

La liturgie décrite par saint Justin et l'épiclese (fin)

In: Échos d'Orient, tome 12, N°77, 1909. pp. 222-227.

Citer ce document / Cite this document :

Salaville Sévérien. La liturgie décrite par saint Justin et l'épiclese (fin). In: Échos d'Orient, tome 12, N°77, 1909. pp. 222-227.

doi : 10.3406/rebyz.1909.3799

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1909_num_12_77_3799

LA LITURGIE DÉCRITE PAR SAINT JUSTIN ET L'ÉPICLÈSE

(Fin.)

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici (1) suffit déjà à légitimer la traduction que nous avons donnée à cette tournure δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ : *par la formule de prière qui vient de lui*. Ceux-là se trompent sûrement qui considèrent εὐχῆς comme le mot principal au lieu de λόγου. C'est ce dernier qui, selon le parallélisme des idées, a droit à la primauté; celle-ci est, d'ailleurs, revendiquée sans conteste par la grammaire, comme l'indique l'article τοῦ qui ne peut évidemment se rapporter qu'à λόγου. Quant au substantif εὐχῆς, c'est une simple apposition déterminative à λόγου (*la parole-prière*), à moins que l'on ne préfère — et ceci est peut-être, on le verra, plus conforme à la syntaxe de notre auteur — y voir un génitif de matière (*la parole de prière*), ce qui revient au même pour le sens. Telle est la raison pour laquelle nous avons rejeté comme inexactes les traductions de Dom Maran, d'Orsi, de Schwane et de Probst, qui font, au contraire, dépendre λόγου de εὐχῆς.

Ici encore, du reste, nous ne sommes pas réduits aux seuls arguments de grammaire et d'interprétation logique. Un autre passage de saint Justin nous fournit une expression tout à fait analogue où, les deux substantifs se trouvant à des cas différents, la confusion n'est plus possible. L'apologiste relève l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens. Il n'a pas de peine à rappeler que, au contraire, ses coreligionnaires voient la main de Dieu partout, qu'ils le remercient de ses bienfaits, spécialement dans leurs sacrifices. Les termes sont importants comme éléments de comparaison.

.....*Par une parole de prière et d'action de grâces*, dans toutes les offrandes que nous faisons, nous le louons *autant que nous pouvons*..... Λόγω εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν ὅση δύναμις αἰνοῦντες..... (1).

Il est clair que *λόγω εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας* correspond à notre δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, et qu'il s'agit, de part et d'autre, de la formule consécatoire de l'Eucharistie, de ce que saint Justin, vers la fin de sa description de la liturgie dominicale, appelle encore εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας (2). On a pu remarquer que l'expression tout à fait typique ὅση δύναμις, qui suit immédiatement ces derniers mots dans le passage auquel je me réfère, se rencontre déjà dans le chapitre XIII; et ce détail est bien de nature à confirmer l'identité de signification proposée.

Quant au *λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ* du chapitre LXVI, le texte où cette expression est insérée nous fournit une nouvelle preuve, entièrement décisive, que cette périphrase désigne bien la formule consécatoire du pain et du vin. Cette preuve consiste dans les mots τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, la *nourriture eucharistiée*. La nourriture eucharistiée, voilà le résultat. « Cette nourriture, dit l'apologiste, est appelée parmi nous *Eucharistie*. » Assurément ce nom lui vient de la longue formule d'action de grâces (εὐχαριστία..... ἐπὶ πολὺ..... ὅση δύναμις), en vertu de laquelle la puissance divine opère la conversion des éléments matériels au corps et au sang de Jésus-Christ (3). Il est à peine besoin de

(1) *I Apol.*, 13; MIGNÉ, P. G., t. VI, col. 345.

(2) Cette même expression εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας se retrouve dans le *Dialogue avec Tryphon*, 117; MIGNÉ, P. G., t. VI, col. 742.

