièrement les lettres adressées par les missionnaires au Maître général de la Compagnie de Jésus. Il a pu ainsi reconstituer une histoire trop longtemps négligée faute de textes. Il est toutefois regrettable qu'il n'ait pas jugé bon de mettre une table des matières; elle eût complété utilement sa table des noms propres.

R. Janin.

M. Karovetz, O. S. B. M. *Velika reforma tchina sv. Basilija velikogo 1882 r.* Lviv, Vidavnitzvo tchina s. Basilija v., 1933. Deux volumes in-8°, 225 et 204 pages.

Cet ouvrage paraît à l'occasion du cinquantenaire de la réforme de l'Ordre de saint Basile en 1882 et en retrace l'histoire. On connaît le rôle important de cet Ordre dans la réalisation et le maintien de l'union avec Rome dans la nation ruthène. Avant le partage de la Pologne, le nombre des monastères catholiques

était de 200. Dans le cours du XIX^e siècle, il était descendu à 14, tous situés en Autriche. Ils étaient en décadence, et vers 1880 ne comptaient plus en tout que 54 religieux. Une réforme s'imposait. Elle fut demandée par Clément Sarnicki, Provincial des Ruthènes en Galicie, et accomplie par Léon XIII, avec l'aide des Jésuites à qui fut confié le noviciat (dans un monastère détaché de la juridiction basilienne). Cette réforme, réalisée en 1882, en restaurant la discipline religieuse, infusa à l'Ordre une nouvelle vie. Les Basiliens sont aujourd'hui au nombre de 534 répartis en quatre provinces et répandus, outre la Galicie, en Bohême, Hongrie, Roumanie, Canada, Etats-Unis et Brésil. V. G.

Skruten (Jozephat), O. S. B. M. *Un demi-siècle d'histoire de l'Ordre des Basiliens* (1882-1932). Essai de synthèse. Tiré du recueil : *La Pologne au VII^e Congrès international des Sciences historiques*. Varsovie, Société polonaise d'histoire, 1933. In-8°, 14 pages.

On trouvera dans ces quelques pages un tableau animé de l'histoire des Basiliens de Galicie, depuis la réforme de cette branche du grand Ordre par Léon XIII. Les divers aspects, intérieurs ou extérieurs, sont envisagés. L'auteur relève l'accusation faite à ces religieux d'une certaine déviation de l'idéal monastique pour ne s'être point voués exclusivement à la contemplation. Il revendique hautement pour eux le droit de se dire les véritables héritiers de la règle et de l'esprit de saint Basile, « ce progressiste par excellence », et d'être fiers de leur activité multiple dans les divers ordres, pastoral, apostolique, littéraire et scientifique. V. G.

Popoviciu (Nicolae I.), *Epicleza euharistica*. In-12, VIII-354 pages. Sibiu, 1933. Prix : 150 lei.

La question de l'épiclèse est l'une de celles qui mettent en opposition l'Orient dissident et l'Eglise catholique. La transsubstantiation a-t-elle lieu au moment précis où le prêtre prononce les paroles historiques du Sauveur : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang... », ou bien se produit-elle à l'invocation au Saint-Esprit ou épiclèse qui suit ces paroles dans les liturgies orientales ? Les Orientaux tiennent pour la seconde opinion, tandis que les catholiques sont fidèles à la première.

Le diacre roumain Nicolas Popoviciu a fait de cette grave question le sujet d'une thèse de doctorat qu'il a soutenue devant la Faculté de théologie orthodoxe de Cernauti (Tchernovitz). C'est évidemment l'opinion traditionnelle de son Eglise qu'il défend. Son travail est divisé en cinq chapitres : fondements scripturaires de l'épiclèse, fondements patristiques de l'épiclèse (Pères orientaux, Pères occidentaux, témoignages des hérétiques), fondements liturgiques de l'épiclèse, enseignement des théologiens du IX^e au XVII^e siècle, théories catholiques pour expliquer l'épiclèse. Cette simple énumération montre que l'auteur a sérieusement approfondi son sujet et qu'il n'a rien négligé pour faire triompher la théorie orientale. Ce n'est pas le lieu de discuter la valeur de cette dernière. Nous nous contenterons de dire que le travail du diacre N. Popoviciu résume parfaitement la question en l'exposant sous tous ses aspects. Cependant, certains de ses arguments en faveur de la thèse orientale nous ont paru spécieux, surtout l'interprétation donnée aux textes de l'Evangile relatifs à l'institution de la sainte Eucharistie. R. Janin.

Evarist i Iossif (P. P. O. O.) : *Na vérooutchénié s Biblia v reka*. (Pour l'enseignement de la religion avec la Bible en main.) Deux fascicules in 8°, 54 et 112 pages. Varna (Bulgarie), P. Zinguinov, 1933. Prix : 15 et 25 levas (8 francs)

La présentation extérieure de ce manuel d'instruction religieuse est parfaite. La qualité du papier, le choix et la grande variété des caractères, la magnifique ordonnance du texte, la netteté des divisions et subdivisions, tout cela représente un effort remarquable pour satisfaire le lecteur et un goût parfait qui

attire. De plus, les auteurs et l'imprimeur ont eu assez de patience pour réduire au minimum les fautes d'impression.

Relevons aussi cet effort de clarté que les auteurs ont imposé à leur plume. Certes, ce ne serait plus du bulgare si l'on ne voyait plus les compléments commencer les phrases, mais il n'y a pas d'excès. La bonne logique reprend ses droits, cette logique qui s'impose aux écrivains slaves qui connaissent quelque langue néo-latine ou même l'anglais. Il est très honorable d'abdiquer son particularisme devant le besoin de clarté. Donc, tout en conservant l'allure native, nos auteurs nous épargnent ces phrases échevelées où l'esprit se disperse et s'égare.

Quant à la formule que représente ce nouveau guide d'instruction religieuse, elle est fort attrayante dans sa nouveauté. Donner à côté de chaque point de doctrine, et souvent après chaque phrase, la référence à l'Ancien ou au Nouveau Testament, c'est rendre un service fort appréciable aux catéchistes auxquels s'adresse surtout le manuel. L'intérêt n'est pas moindre pour le simple fidèle, plus à même ainsi d'utiliser l'enseignement reçu.

Ce guide a de plus l'avantage, dans le pays où il est édité, d'être une heureuse réaction contre ce vague sentimentalisme religieux, absolument incapable de relever le sens moral, et dont la faiblesse humaine se contenterait volontiers. Pour les croyants, il ne peut y avoir qu'une formule religieuse, celle qui vient de Dieu même, et dans la forme précise qu'il a révélée.

Les auteurs ont suivi la division habituelle : ce qu'il faut croire, ce qu'il faut pratiquer. Ils ont su faire la part aux préoccupations actuelles : les questions de justice et de propriété ont reçu le développement nécessaire. Nul doute que ce guide religieux obtienne le succès qu'il mérite. A.-P. Péchayre.

M. Gédéon. Ἀποσημειώματα χρονογράφου 1780-1800-1869-1913. Athènes, imprimerie Phœnix, 1932. In-8°, 350 pages. Prix : 10 francs-or.

L'auteur est trop connu des byzantinistes pour que nous ayons à le présenter. Son long passé, sa connaissance des ecclésiastiques orthodoxes contemporains et de bien des événements du patriarcat de Constantinople, la multitude et la variété de ses notes personnelles, étaient un capital trop riche pour rester inexploité. Il lui fournit la matière de ces trois cent cinquante pages dont la lecture est non seulement agréable, mais fort instructive pour qui s'intéresse à l'histoire inédite du patriarcat œcuménique durant une bonne partie du XIX^e siècle.

Comme le titre l'indique, il ne s'agit ici que de restes de notes. Il y en a de toutes sortes, et qui recourt à la table pour s'orienter se trouve tout déçu. Point de table des matières, point de table analytique, point de titres en tête des chapitres. En réalité, ce volume se divise en quatre grands chapitres.

Le chapitre premier (p. 8-73) traite de l'état du journalisme grec à Constantinople dans les environs de 1869. L'auteur ayant été lui-même rédacteur de plusieurs journaux, est bien désigné pour en parler. Aux journaux, il faut ajouter les périodiques, les pamphlets et les publications sérieuses sur des sujets religieux. M. Gédéon soulève plus d'un voile sur l'action de certains journalistes en matière religieuse et leur immixtion dans les affaires du patriarcat. Les futurs historiens en feront leur profit.

Le chapitre II (p. 74-204) traite des écoles et de l'instruction en général avant 1869. Notes excessivement variées et précieuses sur l'état des écoles de cette époque, les professeurs célèbres, les traitements pécuniaires des maîtres, les espèces d'écoles existantes, les écoles de filles et leurs maîtresses, les bienfaiteurs des écoles, les écoles des monastères, les subsides des écoles. A propos de ce dernier point, nous relevons une appréciation défavorable sur la centra-

lisation opérée par le célèbre Syllogue philologique qui, d'après l'auteur, tarit les sources de la bienfaisance publique (p. 164). M. Gédéon rompt une seconde lance contre ce Syllogue quand il déplore l'influence qu'il exerça aux dépens de celle du patriarcat : δυστυχῶς ὑπενόμευσεν ἀπὸ τοῦ 1869 ὁ Σύλλογος τὸ κῦρος τοῦ Πατριαρχείου Κπόλεως (p. 194). Cependant, le mouvement scientifique créé par le Syllogue est justement apprécié.

Le chapitre III (p. 205-215), à un point de vue le plus intéressant, fait défiler devant nous les personnages ecclésiastiques de Constantinople antérieurs à 1869. En ce qui concerne les patriarches, cette date est de beaucoup dépassée. Nous ne pouvons pas nous empêcher de relever le terrible aphorisme qui ouvre ce chapitre : D'après l'auteur, dans la vie des ecclésiastiques qui vinrent après 1869, l'événement le plus important qu'on ait à relever est... la date de leur mort. C'est une vraie *massa damnata*, et il n'y a, parmi eux, pour émerger, que ceux qui parvinrent jusqu'au trône patriarcal! Il n'est pas étonnant, dès lors, dirions-nous, que tant d'ecclésiastiques aient cherché, par tous les moyens, à atteindre ce bienheureux trône, faiseur d'hommes...

Le patriarche Grégoire VI avec les questions alexandrine, sinaïtique et bulgare qui marquèrent son pontificat arrête longuement l'auteur; ces pages sont d'un grand intérêt pour l'histoire ecclésiastique orthodoxe.

Entre autres — et l'auteur parle de tout, depuis les défenseurs des causes ecclésiastiques auprès du sultan jusqu'à la condition des sacristains des églises pauvres, — signalons les pages relatives aux métochia les plus importants présents à Constantinople et au Phanar (p. 255-264), ceux du Saint-Sépulcre, du Sinaï, du Méga Spiléon et du mont Athos. Celui du Saint-Sépulcre avait cette particularité qu'il servait, très souvent depuis le XVI^e^ siècle, de résidence au patriarche de Jérusalem. Il y avait donc au Phanar deux patriarches et deux patriarcats, ce qui, peu à peu, donna lieu à l'expression τὰ Πατριαρχεῖα, c'est-à-dire les deux palais patriarcaux. Quand le patriarche de Jérusalem se retira définitivement dans sa ville, les ignorants, dit l'auteur, ne continuèrent pas moins — et l'usage perdure — d'appeler le patriarcat de Constantinople τὰ Πατριαρχεῖα. Ces métochia, du témoignage de l'auteur, étaient, à cause de leurs bibliothèques et grâce à leurs gardiens, de vrais petits centres de lettres et de sciences ecclésiastiques.

L'auteur aborde également, en quelques lignes rapides, certaines formes du sentiment religieux de l'époque. Il souligne l'horreur des orthodoxes d'alors pour le serment solennel, horreur que les autorités turques respectaient puisqu'elles n'obligeaient jamais un orthodoxe à prêter serment devant le tribunal, mais se contentaient de l'envoyer au patriarcat. Nous apprenons que les divorces, fort rares avant 1840, commencèrent peu à peu à augmenter. En 1887, le patriarcat n'eut à prononcer que 9 divorces; en 1888, 18; en 1889, 29; entre 1902 et 1911 il y en eut 205. Mais avant 1840, outre la piété, il y eut, pour refréner l'envie du divorce, une procédure patriarcale fort singulière : Le protosyncelle qui jugeait les rares causes de divorce accumulait encore les rôles de juge de paix et de policier. Gare au mari que le procès démontrait coupable du malentendu conjugal! Il était, sur l'heure, condamné à une salutaire bastonnade, puis renvoyé tout penaud à sa femme!

L'auteur signale, à propos de l'état pécuniaire de certaines églises paroissiales et de leur clergé, 14 évêques titulaires à Constantinople en 1818. Cette multitude d'ordinations épiscopales avait pour but de suffire au grand nombre des cérémonies dans les églises et de satisfaire à l'ambition de bien des clercs désireux de la mitre. La plupart de ces prélats menaient une vie fort aisée, quelques-uns cependant, n'ayant pas eu une voix ou une stature assez éloquentes pour les pieux fidèles d'alors, finirent dans la misère.

Le chapitre IV (p. 316-339) est consacré à tous ceux qui, avant M. Gédéon, se sont occupés de l'état de l'instruction chez les Grecs modernes et que l'auteur a connus. De courtes notices accompagnent les noms de Jean Sakkélion (1814-1891), Sophocle Œconomos (1808-1877), Hiérothée Floridès (1820-1894), Dorothée Evelpidès (1825-1875), Nicolas Katramès (né en 1820), C. Sathas, E. Stamatiadès (1835-1901), Jean Véloudès, Jean-Baptiste Telfy (1812-1888), E. Miller (1812-1886), H. Gelzer († 1906), Emmanuel Auvray, Chrysostome le Lauriote († 1907), Anthime de Vatopédi, Matthieu le Russe († 1911), Théodose de Serrès († 1888), Grégoire Photinos († 1900), Périclès Zerlentis (1851-1923), etc. La plupart de ces personnages sont accompagnés de leur portrait.

Il faudrait, dans ce livre, tout relever, mais par le peu que nous avons signalé l'on en devine et la richesse et l'intérêt. C'est une collection de notes et de renseignements divers, mais le genre même de l'ouvrage demandait, pour devenir facile à la consultation, une table analytique très détaillée. Espérons que les travaux-compléments annoncés à la page 344, Μνεία τῶν πρὸ ἐμοῦ (350 pages) et Πατριαρχικαὶ ἐφημερίδες (600 pages) y pourvoiront largement. — Au point de vue typographique nous nous demandons curieusement pourquoi l'ς final prend très souvent la forme σ. E. S.

M.-J. LAGRANGE, O. P. *Introduction à l'étude du Nouveau Testament.* Première partie : *Histoire ancienne du Canon du nouveau Testament* (Etudes bibliques). Paris, J. Gabalda et C^ie^, éditeurs, 1933, grand in-8°, II-188 pages.

L'histoire de la Constitution du Nouveau Testament présente des difficultés inextricables. Les témoignages patristiques qui semblent plutôt s'affronter que conduire aux mêmes conclusions ne sont pas faits pour encourager les étudiants : aussi l'histoire du Canon n'excite-t-elle pas leur intérêt, nous dit le R. P. Lagrange. Voici cet ouvrage donc qu'il leur présente et où il veut « découvrir les causes des opinions différentes et surtout les motifs qui ont prévalu et réalisé l'unité ».

Les positions protestantes sont bien connues que représentent spécialement A. Harnack et Hans Lietzmann : entre plusieurs productions du christianisme primitif l'Eglise aurait, entre 170 et 200, choisi les plus accréditées pour les revêtir du caractère de canonicité. Erreur dogmatique mais aussi erreur historique.

Sans rivaliser avec Th. Zahn, le P. Lagrange examine la question entière en six chapitres substantiels où il aborde, pour les résoudre, les points les plus sensibles et les plus significatifs du problème. L'examen des faits et des témoignages anciens raffermit l'auteur dans la conviction que l'Eglise serait partie du principe qu'en fait tout livre doctrinal écrit par un apôtre est régulateur. Principe qui fit peut-être l'objet d'une illumination particulière et qui, en tout cas, était inclus dans le pouvoir des apôtres investis par le Christ de la mission de réaliser la fondation de l'Eglise. Ainsi, la canonicité d'un écrit dépendrait de son origine apostolique. La difficulté s'est posée, dès le début, pour Marc et pour Luc, mais on les considéra comme associés aux apôtres, participant à leur autorité comme à leur doctrine. « Conçue de cette manière, l'histoire du Canon se développe dans une bonne lumière, et elle est tout à l'honneur des chefs de l'Eglise, sinon toujours à l'honneur des savants et des critiques. Au début une révélation divine, largement répandue, accessible à tous, portant sur une catégorie de livres qu'on pouvait reconnaître, à mesure qu'ils paraissaient, comme l'œuvre des apôtres, avec une porte ouverte pour une exception, Marc et Luc, aussitôt ratifiée et enregistrée. Ensuite la conservation de ce dépôt contre les envahissements et les diminutions qui menaçaient. Au commencement du V^e^ siècle la question est résolue par le Siège apostolique d'après la tradition demeurée fidèle à la révélation première » (p. 175).

A l'examen de l'usage ecclésiastique appliquant le principe de l'origine apos-

tolique, l'auteur aboutit à la conclusion qu' « il n'y a... aucune raison, même légèrement probable historiquement, que l'Eglise ait rejeté un livre d'abord revêtu d'une autorité sacrée, partout ou seulement dans plusieurs grandes Eglises » (p. 176) et que « l'Eglise n'a... rien ajouté à son Nouveau Testament comme elle n'avait rien éliminé. Elle a donc eu à cœur de conserver tout ce qui avait la garantie apostolique et de n'y rien ajouter » (p. 178).

Et voici la conclusion finale qui mérite, ici, une mention particulière : « La question posée par la constitution du Nouveau Testament n'est pas, comme disent les protestants : Comment les livres du Nouveau Testament sont-ils devenus Ecriture Sainte, mais bien : Les écrits des apôtres ou garantis par eux étant, dès leur origine, au-dessus de l'Ancien Testament, comment l'Eglise a-t-elle résolu les doutes soulevés sur quelques points ? La réponse est : par sa tradition. Et les critiques modernes n'ont point prouvé qu'elle ait eu tort » (p. 179).

E. S.

CABROL (Dom Fernand), abbé de Farnborough. *Saint Benoît* (Les Saints). Paris, J. Gabalda et C^ie^, éditeurs, 1933, in-8°, 188 pages.