(3) Beaucoup d'auteurs ont voulu voir dans

(1) *Echos d'Orient*, mai 1909, p. 129.

faire remarquer, tant elle est manifeste, l'insistance mise par saint Justin à répéter sans cesse, à quelques lignes d'intervalle, le substantif εὐχαριστία et le verbe εὐχαριστῶ. Le seul fait d'employer ce dernier au passif en lui donnant pour sujet le pain et le vin est une preuve non équivoque du sens nouveau, mais très précis, qu'a déjà pris ce mot dans la langue chrétienne. Il est clair que là où l'apologiste du II^e siècle dit *eucharistier*, nous dirions aujourd'hui *consacrer*. Or, c'est la formule d'action de grâce (εὐχαριστία) qui, en consacrant — *en eucharistiant* — la matière, en fait la nourriture divine, laquelle reçoit elle-même le nom d'*Eucharistie*.

Toutes ces inductions réunies nous amènent à conclure que le λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ par lequel, dit le saint docteur, « la nourriture est eucharistie », doit être identifié avec ce que le même écrivain appelle également ici même εὐχαριστία, au chapitre suivant, εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας, et λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, au chapitre XIII.

Reste à déterminer, si possible, quelle

l'expression ὁσῆ δύναμις une allusion à la spontanéité individuelle de l'inspiration du célébrant, lequel aurait *improvisé* sur un thème nettement défini la teneur des formules (Duchesne, Batiffol, Cabrol, Leclercq). Il n'est pas certain que cette expression ait ici ce sens. Un passage analogue d'Origène (*Contra Cels.*, VI) suggère plutôt une autre explication: τὸν ἕνα Θεὸν.... ταῖς κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν ἰσχύαις καὶ ἀξιώσεσι σέβομεν, c'est-à-dire *autant que nous pouvons, selon notre pouvoir*. C'est cette interprétation que Dom Maran donne ici au texte de saint Justin dans une note que Dom Leclercq (*Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. 1, p. xxix) semble avoir mal comprise. *Non favent hæc verba*, dit l'éditeur de saint Justin (*P. G.*, t. VI, col. 429, n. 89), *his qui ratas et fixas Ecclesiae preces impugnant. Neque enim eas Justinus in sacerdotis arbitrio positas fuisse dicit, sed sacerdotis orantis ardorem et intentionem animi exprimit*. En tout cas, la longueur et l'étendue de la formule *eucharistique* (au sens de notre document et des documents similaires) est visiblement indiquée par les termes ἐπὶ πολλῷ. Au reste, deux endroits des écrits de saint Justin (*I Apol.*, 13, et *Dial. cum Tryph.*, 41) nous en donnent une idée en énumérant les principaux titres pour lesquels on rendait grâce à Dieu dans cette εὐχαριστία: on y rappelait en résumé « toute l'œuvre de Dieu, toute l'histoire du salut ». (BATIFFOL, *op. cit.*, 3^e édit., p. 136.)

était cette formule eucharistique que Justin désignait sous ces différentes dénominations.

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter à l'étrange opinion de certains protestants qui ont prétendu n'y point voir autre chose que le *Pater*. On trouvera dans l'ouvrage de Hoppe sur l'épiclese des citations intéressantes à cet égard (1). Rudelbach, par exemple, posait ainsi la question :

Cet εὐχῆς λόγος, si l'on n'a point recours à des interprétations trop forcées..., qu'est-ce autre chose que l'oraison dominicale? (2)

Puis le même auteur associant, on ne sait pourquoi, l'oraison dominicale et l'épiclese comme étant l'une et l'autre des documents ecclésiastiques et scripturaires, concluait qu'il fallait se demander laquelle des deux remontait à la plus haute antiquité.

Nous n'avons évidemment pas à nous poser une pareille question. L'épiclese proprement dite, au sens d'invocation spéciale du Saint-Esprit dans la confection du sacrement de l'autel, n'est certainement pas non plus l'équivalent du λόγος εὐχῆς mentionné par saint Justin.

Cette *formule de prière venant du Christ* comprend — ceci est hors de doute — les paroles divines de l'institution: *ceci est mon corps, ceci est mon sang*, qui sont, d'ailleurs, rapportées par l'apologiste, à la fin du même chapitre. Et nous avons là, sur ce point capital, un témoignage des plus précieux (3). Mais faut-il restreindre le sens de εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ au point de désigner exclusivement les paroles du Sauveur? Tout ce que nous avons dit jusqu'ici, le contexte, la comparaison avec les passages parallèles du

(1) HOPPE, *op. cit.*, p. 228, en note.