Encore que « les *vies* de saint Benoît ne se comptent plus », la collection des Saints a bien fait de consacrer un volume au patriarche des moines d'Occident et d'en confier la tâche à un de ses fils. L'espoir qu'une plus grande connaissance de l'esprit du Saint, venant au secours de l'affection filiale, aiderait à l'intelligence de ce qu'il fut n'a pas été démenti.

Le choix des sources n'embarrasse guère, mais il n'est pas permis de rejeter d'emblée les Dialogues de saint Grégoire, pas plus que d'écarter la règle de saint Benoît. Et c'est sur ces deux fondements que le R^me^ P. Cabrol a basé la vie du Saint. L'auteur pense que justice n'est pas, d'ordinaire, faite au grand saint Benoît. Alors qu'il méritait une légende aussi populaire que celle de saint François d'Assise, il semble qu'un fossé se soit creusé entre le peuple chrétien et lui. Et pourtant, représentant de l'antiquité chrétienne, grand réalisateur, homme d'ordre, de discipline, de justice, et, par surcroît, artiste dans le sens le plus fin du mot, il avait de quoi satisfaire notre société. Puisse ce livre, écrit avec beaucoup de cœur, avoir un peu mieux éclairé les profondes richesses que Dieu a creusées en saint Benoît!

E. S.

R. JOLIVET, *Précis de Philosophie*, nouvelle édition, revue et corrigée. Lyon, E. Vitte, 1933. In 8° écu, 160 pages, cartonné. Prix : 12 francs.

Aucune préface n'explique l'occasion et le but de cet ouvrage et de sa nouvelle édition. Toujours est-il que nous avons là un petit manuel de philosophie très clair et très commode qui, en quatre livres de proportions diverses, nous livre l'essentiel de la logique, de la psychologie, de la théodicée et de la morale. Pour qui veut s'initier aux éléments de philosophie, ce *Précis* est excellent, tant par la clarté et la méthode que par la simplicité de son exposé. Il pourrait même servir de *memento* à qui a parcouru rapidement le cycle de philosophie. Mais ce petit *Précis* entend rester élémentaire, aussi omet-il de toucher aux grandes questions d'ontologie, de cosmologie, de critériologie et d'esthétique. Nous signalons les corollaires pédagogiques qui complètent les chapitres du traité de psychologie.

E. S.

R. JOLIVET, *Le thomisme et la critique de la connaissance*. (Bibliothèque française de philosophie, troisième série). Paris, Desclée de Brouwer et C^ie^ (1933), in-8° écu, 152 pages. Prix : 10 francs.

C'est la nature et la forme de la critique de la connaissance au sein du thomisme qui sont ici en question, en suite des positions prises par des thomistes éminents sur ce problème d'importance capitale. Deux parties divisent l'ouvrage : 1° nature et forme du problème critique (p. 9-114) ; 2° le problème du doute critique (p. 115-147). Cette deuxième section, réservée à l'examen et à la réfutation des positions cartésiennes et modernes en matière de doute critique, n'est qu'un complément et un confirmateur de l'autre.

La position de l'éminent professeur de Lyon, très nette, est d'un haut intérêt. La critique, pense-t-il, n'est pas, comme l'a posé le *Cogito* cartésien, le problème de *l'existence* du réel. Ce problème ne peut pas se poser, car il est absurde, et il est absurde parce que sa position équivaut à nier l'évidence de la saisie immédiate du réel. Tous ceux qui ont admis ou concédé cette position du problème critique se sont condamnés, sans s'en apercevoir bien souvent, à tourner dans un cercle sans issue, le passage de l'idée pure au réel étant impossible : tel, parmi les thomistes, le cardinal Mercier, pour ne citer que le plus illustre. Le thomisme, après avoir admis l'évidence de la saisie immédiate du monde réel, envisage le problème critique dans son vrai sens : il est un retour de l'esprit, une réflexion sur la valeur de la connaissance, à savoir sur le rapport de ressemblance entre le sujet connaissant en acte son objet et cet objet réel pensé. Ce qui justifie ce retour, au fond le doute critique, c'est le caractère médiat de la connaissance intellectuelle et sensible. Cette réflexion s'effectue en un double mouvement : « D'abord, la réflexion, à travers le sensible et l'intelligible, remonte vers le connaissant en acte, pour y déceler sa nature profonde, qui est d'être conforme à l'être. Puis, pour vérifier, en quelque manière, les procédés par lesquels se réalise effectivement cette conformité essentielle, la réflexion revient du connaissant à la chose, refaisant en ordre inverse les étapes de l'objet, du sens à l'esprit » (p. 106). Ainsi critique de l'esprit, mais de l'esprit connaissant en acte; critique de la science, mais d'une science donnée déjà dans l'intuition sensible. Dès lors, le *Cogito* peut servir de point de départ du problème critique ainsi entendu : un *Cogito*, non point pure pensée, mais réaliste, concret, total, tout chargé des résultats de la saisie immédiate du réel.

Ce petit ouvrage, par la vigueur et la profondeur de pensée qui le caractérisent, sera d'un grand poids dans la controverse qui, actuellement, met aux prises les plus éminents thomistes.

E. S.

J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*. Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933. Grand in-8°, 517 pages.

Le but de l'auteur, qui ne méconnaît pas le mérite de ses prédécesseurs — et il cite Freisen, Esmein, Robert Génestal, Le Bras, — tend à développer les points sur lesquels il a surpris de nouveaux aperçus. Aussi passe-t-il rapidement sur les questions où ses propres recherches n'aboutissent qu'à confirmer les conclusions de ses prédécesseurs, pour s'astreindre à un sujet bien délimité — la formation du système classique du mariage — envisagé sous un point de vue strictement canonique.

Quatre parties divisent ce travail : I. La formation du lien (p. 5-142). II. Les empêchements et la dispense des empêchements (p. 143-278). III. La dissolution du lien (p. 279-362). IV. La rencontre du droit de l'Occident avec les droits de l'Orient (p. 363-471). Vient ensuite une conclusion d'ensemble (p. 473-479) suivie de deux appendices et d'une riche bibliographie (p. 481-510).

Comme de juste, la quatrième partie, plus en rapport avec l'esprit de cette revue, attire plus volontiers notre attention. La rencontre de l'Occident et de l'Orient, lors des Croisades, posa le fait des mariages mixtes de plus en plus nombreux surtout entre la noblesse des deux peuples. L'Eglise catholique ne s'y opposa pas; bien plus, les Papes, dans la poursuite de leurs plans d'union

chrétienne — surtout Alexandre III, — les favorisèrent. La raison en est que, malgré les multiples discussions théologiques, le problème dogmatique ne s'était pas encore clairement posé qui fit des Orientaux plus que des schismatiques; exception cependant faite des Ruthènes et peu après des Bulgares et des Lithuaniens dont le zèle fanatique dès le début alerta Rome ou ses représentants. Et encore ces interdictions ne visent-elles que le mariage des femmes catholiques. D'autre part, la ligne de démarcation dans la question de la *communicatio in sacris* demeure encore, du XII^e^ au XIV^e^ siècle, trop floue pour empêcher la compénétration *de facto* des deux Eglises. De son côté l'Eglise byzantine ne considérant pas encore les Latins comme hérétiques n'appliqua pas contre eux les Canons de Chalcédoine et du concile *in Trullo* relatifs au mariage avec les hérétiques.

Quand, lors de la prise de Constantinople par les Latins (1204) et lors du concile de Lyon (1274), l'on crut avoir touché à l'idéal de l'Union des Eglises, la question se posa nettement du droit oriental en général. L'auteur, en quelques pages rapides mais suggestives, nous présente ces unions. Si celle de l'Eglise arménienne fut œuvre durable, les autres ne firent que passer. Les Eglises d'Orient cédèrent sous le poids des armes mais n'oublièrent pas leur schisme : trop de vexations injustifiées entretinrent ou aiguisèrent leur haine des Latins. Cependant, cette compénétration des Eglises, si factice fut-elle, aida à l'admission, par l'Eglise catholique, du droit oriental. Ce ne fut pas sans peine, et l'auteur en signale les deux grandes raisons : *a)* la regrettable confusion entre rite, discipline et dogme; *b)* et surtout le principe de l'unité de juridiction. Les étapes du long chemin à parcourir sont marquées, chez l'auteur, par les noms des Papes qui se succèdent.

Les droits orientaux finirent par être admis à titre de coutumes, « et c'est par ce moyen qu'ils s'insèraient dans la théorie du droit canonique latin. C'est aussi ce qui a masqué aux hommes du temps l'exacte importance du problème : unité ou pluralité du droit dans l'Eglise catholique. C'est ce qui explique que la réception des droits orientaux est passée presque inaperçue et ne s'est presque jamais posée directement, comme l'admission des rites orientaux » (p. 406). L'admission des droits orientaux posa, pour le mariage, toute une série de problèmes que nécessita leur adaptation. Ainsi, le Pape refusa aux patriarches orientaux le pouvoir de dispense. Quant aux lois applicables en cas de mariage de rite mixte, l'auteur se contente, faute de documents, d'une hypothèse d'après laquelle « la détermination des règles qui régissent le conflit de juridiction entraînait détermination des règles qui régissent le conflit des lois » (p. 436). Mais l'Eglise rejeta la loi orientale du divorce, de l'interdiction de la polygamie successive et l'abrogation de l'*impedimentum ordinis* (ce dernier point étant exclusivement du droit nestorien). Par contre, elle inculqua la pratique dite de la séparation des corps et admit la vie dans le mariage des clercs majeurs, sous-diacres, diacres, prêtres. Un point de tactique particulière est l'effort d'Innocent IV tendant à imposer à l'Orient les lois latines sur les empêchements de consanguinité et d'affinité. L'auteur pense qu'aux yeux de ce Pape le concile de Latran, qui avait statué là-dessus, s'imposait, parce qu'œcuménique, à l'Eglise universelle, sans distinction d'Occidentaux ou d'Orientaux.

Ce travail, par la simplicité et la précision de son exposé, par la sûreté de ses sources, se recommande à ceux, canonistes ou même moralistes, qui s'intéressent aux études sur le mariage. Nous féliciterons particulièrement l'auteur de sa quatrième partie qui, dans son ensemble, est neuve et, par les lumières qu'elle jette sur la discipline orientale dans son premier contact avec le droit latin, mérite l'attention des byzantinistes. Mais nous déplorons l'absence d'une table analytique à la fin de ce volume.

Dans son introduction (p. 2), l'auteur nous avertit qu'il ne faut pas s'attendre ici à une histoire du mariage en droit canonique oriental. Et en finissant nous notons avec plaisir que cette étude il se réserve de la publier en rééditant le second volume d'Esmein. E. S.

D. Caloghéropoulos, Ἑπτανησιακὰ Σημειώματα. Athènes. J. Collarou et C^ie^, 1930. In-8°, 72 pages.

Ces notes intéressantes relatives à des personnages ou événements des îles Ioniennes contiennent : 1° une lettre de Constantin Lombardos, datée d'août 1870 et relative à Ugo Foscolo, ce poète de langue italienne que Zante revendique comme sien; 2° des courtes notes biographiques sur les deux Marcoran, Georges et Gérasime : cette famille venue d'Italie et installée à Corfou fut hellénisée jusqu'à la religion. Georges Marcoran (1793-1878) fut un célèbre contradicteur de l'encyclique de Pie IX; 3° une lettre de C. Lombardos au célèbre didascale de Corfou P. Chiotis, accusé d'anglophilie; 4° enfin le célèbre petit poème d'André Martzokis ὁ Γούμενος τῆς Ἀναφωνήτριας que l'auteur réédite ici avec une courte introduction et des notes. E. S.

Ph. Koukoulès. Σταυρακίου καὶ ζωῆς πολλὰ τὰ ἔτη. Athènes, D. Tzaka et S. Delagrammatica, 1933. In-8°, 143 pages. Prix : 25 drachmes.

Le genre de petits romans inspirés de la vie byzantine et adoptant coutumes, mentalité, expressions byzantines est propre à l'auteur. A lire ces pages on se croit dans un monde un peu différent du nôtre : c'est la mise en scène de toutes les connaissances biographiques byzantines dont les notes de l'auteur sont fort riches. Le lecteur est arrêté par bien des mots à assonance bizarre qu'il chercherait vainement dans les plus grands dictionnaires classiques et que le contexte lui explique quand l'auteur n'en signale pas directement la signification. C'est l'intérêt de ces petits romans. Aussi passons-nous sans insister sur le roman comme tel, technique de la trame, psychologie des personnages, enseignement exposé. E. S.

M. Jugie, A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Tomus* II. *Theologiae dogmaticae Græco-Russorum expositio. De Theologia simplici. De Œconomia. De Hagiologia*. Parisiis, sumptibus Letouzey et Ané, Editorum, 1933, in-8°, 826 pages.

Ce deuxième volume, par le travail spécial qu'a dû exiger sa mise au point — à cause même de l'importance des matières qui y sont traitées, — n'a vu le jour qu'après le IV^e^ volume. En tête de l'ouvrage prend place une assez longue introduction (p. 5-27) d'ordre général, traçant à grands traits les méthodes, l'état, les variations, la division de la théologie spéciale des Orientaux. Suit l'exposition des traités suivants : 1° *De Deo Uno*, p. 29-219; 2° *De Deo Trino*, p. 221-535; 3° *De Deo creante et elevante*, p. 537-644; 4° *De Verbo Incarnato et Salvatore* p. 645-722; 5° *De gratia*, p. 723-800. D'après l'intention de l'auteur, qui ne s'est astreint à suivre les divisions de la théologie orientale qu'en partie — cette division, du reste, varie suivant les auteurs, — ce volume comprend deux sections : la théologie simple contenant les traités *de Deo Uno, Trino, Creante* et *Elevante*, — l'économie, contenant les traités *De Verbo Incarnato et Salvatore* et le *De gratia*. Un titre s'est égaré sur la couverture — *De Hagiologia*, — que le Révérend Père n'a pas eu explicitement en vue dans la division de son ouvrage (p. 26-27) et qui ne se rapporte à aucun des grands traités exposés.

Un point du *De Deo Uno* arrête longuement le P. Jugie : le palamisme et les controverses hésychastes. Le chapitre II, sous le titre *De Theologia palamitica, ubi de simplicitate Dei nec non de ejus supernaturali visione in cœlo*, comprend, en tout, quatorze articles et traite des doctrines de Grégoire Palamas et

de leurs conséquences, pour l'Eglise orientale, au point de vue dogmatique et historique. Ce sujet, pour lequel le dictionnaire de théologie catholique a déjà cédé quatre-vingt-deux de ses colonnes au P. Jugie, est connu à fond par l'auteur, et à tous ceux qui désirent y consacrer des études spéciales, en vue de scruter encore plus cette bizarre doctrine, dans ses fondements de psychologie mystique, ces pages fournissent un matériel surabondant. Suivant l'exposition de l'histoire du palamisme, l'auteur insiste sur la conduite de l'Eglise officielle acceptant peu à peu cette doctrine et l'imposant comme article de foi à ses adhérents. En effet, dès le début du XV^e^ siècle, le palamisme domina partout dans l'Eglise byzantine, s'imposant à tous comme dogme officiel. Déjà en 1352 il figura sous forme d'anathématisme et d'acclamation dans l'office du dimanche de l'Orthodoxie près des définitions des conciles antiques. Mais à partir du XV^e^ siècle sa gloire déclina, et aujourd'hui les théologiens, tant Grecs que Russes, ne la considèrent plus que comme une doctrine inadmissible. Cependant, chez les Grecs, il en reste encore une trace, souvenir d'une croyance passagère : la fête de Grégoire Palamas et les anathématismes et acclamations. Du pur point de vue apologétique, le palamisme présente un côté fort intéressant, comme témoin des variations dogmatiques de cette Eglise qui prétend se passer d'un chef infaillible. Ingénument le P. Jugie souhaite que la constatation de cet errement de l'Eglise orientale serve à briser l'ardeur calomnieuse des polémistes anticatholiques et à les tourner humblement vers le centre de l'unité catholique (p. 183). Nous attendons.

Le chapitre III de ce même traité, *De operationibus divinis* (p. 184-219), envisage l'idée des orientaux sur la prescience divine et la prédestination. Cette question n'a pas, chez les Grecs anciens ou modernes, l'importance que le moyen âge, avec saint Augustin, lui reconnut. Ils s'en tiennent simplement à la tradition patristique Orientale représentée par saint Jean Damascène, d'après laquelle la prescience divine est contemplative et non affective. Mais la célèbre question de l'ὅρος ζωῆς déjà traitée par quelques Pères eut une grande vogue parmi les Byzantins.

Le traité *De Deo Trino* emporte la part du lion. Divisé en trois chapitres de proportions diverses il traite successivement : chapitre I, De la notion du mystère de la Très Sainte Trinité chez les Gréco-Russes (p. 224-252); chapitre II, Du mystère de la Trinité devant la raison (p. 253-295); chapitre III, De la procession du Saint-Esprit dans la théologie gréco-russe, depuis le XII^e^ siècle jusqu'à nos jours (p. 296-535).

Cette dernière question est traitée avec un luxe étonnant de développements qui ne paraissent exorbitants que quand on oublie l'importance que la question prit, au moins du côté grec, dans la querelle gréco-latine. Le R. P. Jugie doit être cordialement remercié pour le riche matériel qu'il nous en livre. En 13 articles, il expose l'histoire du développement de la polémique et des variations orientales gréco-russes autour du *Filioque*. L'article XIII, qui nous livre les conclusions de l'auteur, est fort suggestif : 1° La doctrine du *a Patre solo* est à présent tenue pour un simple theologoumènon ou opinion théologique. 2° La procession du Saint-Esprit *a Patre* avec une certaine médiation du Fils est enseignée par plusieurs théologiens russes. 3° La procession *a Patre per Filium* dans le sens catholique, rejetée au cours des siècles, fut admise un peu avant la guerre par la société des zélateurs russes pour l'union avec l'Eglise anglicane. Nous nous permettons d'ajouter ici qu'au sein de la commission mixte anglo-orthodoxe, réunie à Londres du 14 au 20 octobre 1931, les orthodoxes admirent au sujet de la procession du Saint-Esprit le texte suivant : « Au sujet du différend qui a éclaté entre l'Orient et l'Occident relativement à la doctrine sur le Saint-Esprit, la Commission souscrit aux propositions de la réunion tenue à Bonn en 1875 et

rejette toute proposition ou expression tendant à faire croire à l'existence de deux principes ou de deux causes dans la Sainte Trinité et s'en tient à l'enseignement de saint Jean Damascène et des premiers Pères grecs que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. » (Cf. *Echos d'Orient*, XXI [1932] 237.) Une palinodie de plus ? 4° Palinodies et variations continuelles sur l'explication théologique du *Filioque* et incapacité complète de l'Eglise orientale de s'en tenir à une doctrine fixe et constante, non seulement sous la plume de ses théologiens, mais même dans ses documents officiels. 5° Jusqu'en ces derniers temps, cette énorme littérature provoquée chez les Orientaux par le *Filioque*, n'eut pas, le plus souvent, pour raison la recherche de la vraie doctrine des Pères, mais l'opposition aux catholiques et l'éloignement de l'Eglise Romaine. 6° Les arguments des dissidents contre l'addition du *Filioque* au symbole sont absolument dépourvus de fondement tant du point de vue historique que du point de vue théologique. 7° Le dogme du *a Patre solo* — invention de Photius — aboli par l'histoire même de la controverse ne peut plus être présenté par les Gréco-Russes comme un obstacle à l'union.