(2) RUDELBACH, *Die Sacrament-Worte*. Nærdlingen, 1851, p. 67, 68. Cité par HOPPE, *op. et loc. cit.*

(3) Faisons observer, à ce propos, que la traduction de Dom Maran: *per preces verba ejus continentem*, critiquée plus haut comme *traduction inexacte*, peut être tenue pour une exacte *interprétation*.

même écrivain, ainsi qu'avec ceux d'autres Pères contemporains ou postérieurs, sont autant de motifs nous autorisant à répondre sans témérité d'une manière négative.

Nous inclinons plutôt à considérer les termes εὐχαριστία et εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ comme l'équivalent des expressions plus récentes et plus précises d'*anaphora* ou *canon* de la messe, l'équivalent aussi de l'ἐπικλησις τοῦ Θεοῦ et du λόγος τῆς ἐπικλησεως mentionnés par saint Irénée (1), de l'*invocatio non contemptibilis* dont parle Firmilien de Césarée (2), et même de l'ἐπίκλησις mentionnée par le texte bien connu de saint Basile (3). Il y aura lieu de revenir, en étudiant ces documents successifs, sur ces identifications que nous proposons ici à titre d'hypothèses. Mais, en ce qui concerne saint Justin, l'équivalence de sa formule avec le terme technique d'*anaphora* ne semble pas pouvoir faire de doute pour qui a étudié attentivement la doctrine de l'illustre apologiste.

Le cardinal Orsi, qui n'a voulu voir dans le εὐχῆς λόγος que les paroles de l'institution, s'était cependant très bien rendu compte que l'*action de grâces* (εὐχαριστία) suppose beaucoup plus de rites que n'en indique ici le saint docteur.

Fuisse in totum prætermittas (cæremónias) quæ inter consecrationem et communionem in omnibus liturgiis etiam antiquissimis sancitæ sunt, haud facile crediderim, neque id mihi ex Justini silentio colligi ulla ratione videtur. Satis enim habuit ethnicis imperatoribus christiani sacrificii summam exponere, neque illius instituti ratio exigebat ut singulos etiam minoris momenti ritus enuclearet. Sane invocationem Spiritus Sancti (*c'est-à-dire l'épiclese*) etiam tum in usu fuisse, ex sancti Irenæi locis..... haud obscure colligitur... (4)

(1) *Contra hæres.* l. IV, ch. xviii, 5; l. I^{re}, ch. xiii, 2; MIGNE, P. G., t. VII, col. 1028, 580.

(2) *Epist. 75 inter Epist. S. Cypriani*; MIGNE, P. L., t. IV, col. 163.

(3) *De Spiritu Sancto*, xxvii, 66; MIGNE, P. G., t. XXXII, col. 188.

(4) ORSI, *op. cit.*, p. 67.

Hoppe se contredit quand, dans la seconde partie de son ouvrage (p. 228 seq.), il restreint l'expression de saint Justin à la seule signification des paroles du Sauveur, alors que, dans la première partie (p. 19 seq.), il semblait s'être prononcé pour l'opinion que nous adoptons ici.

Sans doute, je le répète, εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ désigne avant tout les paroles du Christ: *ceci est mon corps, ceci est mon sang*, qui constituent la partie centrale et principale de l'εὐχαριστία. Il serait puéril de dire avec certains théologiens orientaux que ces paroles ne sont pas une prière, mais un simple récit historique. Une si faible objection tombe d'elle-même: tout le monde voit que, dans le rite du sacrifice, le cadre général et l'intention de l'Eglise font du récit de la Cène une véritable prière. Ce cadre existait déjà dans ses grandes lignes à l'époque de l'apologiste, et c'est tout cet ensemble qu'il entend désigner.

Saint Justin, comme beaucoup d'autres Pères même bien postérieurs, ne se posait très probablement pas la question de savoir le moment précis où s'opérait le mystère. On peut lui appliquer ce qu'écrivait des Pères orientaux en général un savant critique que j'ai plaisir à citer ici, le R. P. Bouvy:

Ils ne paraissent pas avoir jamais insisté sur l'instantanéité du changement de substance. Ils ont pris le drame liturgique dans son ensemble; ils ont fait ressortir la suite harmonieuse et progressive des rites sacrés, tous importants et solennels, depuis la doxologie et le commencement de l'anaphore jusqu'à la communion (1).

On s'est déjà demandé peut-être comment concilier avec cette interprétation le déterminatif τοῦ παρ' αὐτοῦ. Il importe de ne pas se méprendre sur le sens de cette expression. D'après la croyance primitive dont nous trouvons des indices dans des documents antérieurs et dans saint Justin

(1) E. BOUVY, *Les Eglises orientales. Traditions et liturgies eucharistiques*, dans *Congrès eucharistique de Reims*, 1894, p. 756, cité dans *Revue Augustinienne*, t. I^{er} (1902), p. 469.

lui-même, ce ne sont pas les seules paroles de l'institution qui viennent du Sauveur, mais aussi toutes les prières qui composent l'*action de grâces*, l'*eucharistie*.

Le témoignage de saint Justin à cet égard se rencontre à la fin du chapitre LXVII, dont on a lu plus haut la traduction. Pour expliquer le choix du dimanche comme jour principal de synaxe eucharistique, Justin dit que c'est le jour de la résurrection de Jésus; que le Seigneur, s'étant montré ce jour-là aux apôtres et aux disciples, leur enseigna ces choses, c'est-à-dire les rites sacrés dont l'écrivain vient de parler.

Cette intéressante assertion du philosophe palestinien est confirmée d'une manière très formelle par Eusèbe. Dans sa *Vie de Constantin*, l'historien signale au sommet du mont des Oliviers une grotte où, selon une tradition authentique (λόγος ἀληθῆς κατέχει), le Sauveur initia ses disciples aux rites ineffables (τὰς ἀπορρήτους τελετάς) (1).

Un demi-siècle plus tôt que saint Justin, saint Clément de Rome faisait déjà allusion, ainsi que l'a très justement noté M^{gr} Batiffol, « à des règles formelles attribuées au Christ lui-même » (2). Ce texte est merveilleusement précis :

Nous devons faire toutes choses régulièrement, accomplir selon les temps fixés tout ce que le Seigneur a ordonné. Or, pour les oblations et les liturgies, il a ordonné qu'elles se fissent, non pas à l'aventure ou sans ordre, mais à des temps et des heures déterminés. Le lieu où les accomplir et les ministres par qui il veut qu'elles s'accomplissent, lui-même les a déterminés par sa très haute volonté.... Ceux-là donc qui font aux temps fixés leurs oblations sont bienvenus et heureux : car, en suivant les règles du Seigneur, ils ne se trompent pas.... (3).

(1) *De Vita Constantini*, III, 44; MIGNE, P. G., t. XX, col. 1104.

(2) BATIFFOL, *op. cit.*, 3^e édit., p. 135, en note.

(3) I CLEM. XL; MIGNE, P. G., t. I^{er}, col. 288, 289. Πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ δεσπότης ἐπίτελεῖν ἐκέλευσεν.... αὐτὸς ὤρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ

Quelle conclusion tirer de cette étude?

D'après le récit de saint Justin — et l'analogie des expressions autorise à penser qu'il précise à ce sujet les données antérieures de la *Didaché* et des épîtres ignatiennes, — le rite eucharistique se compose d'une série de prières et d'actions de grâces (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι) dont le point central est le récit de la Cène comprenant les paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Tout cet ensemble, l'apologiste le désigne sous le nom de λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, formule de prière et d'action de grâces, et sous celui de λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ, formule de prière qui vient du Christ. Ce λόγος, semblable à la parole de Dieu agissant dans l'Incarnation, opère, en vertu de la toute-puissance divine, la présence du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin. Ce rite, cette action unique et au fond indivisible, se termine par l'*amen* d'adhésion qu'y donne tout le peuple présent (1).

Cette unité d'action nettement accusée dans les anciens documents liturgiques, et particulièrement dans les œuvres de saint Justin, est peut-être la constatation la plus précieuse et la plus utile pour conduire à une juste solution de la question de l'épiclese.

L'invocation spéciale connue aujourd'hui sous ce nom d'épiclese faisait-elle partie du λόγος εὐχῆς ou de l'anaphore décrite par saint Justin? Nous en sommes sur ce point réduits à des conjectures. Le meilleur argument que l'on puisse faire valoir en faveur d'une réponse affirmative consiste dans la constatation de ce fait que l'apologiste connaît certainement l'*anamnèse*, formule correspondant à l'oraison *Unde et memores* du canon romain et rappelant le souvenir de la passion du

βουλήσει.... τοῖς γὰρ νομίμοις τοῦ δεσπότητος ἀκολουθοῦντες οὐ διαμαρτάνουσιν.