Le traité *De Deo creante et elevante* nous donne quelques notions générales sur la création (p. 539-549), puis aborde la doctrine sur les anges (p. 549-567) et sur l'homme (p. 568-644). A propos de l'état primitif et du péché originel viennent les difficultés relatives au dogme de l'Immaculée Conception, mais, sur ce thème, le P. Jugie nous promet tout un volume à part.

Ce que les Grecs appellent l'Economie et qui en reste toujours — malgré quelques rares tentatives de développement — aux grandes lignes tracées par la Πηγὴ Γνώσεως du Damascène, renferme, nous dit le P. Jugie, des points de vue ignorés de la scolastique et pourrait remplir tout un volume. Il se contente ici de l'essentiel sur l'Incarnation (p. 647-686) et la Rédemption (687-704) précisément parce que les Orientaux n'ont pas beaucoup exploré ce terrain. Le chapitre III de ce traité, sous le titre *De consectariis utriusque mysterii*, nous livre quelques pages rapides (p. 705-718) sur le culte des saints et la vénération des reliques et des images.

Sur la grâce — un thème de soi si fécond, — la paix entre les Latins et Grecs ne fut jamais rompue et ce, parce que les Byzantins ne poussèrent pas en profondeur cette question. Tout particulièrement en ce qui concerne la grâce dans ses rapports avec la prédestination, les Grecs se contentèrent de l'exposition pacifique de la doctrine des Pères grecs. Ce en quoi, dit le P. Jugie, il faut plus les féliciter que les blâmer. Du reste, en cette doctrine de la grâce comme en tout ce qui, en théologie, reste, faute de dispute, terrain commun, les Gréco-Russes eurent vite fait d'imiter les Occidentaux catholiques ou protestants.

Donner de ce volume magistral — comme, du reste, de ceux qui le suivent ou le précèdent — une idée concrète en signalant les matières traitées est chose impossible, mais il n'est pas moins difficile de le suivre en tous ses tournants pour en décrire et apprécier la fécondité. Ce volume, comme les autres, plus que les autres peut-être, s'impose par la richesse des matériaux coordonnés. C'est l'histoire du dogme orthodoxe dans ses évolutions plus ou moins heureuses et dans ses productions plus ou moins multiples que le P. Jugie expose le long de ces 800 pages avec une sérénité, avec une maîtrise que seule une fréquentation assidue de ces matières a pu lui assurer.

Ce travail gigantesque de l'exposition du dogme des chrétiens orientaux dissidents, en sa partie principale, la *théologie gréco-russe*, prend fin avec ce deuxième volume, chronologiquement le dernier. On n'en voudra pas au P. Jugie pour telle légère omission, pour telle expression où la jeunesse, chez lui toujours florissante, le dispute à sa grave science. On le remerciera du don inappréciable qu'il nous fait. Son mérite n'est pas tant d'avoir gravé son nom sur

un monument de roc que d'avoir donné aux catholiques un tel Thesaurus de sciences théologiques orientales. Et non seulement aux catholiques, mais encore à nos frères séparés. Ceux-ci auront beaucoup à y apprendre et ils le sentent, à en juger par la façon dont souvent ils se plaignent de ce qu'un si grand travail qui ne parle que d'eux ne soit pas écrit dans une langue, pour eux, plus accessible.

E. Stéphanou.

Broel-Plater (Leo), *De Primatu Romanorum Pontificum ab Anastasio II ad Pelagium II* (496-590). Romae ex typographia Augustiniana 1930, in-8°, 79 pages.

Travail consciencieux qui nous livre rapidement tous les témoignages favorables à la primauté romaine entre 496 et 590, avec même un essai d'explication pour les difficultés. L'auteur recueille, dans un premier chapitre, tous les témoignages affirmant l'unité de l'Eglise du Christ et le fait de la succession des Papes à saint Pierre dans son pouvoir. Le deuxième chapitre, le plus important du travail, saisit l'existence de la juridiction universelle des Papes à travers les faits de l'histoire, tant en Occident qu'en Orient. Nous reprocherons à l'auteur le manque de nuance suffisante dans l'exposition de l'exercice de la juridiction du Souverain Pontife, défaut que ne corrige pas, croyons-nous, la note 1 de la page 53. On a beau dire, en effet, la primauté romaine exercée et reconnue dans le patriarcat d'Occident, si immédiate soit-elle, étonne moins qu'acceptée ou invoquée en dehors de ces limites. L'auteur nous affirme par exemple que parce que confirmé par Boniface II et Félix V, le II[e] synode d'Orange (juillet 529) eut force de loi *in tota Ecclesia*, et que c'est là un exemple hors pair de la puissance du Siège romain portant des décrets *pro tota Ecclesia* (p. 33). Cette *tota Ecclesia* de l'auteur ne comprend sûrement pas l'Orient où le II[e] synode d'Orange ne semble même pas avoir été connu. Le chapitre III expose les témoignages et cas historiques en faveur de l'infaillibilité. Le cas de Vigile est traité assez rapidement. Un quatrième et dernier chapitre traite des relations entre les empereurs et les pontifes romains, où l'auteur montre que les formes de respect dues aux souverains et employées par la plume pontificale n'ont supprimé ni la dignité ni la sollicitude universelle des Papes.

E. S.

Russie et Chrétienté, 1re année, n° 1, avril 1934. Centre dominicain d'études russes *Istina* (Veritas).

Tel est le titre de l'organe du centre dominicain d'études russes *Istina* établi à Lille, 59, rue de la Barre. Le problème russe, considéré dans le rayonnement du plan providentiel qui dirige le monde et ses destinées, mérite certainement de la part des catholiques une attention spéciale, et le Pape n'a pas manqué d'y insister. A la réalisation de ce plan il faut, de toutes ses forces, concourir. « Universellement compréhensif, le plan divin est la suprême Unité où les antagonismes eux-mêmes se résolvent en un ordre supérieur. Catholiques, nous sommes participants de cet universalisme. Hardiment, fixons notre regard en Dieu pour y prendre cette vue d'unité et portons ensuite courageusement les yeux sur tous les problèmes que pose actuellement la Russie, qu'il s'agisse de l'Union avec vos frères séparés ou du destin de l'Union soviétique; ce qui est en cause, c'est toujours la restauration, dans sa plénitude, de l'ordre chrétien. Telle est l'essence de notre effort : Russie et Chrétienté. » Nous sommes heureux de faire connaître autour de nous l'esprit et le but de cette nouvelle revue d'union.

E. S.

Petkof (Dr J.) : *Bulgarie*, in-12, 247 pages. Sofia. Edition de la Direction générale des chemins de fer et ports bulgares. Prix : 40 levas (8 francs).

Les éditeurs n'ont rien négligé pour donner à ce volume un extérieur attrayant, mais il faut reconnaître que le texte et les illustrations méritaient bien cette présentation soignée. L'auteur était, certes, qualifié pour nous donner un tableau de la Bulgarie digne d'intérêt; en ajoutant à son travail cette magnifique collection de photographies due à la collaboration de véritables artistes et si bien adaptée au texte, il nous a donné un guide tout à fait captivant. Son but n'est pas tant d'indiquer le meilleur hôtel et les autres commodités qui permettent de quitter sans trop d'appréhension le confortable chez soi pour sortir de l'ordinaire et changer d'horizon; il veut surtout donner une idée suffisante des beautés naturelles et artistiques nombreuses que renferme la Bulgarie. Les paysages y sont assez variés, grandioses même, ou étranges, pour attirer les amateurs. Les souvenirs historiques s'y pressent, nombreux également. Les tumuli thraces ont livré une partie de leurs secrets; les constructions romaines, bien que réduites, après avoir servi si longtemps de carrière, y apparaissent encore; mais surtout se manifeste la renaissance artistique du moyen âge dans les Balkans. Représentée principalement par l'architecture et la peinture religieuses, elle a laissé de nombreux et intéressants spécimens. Nous ne sommes pas cependant écrasés par le détail, et on nous fait grâce des descriptions de musées; les collections de Sofia, de Plovdiv, de Varna, s'imposeront d'elles-mêmes aux connaisseurs.

Parmi les curiosités de la Bulgarie on compte ses nombreuses sources minérales et thermales, situées la plupart dans des cadres naturels charmants. Certaines sont bien aménagées et les Bulgares semblent décidés à développer ces améliorations. L'utilisation de ces eaux ne date pas d'aujourd'hui : à Hissar-Bania, par exemple (au nord de Philippopoli), une inscription, formée de briques encastrées dans la muraille du bain, fait remonter celui-ci à la première décade du IV[e] siècle. Les mentions des monts Vitoche et Pirim pour le ski, et de la plage de Varna satisfont sans doute aux goûts du jour, mais les sites vaudraient seuls le déplacement.