(1) Cet *Amen* est lui-même une confirmation de l'unité d'action consécrationnelle. L'introduction de ce mot après les paroles de l'institution dans beaucoup de liturgies est d'origine plus récente. Cf. CABROL, *Dict. d'archéologie*, t. I^{er}, col. 1558.

Christ (1). Or, dans les liturgies les plus anciennes, l'épiclese se soude très intimement à l'anamnèse qu'elle suit toujours et qui souvent fait corps avec elle au point d'en être inséparable. La description sommaire du saint docteur ne nous donnant pas le détail des divers éléments dans lesquels nous sommes habitués à décomposer l'action du sacrifice, force nous est bien de nous en tenir à la vraisemblance qu'autorise et soutient ce principe liturgique.

Au surplus, dussions-nous avouer notre complète ignorance au sujet de l'existence de l'épiclese dans l'anaphore de saint Justin, une certitude nous resterait cependant dont l'importance est capitale. Cette certitude, c'est la comparaison établie entre l'Incarnation et l'Eucharistie. Il n'est pas difficile de voir que toute la portée théologique de l'épiclese vient de cette étroite analogie entre les deux mystères. De ce chef déjà, l'antiquité et la précision du témoignage de saint Justin en font un document de la plus haute valeur non seulement pour la doctrine de la présence réelle en général, mais encore pour la question particulière de l'épiclese.

Or, nous l'avons vu dans l'exégèse du message angélique de l'Incarnation, l'apologiste — avec plusieurs autres Pères, d'ailleurs, — attribue la conception surnaturelle du Christ dans le sein virginal de Marie à l'intervention du Logos, vertu ou puissance de Dieu. D'autre part, les liturgistes ont constaté, dans l'étude des anciens textes du canon de la messe, trois ou quatre exemples d'épiclese eucharistique sollicitant non pas l'intervention

de l'Esprit-Saint comme c'est généralement le cas de ces formules, mais bien celle du Logos ou du Verbe. La plus intéressante de ces épicleses du Logos et la plus ancienne, puisqu'elle appartient au premier texte connu du Canon, fait partie de l'anaphore récemment découverte de Sérapion, évêque de Thmuis († vers 360), ami et correspondant de saint Athanase (1). Ce dernier, qui, on l'a vu, adopte la même exégèse que Justin pour le message de l'Incarnation, fait aussi allusion à une épiclese du même genre quand il dit dans son *discours aux baptisés* :

Le Logos descend sur le pain et sur le calice, et cela devient son corps. *καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα* (2).

A cette épiclese égyptienne du Verbe, il faut ajouter une formule analogue de la liturgie jacobite des présanctifiés, publiée naguère par H.-W. Codrington (3), et un *post secreta* du *Gallicanum vetus*, où l'on trouve, à la suite l'une de l'autre, la mention du Verbe et celle du Saint-Esprit (4).

Ces exemples sont de nature, semble-t-il, à enlever à la formule actuelle de l'épiclese la signification et la vertu exclusive que les théologiens orientaux prétendent lui attribuer par rapport à la transsubstantiation. Par le fait que l'une et l'autre épiclese, celle du Verbe comme celle du Saint-Esprit, sont également basées sur l'analogie entre les deux mystères de

(1) *Dial. c. Triph.*, 41, 70, 117; MIGNE, P. G., t. VI, col. 564, 641, 745.

Nous prenons ici le mot *anamnèse* au sens technique spécial que lui ont donné les liturgistes pour désigner une oraison bien caractérisée qui suit la consécration. Entendu dans un sens plus large, ce terme pourrait désigner tout l'ensemble du rite eucharistique, qui est, en effet, accompli en *souvenir* du Christ. Mais, vu la signification précise attachée désormais à ce nom en liturgie, il y aurait confusion à l'employer dans ce sens large que M^{sr} Batiffol lui laisse cependant, *op. cit.*, 2^e éd., p. 304; 3^e éd., p. 296.