Le choix des illustrations est parfait, leur profusion ajoute au charme; aussi l'admiration n'a pas besoin de rappels et le lecteur avance avec une curiosité croissante dans la connaissance du pays qui lui est présenté. Un résumé sur l'histoire, des indications plus précises sur la vie économique et intellectuelle de la Bulgarie, prennent place à la fin du volume. On le consultera volontiers grâce à une table analytique bien conçue et à une carte où figurent surtout les voies de communication et les sites d'un intérêt particulier.

Souhaitons à ce guide le succès le plus complet. Le sujet traité et la manière le méritent. Puisse-t-il même, là-bas, valoir un peu plus de respect à tous ces souvenirs du passé! Si le succès exige de nouvelles éditions, l'auteur ne manquera pas de corriger certaines légendes explicatives et de faire disparaître quelques bulgarismes qui nuisent à la clarté.

Obligé de parler des changements territoriaux subis par l'Etat bulgare, l'auteur a su exprimer sa pensée, sans que le voisin le plus susceptible ait à s'en froisser. Si la dotation Carnegie pour la paix cherche une œuvre digne d'intérêt, elle adoptera ce guide si instructif et si attrayant. A.-P. Péchayre.

Poulet (Dom Charles), O. S. B., *Histoire du christianisme*, fasc. VI et VII, in-4° de 160 pages, chacun. Paris, Beauchesne, 1934. Prix : 20 francs le fascicule.

Avec le fascicule VI se termine le premier volume de *l'Histoire du christianisme*, qui est consacré à l'antiquité, et le fascicule VII commence celui du moyen âge. Le fascicule VI s'emploie à faire le point au VII[e] siècle. Un premier

livre traite de la défense de la primauté romaine en Orient comme en Occident; en corollaire, l'auteur étudie les origines du droit canonique. Le second livre décrit les origines liturgiques et la liturgie sacramentaire. Enfin, le troisième parle de l'art chrétien des origines au VII[e] siècle. Si dans ce dernier livre le lecteur trouve des renseignements abondants et précis sur l'art byzantin, en revanche, il ne connaît rien des origines du droit oriental et de la liturgie orientale. Il eût été bon de lui fournir les moyens de s'en informer et les ouvrages ne manquent pas en cette matière. C'eût été justifier pleinement le titre d'« Histoire du christianisme ».

Le fascicule VII est consacré pour la plus grande partie à l'empire carolingien. Nous voyons tout d'abord saint Boniface tenter en Gaule des réformes devenues urgentes, mais qui ne produisent pas tout leur effet. Il faudra la rude poigne de Charlemagne pour forcer les clercs à l'exacte observation des devoirs de leur état. L'Allemagne s'ouvre davantage au christianisme, mais par des moyens parfois violents (conversion des Saxons). L'empire d'Occident, restauré la nuit de Noël de l'an 800, marque une date importante de l'histoire de l'Eglise, car, si la Papauté jouit désormais d'une liberté plus grande, elle le doit surtout aux Carolingiens qui l'ont délivrée de ses ennemis. Par contre, la résurrection de l'empire sera la cause de nombreux conflits entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Les faibles successeurs de Charlemagne sont, d'ailleurs, impuissants à continuer son œuvre et ils laissent tomber l'empire dans une anarchie d'où surgira la féodalité. Le rôle si important de Charlemagne dans tous les domaines nous paraît avoir été très judicieusement exposé par l'auteur. L'Orient reparaît dans ce fascicule avec la première phase de la querelle iconoclaste et le début de la dispute au sujet du *Filioque*. Suivant sa méthode, l'auteur prend son bien partout où il le trouve. Il ne néglige pas les opinions des ennemis de l'Eglise quand elles lui paraissent fondées; il en tire parti avec une entière liberté. Ce n'est pas lui non plus qui cherchera à dissimuler les misères intérieures de l'Eglise, si profondes à certains moments de l'époque mitoyenne entre l'antiquité et le moyen âge. Loin d'en être choqué, le lecteur se rend mieux compte de l'assistance que Dieu donne à son Eglise pour la défendre contre les éléments divers qui cherchent à la dissocier.

R. JANIN.

Encyclopédie de l'Islam, livraisons T (al-ZAIDYYA-ZURKHANA), 49 *bis* et 50 (al-MUTAMID-NEDROMA). Paris, Klincksieck, 1934. Prix : 30 francs la livraison.

Plusieurs fois déjà, nous avons dit notre sentiment sur cette précieuse encyclopédie, que nous sommes heureux de voir marcher rapidement vers sa fin. La livraison T termine le quatrième et dernier tome, mais il en reste encore à publier plusieurs autres du tome III. La direction annonce un supplément en quatre ou cinq livraisons. Signalons, dans les trois qui nous occupent ici, les articles les plus importants. M. H. S. Nyberg nous expose, en dix colonnes, ce qu'il faut savoir d'*Al-Mutazila*, la grande école théologique qui a créé la dogmatique spéculative de l'Islam. Elle a débuté au VIII[e] siècle pour disparaître vers le XIII[e], mais sa doctrine a survécu et l'auteur la résume. M. E. Honingmann, qui connaît si parfaitement la Syrie et les pays voisins, nous raconte l'histoire des *Nabatéens;* M. V. Minorsky, celle de *Nadir*, chah de Perse, célèbre par ses expéditions au XVIII[e] siècle; M. E. E. Calverley explique le sens du mot *Nafs* (âme) d'après les conceptions musulmanes; MM. A. S. Tritton et J. H. Kramers étudient les relations des chrétiens (*Nasara*) avec les musulmans dont ils étaient les sujets; le premier, sous les califes arabes, le second, dans l'empire ottoman. M. Adolf Grohmann donne du *Nedjd* une description qui sera la bienvenue, car ce pays est encore assez mal connu, malgré sa proximité. M. Joseph

Schacht étudie le *zakat*, impôt-aumône, une des obligations principales de l'Islam; M. Willy Hartner définit le sens du mot *zaman* (temps); M. G. Marçais parle des *Zeibeks*, cette population turque si curieuse des environs de Smyrne. Nous pourrions allonger cette énumération pour montrer la variété des matières traitées : doctrines religieuses, littérature, morphologie, histoire, biographie, géographie, etc. C'est dire la richesse des renseignements fournis par *l'Encyclopédie de l'Islam*.

R. JANIN.

BRUNET (D[r] F.), *Œuvres médicales d'Alexandre de Tralles*, t. I[er] : *Alexandre de Tralles et la médecine byzantine*, in-8°, IV-296 pages. Paris, Geuthner, 1933. Prix, 60 francs.

M. Daremberg avait entrepris la collection gréco-latine des ouvrages de médecine qui nous sont parvenus de l'antiquité. Ceux d'Alexandre de Tralles devaient terminer cette collection que la mort prématurée de M. Daremberg a laissée inachevée.

Le D[r] Brunet, médecin général de la marine française, s'est attaché à faire revivre une physionomie sympathique, du VI[e] siècle de notre ère, qui n'était plus guère connue que de rares spécialistes. Il s'agit du médecin Alexandre de Tralles, dont l'influence sur la thérapeutique fut si longtemps prépondérante dans le monde oriental et occidental. Frère de l'illustre architecte Anthémius de Tralles, un des créateurs de Sainte-Sophie, écrivain d'une excellente tenue littéraire, médecin avisé qui ne se contente pas de suivre les opinions de ses devanciers mais leur fait subir l'épreuve de l'expérience, Alexandre de Tralles a laissé dans ses ouvrages comme le résumé des connaissances des anciens au sujet de la médecine. Bien qu'une bonne partie de ses œuvres se soit perdue, il en reste assez pour juger de son érudition et de sa science médicale. Les nombreux voyages qu'il fit, en Orient et en Occident, probablement comme médecin chef des armées que Justinien confiait à Bélisaire ou au patrice Libérius, ont enrichi ses connaissances de faits nouveaux et d'observations précieuses.

Dans le tome I[er], l'auteur essaye tout d'abord de retracer la biographie de son héros, chose assez malaisée à cause du manque de renseignements précis. C'est le plus souvent par déduction qu'il arrive à en fixer les épisodes principaux. Il passe ensuite à son œuvre littéraire, dont il décrit le succès chez les Byzantins, les Arabes, les Occidentaux. Les chapitres II et III tracent le tableau des sciences médicales et de la médecine dans l'empire byzantin au VI[e] siècle, d'après les ouvrages d'Alexandre de Tralles. Nous ne pouvons nous arrêter sur une matière qui intéresse surtout les disciples d'Esculape. Notons toutefois que sur bien des points Alexandre de Tralles est d'accord avec ses successeurs d'aujourd'hui. S'il lui arrive d'indiquer les talismans à employer de préférence dans telle ou telle maladie, ce n'est pas qu'il croie à leur efficacité, mais par un souci d'humanité il tient compte des dispositions psychologiques du malade. Ce trait montre que l'on a affaire à un médecin soucieux d'employer tous les moyens susceptibles de soulager ses semblables. Ce n'est donc pas la médecine ridiculisée par Molière que pratiquaient les anciens. M. Brunet a comblé une lacune regrettable en faisant connaître l'œuvre d'Alexandre de Tralles.

R. JANIN.

MESNIL DU BUISSON (Comte du), *La Technique des fouilles archéologiques. Les principes généraux*, in-8°, 256 pages, 26 figures et planches. Paris, Geuthner, 1934. Prix, 60 francs.