(1) WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, nebst einem dogmatischem Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*. Leipzig, 1899, p. 6. Tous ces morceaux liturgiques avaient déjà été publiés par A. Dmitrievski, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1894, 2^e fasc. Voir *Echos d'Orient*, t. III, p. 50. On trouvera aussi le texte de l'anaphore de Sérapion dans CABROL, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I^{er}, col. 1888.

(2) A. MAI, *Script. Vet. nova collectio*, t. IX, p. 625; cité par CABROL, *op. laud.*, t. I^{er}, col. 1904.

(3) H.-W. CODRINGTON, *The Syrian liturgies of the presanctified*, dans *Journal of theolog. Studies*, oct. 1902, p. 69 seq.; avril 1904, p. 369 seq.; cité par CABROL, *op. laud.*, col. 1903.

(4) THOMASI, *Missale gothicum*, p. 371, 375; cité par CABROL, *op. laud.*, col. 1883.

l'Incarnation et de l'Eucharistie, leur importance dogmatique reste très grande. Mais le fait pour chacune d'avoir existé séparément dans de très anciennes liturgies diminue de beaucoup, s'il ne la détruit pas complètement, la difficulté qu'on y a voulu voir touchant la forme de l'Eucharistie.

La doctrine de saint Justin contribue au même résultat. Car si nous ne pouvons pas affirmer qu'il ait connu une épiclese proprement dite, nous sommes certains qu'il attribuait la conception du Christ

à une intervention du Logos et qu'il reconnaissait une mystérieuse analogie entre l'Eucharistie et l'Incarnation. Il est logique, dès lors, de penser qu'il admettait dans l'accomplissement du miracle de l'autel une intervention du Verbe analogue à son intervention dans le sein de la Vierge Marie. L'intervention eucharistique du Saint-Esprit, au contraire, ne semble pas être dans la perspective de saint Justin.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

L'ÉGLISE ORTHODOXE EN POLOGNE

AVANT LE PARTAGE DE 1772

Le premier partage de la Pologne (1772) marque une date néfaste dans l'histoire de l'Eglise uniate. Du jour, en effet, où la Russie orthodoxe eut mis la main sur les provinces occidentales dans lesquelles s'était développée l'union, celle-ci se trouvait menacée dans son développement, en attendant qu'elle le fût dans son existence même. L'orthodoxie russe était trop intolérante pour supporter longtemps la présence à ses côtés d'une Eglise rivale, avec laquelle, d'ailleurs, elle était en lutte depuis trois siècles. Sous la domination polonaise, l'Eglise uniate avait pu subsister, être florissante même, en dépit de conditions sociales et politiques plutôt défavorables. Le joug russe devait lui être fatal.

Il est difficile de prévoir ce qu'il fût advenu de l'Eglise uniate, si la Pologne eût conservé son indépendance. En tout cas, celle-ci disparaissant, celle-là se trouva également condamnée à disparaître, dans la partie du moins de la Pologne qui fut absorbée par la puissance moscovite. Le sort de l'une décida du sort de l'autre. La dernière période de l'histoire de l'union en Russie, celle de sa décadence ou plutôt de sa destruction, commence donc en réalité à l'an-

née 1772, date du premier partage, et c'est de là qu'il faut partir si l'on veut l'étudier sérieusement. Il faut même, à vrai dire, remonter plus haut. Car l'on ne peut se faire une idée nette de la situation de l'Eglise uniate au moment du partage de la Pologne que si l'on tient compte des événements politiques et religieux qui amenèrent ce partage ou en furent l'occasion immédiate. La question des dissidents et de leur rivalité avec les uniates et les latins fournit, on le sait, à la Russie et à la Prusse le prétexte qu'elles cherchaient depuis longtemps pour justifier leur intervention dans les affaires intérieures de la Pologne, intervention qui aboutit au partage. La question des dissidents est donc en quelque sorte le prologue de l'histoire de la suppression de l'Eglise uniate. C'est ce prologue de quelques pages que je voudrais écrire dans les lignes qui vont suivre (1).

A l'époque où surgit la question des

(1) Voici la liste des ouvrages ou des documents que j'aurai l'occasion de citer le plus souvent au cours de cette étude: PELESZ, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, 1881, t. II; КОІА-ЛОВИТЧ, *Istoria bożsoiédnienia zapjadnoi russkich ouniatof*, 1873; LIKOVSKI, *Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi W XVIII i XIX Wieku*, 1880;