Voici un ouvrage qui sera très apprécié des chercheurs. Les fouilles archéologiques ont pris beaucoup d'ampleur depuis une quinzaine d'années et le champ qui leur est ouvert paraît de plus en plus vaste. Trop longtemps on a procédé

aux recherches d'une façon empirique, comme Schliemann, sur l'emplacement supposé de Troie. Il en est résulté bien des bévues et surtout la perte de documents précieux. La science des fouilles a suffisamment fait ses preuves aujourd'hui pour que l'on puisse désormais codifier ses préceptes à l'usage de ceux qui voudraient entreprendre eux-mêmes des recherches. M. le comte du Mesnil du Buisson était particulièrement qualifié pour servir de guide. Les travaux qu'il dirige depuis une quinzaine d'années en Syrie lui ont donné une grande expérience en la matière et il est à même d'en faire profiter ses collègues. Son traité ne contient pas moins de neuf chapitres. Après une introduction sur les fouilles archéologiques et la nécessité d'une technique vraiment scientifique, il traite successivement de la préparation du plan d'une campagne, de l'installation matérielle d'une mission, des indices, des sondages, des déblayements, des recherches après déblayements, de la conservation et de la reproduction des monuments, enfin, de la publication des fouilles. On voit par cette simple énumération que l'auteur étudie la question sous tous ces aspects. Il descend jusqu'aux détails les plus insignifiants en apparence, mais qui ont une grande importance aux yeux des véritables savants. Son livre sera donc comme le bréviaire des archéologues lors de leurs campagnes de fouilles.

R. JANIN.

BAUR (D^r. P. CHRYSOSTOMUS), O. S. B., *Im christlichen Orient*, petit in-8°, 260 pages 69 photos, édition de l'abbaye de Seckau. Steiermark. 1934, Prix, 7 shellings autrichiens.

Le R. P. Chrisostmus Baur avait un double but en parcourant l'Orient. Tout d'abord il voulait visiter les régions où avait vécu et où était mort son saint patron; il désirait en second lieu se documenter sur l'Orient chrétien actuel et faire une ample moisson de textes anciens. De fait, son voyage a duré sept mois (Egypte, Palestine, Syrie, Turquie d'Asie, îles de l'Egée, Grèce et enfin mont Athos). La partie la plus intéressante de son voyage est certainement celle qu'il fit en Turquie d'Asie en compagnie d'un vali ou gouverneur en tournée d'inspection. Sa qualité d'Allemand lui permit de traverser le pays sans la moindre difficulté, alors qu'un autre étranger se serait probablement heurté aux autorités locales, toujours plus tracassières dans les régions reculées. Il a pu ainsi se rendre à Cucuse, illustrée par la détention de saint Jean Chrysostome, et à Bizéri où le grand évêque mourut en 407 sur le chemin d'un nouvel exil. Son séjour à l'Athos a laissé au R. P. Baur un fâcheux souvenir que d'autres savants en ont emporté avant lui. Dans plusieurs monastères il n'a pu se faire ouvrir la bibliothèque. On le lui promettait toujours pour le lendemain et ce jour ne vint jamais. Du moins, dans les divers monastères orientaux qu'il a visités, il a pu prendre 7000 clichés photographiques. Cette riche moisson payait bien le trajet de 12000 kilomètres qu'il a fait au cours de ce voyage.

R. JANIN.

PANTEA (N. V.), *Legea stramoseasca*, in-16, 110 pages. Bucarest, Socec, 1934. Prix : 30 lei.

Les Roumains dissidents prétendent que la « loi ancestrale » de leur pays est la confession orthodoxe orientale. L'auteur prouve par les citations de leurs propres auteurs, ecclésiastiques et laïques, que c'est faire bon marché de l'histoire nationale. Un rapide résumé de cette histoire montre, en effet, que jusque vers le milieu du VII^e siècle, au moment de l'arrivée des Bulgares, les ancêtres des Roumains actuels vécurent dans l'orbite de Rome et dans l'obédience du patriarche de Rome. L'invasion bulgare, puis la constitution d'une Eglise nationale bulgare les ont séparés de l'Occident et leur liturgie a été slavisée. Au XV^e siècle, le patriarcat grec de Constantinople réussit à prendre pied dans le

pays et à envahir évêchés et monastères. Il fallut au début du XVIII^e siècle les efforts des Roumains de Transylvanie faisant leur union avec Rome pour réveiller le sentiment national et commencer l'éducation vraiment roumaine de la population. Ceux qui ont le plus travaillé à cette résurrection sont précisément les chefs de ces Roumains Unis, ceux que M. N. Iorga appelle les « trois chevaliers de l'idéal national », c'est-à-dire les évêques Samuel Micu, Gheorghe Sincai et Petru Maior. En revenant à la foi romaine et en acceptant l'autorité suprême du Pape, ils n'ont fait que renouer la tradition primitive. Ne peut-on pas dire qu'ils ont repris la loi ancestrale, au lieu que celle de l'orthodoxie est une importation étrangère? Pour soutenir cette thèse, l'auteur n'a que l'embarras du choix dans les citations d'auteurs purement orthodoxes et dont aucun Roumain ne peut suspecter l'impartialité. Son travail est destiné à faire disparaître bien des préjugés qui règnent parmi les orthodoxes du royaume. Nous lui souhaitons une grande diffusion pour que les Roumains Unis, au lieu d'être traités en citoyens de second ordre, soient considérés comme les continuateurs des premiers chrétiens du pays.

R. JANIN.

PASCALEF (KLIMENTE), *Le mariage devant les Tribunaux de l'Eglise bulgare orthodoxe*, in-12, 151 pages. Sofia Nemetchek, 1934. Sans indication de prix.

M. Klimente Pascalef, prêtre bulgare catholique de rite byzantin, a présenté cette thèse devant la Faculté de théologie catholique à l'Université de Strasbourg. Le sujet est neuf pour les Occidentaux, généralement peu au courant du droit canon oriental. Disons tout de suite que l'Eglise bulgare ne diffère que fort peu sur les questions de mariage des autres Eglises orthodoxes, ses voisines. Elle suit les règles fixées depuis de longs siècles par les canonistes de Byzance et à peine modifiées par les juristes modernes. Ce n'est donc pas en vain qu'elle a subi pendant plus de mille ans l'influence du patriarcat grec de Constantinople. Pour bien faire comprendre la portée de sa thèse, l'auteur a dû tout d'abord exposer les idées généralement admises par les orthodoxes relativement au mariage et à ses conditions, comme aussi au divorce. Il expose ensuite la constitution des tribunaux ecclésiastiques bulgares, leur fonctionnement, leur compétence, leur procédure en matière matrimoniale, enfin, les conséquences du divorce. Cette thèse aura l'avantage de faire connaître en Occident une partie importante de la législation canonique orientale.

R. JANIN.

Congrès (Le deuxième) musulman général des femmes d'Orient à Téhéran (nov.-déc. 1932), documentation réunie et traduction revue par Henri Massé, extrait de la *Revue des études islamiques*, 1933, in-8°, p. 45-141. Paris, Geuthner, 1933. Prix : 36 francs.

On sait que depuis la guerre générale le monde musulman, après avoir mesuré son infériorité relativement à la civilisation moderne, essaye de secouer sa torpeur séculaire. Le mouvement a gagné jusqu'aux femmes qui se sont groupées finalement en une « Haute assemblée pour l'union générale des femmes d'Orient ». Un premier Congrès se tint à Damas. Le second eut lieu à Téhéran, à l'automne de 1932. Il réunit des déléguées d'une quinzaine de pays orientaux, y compris le Japon et l'Australie. Il semble bien que la majeure partie des séances ait été occupée par les discours des déléguées. Cependant on put échanger des vues utiles sur bien des sujets : enseignement de la femme, préservation des mœurs, économie domestique, hygiène, rapports entre l'homme et la femme, etc. Notons que M. Cheikh-ol-Molk Aureng, représentant du Parlement persan, a fait entendre à ces dames de spirituelles critiques, d'où il ressort que les actes ne correspondent pas toujours aux beaux discours des Congrès.

R. J.

J. Ziegler, Privatdozent an der Universität Würsburg. *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von A Schulz. Band 12, Heft. 3.) Münster, Aschendorff, in-8° VIII-220 pages. Prix : RM. 11, 40.

En matière scripturaire, la version des Septante devient de plus en plus un champ fécond d'investigations scientifiques. Connus sont les travaux de Fr. Wutz sur les transcriptions des Septante tendant à l'établissement du texte hébreu primitif. Il reste cependant qu'il faut, avant tout, s'assurer si les conditions préalables existent pour fonder la réalisation du texte critique des Septante. C'est le but du présent travail. Par de nombreux exemples l'auteur cherche à établir la méthode adoptée dans la version des Septante et il en conclut que le traducteur, loin de s'attacher strictement au modèle à traduire, reproduit librement le texte hébreu en s'appuyant sur des passages similaires du livre d'Isaïe ou d'ailleurs et qu'il va même, pour certains cas, jusqu'à s'attacher à la tradition rabbinique. Le chapitre VIII, sous le titre « Der alexandrinisch-ägyptische Hintergrund der *Is.* LXX », conclut, appuyé sur les documents fournis par les papyrus et les littératures anciennes y relatives, au fond alexandrino-égyptien d'Isaïe des Septante. Les différents exemples allégués (spécialement *Is.* III, 18-24) montrent que le traducteur a rendu son modèle hébreu en l'imbibant d'esprit hellénistique. De la sorte, du point de vue de la critique du texte, l'Isaïe des Septante perd beaucoup de son mérite, mais il gagne comme monument littéraire du judaïsme alexandrin. Et à ce point de vue le travail de M. Ziegler mérite intérêt, même en dehors du cercle strictement scripturaire.

O. E.

COMMUNIQUÉ

L'Assemblée du Collège de France, dans le but d'honorer la mémoire de M. G. Schlumberger, a, sur la proposition de M. G. Millet, décidé la publication d'une nouvelle *Sigillographie* de l'empire byzantin. Le R. P. V. Laurent, des Augustins de l'Assomption, a été chargé de recueillir et de mettre en œuvre les matériaux actuellement existants soit en imprimé, soit en inédit, chez les antiquaires et les collectionneurs. Désireux de rendre, dans l'intérêt commun, ce grand ouvrage aussi complet que possible, le rédacteur fait appel à toutes les bonnes volontés et prie tous les collaborateurs bénévoles de lui transmettre à l'adresse ci-jointe :

M. V. Laurent, 9, rue Cem, Kadiköy-Istanbul (Turquie),

tous documents utiles : dessins, empreintes ou photographies de sceaux byzantins disséminés partout. Tout signalement de pièces isolées ou collections entières sera reçu avec la plus vive reconnaissance. Il en sera de même pour la communication de tirages à part de revues numismatiques, sigillographiques ou autres inaccessibles ou introuvables à Istanbul.

Kadiköy, le 20 janvier 1935.

1935-127. — Imprimerie « Maison de la Bonne Presse » (Société Anonyme). 3 et 5, rue Bayard, Paris 8e. *Le gérant :* A. Faigle.

Daniel Schlumberger, *Les formes anciennes du chapiteau corinthien en Syrie, en Palestine et en Arabie.* Extrait de *Syria* 1933, p. 283-317. Paris, Paul Geuthner, 1933. Prix : 40 francs.

Diplomatarium italicum : documenti raccolti negli archivi italiani, t. III. Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1934. Grand in-8°, XI-423 pages.

Dokumenti za bolgarska istorija. T. II : *Arkhiv na Najden Ghéro*, 2e partie, sous la rédaction de M. G. Poprujenko. Académie bulgare des Sciences. Sofia, 1932. In-8°, 317 pages. Prix : 150 leva. Pour l'étranger, 8 francs suisses. Commissionnaire-libraire pour l'étranger : O. Harrassowitz. Leipzig.

Ph. Koukoulès, Ὁ Γρηγόριος. Société des Etudes byzantines. Athènes, 1934. In-8°, 158 pages.

— Παιδικά τινα παίγνια κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους (= Ἡμερολόγιον τῆς Μεγα-Ἑλλάδος τοῦ 1935, p. 355-377).

S. S. Bobtchev, *Byzance et Bulgarie : La lutte du droit populaire bulgare contre l'influence byzantine* (Extrait de *La Bulgarie*, nov. 1933). Sofia, 1934, 24 pages.

Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, Catalogue :* t. III. Cairo, 1934. In-8°, 146 pages.

Congressus juridicus internationalis Romae, 12-17 nov. 1934 : Schemata relationum. In-8°, 109 pages.

Jahresbericht des archaologischen Instituts des Deutschen Reiches fur das Haushaltjahr 1933-1934, XXXIX pages.

Paul Schazmann, *Das Charmyleion* (Extrait du *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institut*, 49, 1934. Heft 1/2, p. 110-127. Berlin, Walter de Gruyter.

J. Simon, *Saint Samuel de Kalamon et son monastère dans la littérature éthiopienne.* (Tirage à part de *Æthiopica*, 1re année, juillet 1933, p. 36-40). Publication of the Alma Egan Hyatt Foundation, New-York.

Franz-Joseph Dolger, *Antike und Christentum : Kultur-und Religionsgeschichtliche Studien,* Bd. IV : Heft 4. Münster i. w., Aschendorff, 1934.

Histoire de l'Eglise, depuis les origines jnsqu'à nos jours. Publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin. Volume Ier : *L'Eglise primitive,* par J. Lebreton et J. Zeiller. Paris, Bloud et Gay, 1934. Grand in-8°, 474 pages.

Klaudius Jussen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. Münster i. w., Aschendorff, 1934. In-8°, VIII-129 pages. Prix : 6,25 marks.

Antoni Pawlowski, *Dogmat niepokalanego Poczecia w oswietleniu nowszych prawoslawnich teologow rosyjskich* (Warszawskie studja teologiczne, 1). Varsovie, 1930, avec un résumé français. In-8°, 122 pages.

— *Idea Kosciola w ujeciu rosyjskiej teologii i historjozofji* (même coll., 9). Varsovie, 1935, avec un résumé français. In-8°, 269 pages.

Encyclopédie de l'Islam. Supplément : livraison 1, *Ab-Djirm,* 1934. Paris, C. Klincksieck.

Dom Denys Buenner, O. S. B., *L'ancienne liturgie romaine : Le rite lyonnais.* Lyon-Paris, librairie Vitte. In-8°, 350 pages. Nombreuses illustrations en texte et hors texte. Prix : 30 francs.

Mgr Germain de Sardes, Ἡ περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ διδασκαλία τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου (Extrait de l'Ἐκκλ. Φάρος). Alexandrie, imprimerie patriarcale, 1934. In-8°, 76 pages.

J. M. Rascu, *La Lisieux, cu sfinta Tereza.* Bucarest, 1934. In-8°, 118 pages.

Mgr Athénagoras. Φῶς « ἀπὸ τὰ Βάθη τῶν αἰώνων ». Τεῦχος πρῶτον : Ἡ ὁμηρικὴ Αἰθιωπία καὶ ἡ Λέσβος. Athènes, Melissa, 1934. In-8°, 94 pages.

Hanz-Walter Klewitz, *Zur Geschichte der Bistumsorganisation Kampaniens und Apuliens im 10. und 11. Jahrhundert.* (Separat-Abdruck aus Quellen und Forschungen hrg. vom Preussischen Historichen Institut in Rom, Bd. XXIV). In-8°, 61 pages.

Bogdan D. Filov, *Les miniatures de l'Evangile du roi Jean Alexandre à Londres.* Avec 134 planches en phototypie et 5 planches en couleurs. Sofia, 1934. (T. III des *Monumenta Artis Bulgariae*). In-folio, 55 pages de texte en bulgare et en français.

Codrul Cosminului, buletinul Institutul de Istorie si Limba. Direct. J. Nistor, secret. V. Grecu, t. VIII (1933-1934). Université de Cernauti, 1934.

Georges Hakim, préfet du Collège patriarcal grec-catholique, *Petit paroissien byzantin* (français-grec-arabe). Le Caire, sans date. In-16, 155 doubles pages.

Paul Garo Ἱστορικὸν σημείωμα περὶ περιγλωσσου ἀναγνώσματος τοῦ Εὐαγγελίου (Extrait de Χριστιανικὴ Ἑστία. Constantinople, 1934, mars et avril), 11 pages.

Dragomir Maritch, *Papstbriefe an serbische Fürsten im Mittelalter. Kritische Studien.* In-8°, 95 pages. Serbische Kloster Buchdruckerei — Srem. Karlovci (Jugoslavie), 1933.

Régis Jolivet, *Dieu, soleil des esprits* ou *La doctrine augustinienne de l'illumination* (Bibliothèque augustinienne). In-8° (13 × 20), 220 pages. Paris, Desclée De Brouwer et C^ie^, 1934. Prix : 12 francs.

A. d'Alès, *De Deo Trino.* Paris, Beauchesne, 1934. In-8°, XIX, 316 pages. Prix : 40 francs.

A. Leman, *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de 1624 à 1634.* Lille, René Giard, 1920. In-8°, IV-219 pages.

A. A. Vasiliev, *Notes on the history of Trebizond in the seventh century* (= Εἰς μνήμην E. Λάμπρου, p. 29-34).

— *Economic Relations between Byzantium and Old Russia* (Réimpression du *Journal of Economic and Business History*, vol. IV, n. 2, février 1932, page 314-334).

— *Justin I (518-521) and Abyssinia* (Tirage à part de la *Byz. Zeitschrift*, t. XXXIII (1933), p. 67-77).

— *Pero Tafur... and his visite to Constantinople, Trebizond and Italy* (= *Byzantion*, VII (1932), p. 75-122).

— *Harun-ibn-Yahya and his description of Constantinople* (= *Seminarium Kondakovianum*, V (1932), 149-163).

A PARAITRE INCESSAMMENT :

Le patriarcat byzantin : Série II : *Corpus Notitiarum episcopatuum Ecclesiae orientalis graecae.* **Volume I^er^ :** *Les listes conciliaires :* I. *Le synode de Constantinople de 394.* II. *Le concile d'Ephèse (431), par* E. Gerland et V. Laurent, A. A.

Les souscriptions devront être adressées à :

M. V. Laurent, 9, rue Cem, Kadiköy, Istanbul, Turquie.

Il n'est accepté de souscriptions et de commandes que pour la collection entière.

Nota. — Cette publication ne comporte, en principe, aucun service de presse.

1935-128. — Imprimerie « Maison de la Bonne Presse » (Société Anonyme).
3 et 5, rue Bayard, Paris 8^e^. *Le gérant :* A. Faigle.