

La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles (Suite et fin.)

In: Échos d'Orient, tome 25, N°143, 1926. pp. 281-307.

Citer ce document / Cite this document :

Jugie Martin. La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles (Suite et fin.). In: Échos d'Orient, tome 25, N°143, 1926. pp. 281-307.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1926_num_25_143_4573

La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles

(Suite et fin.) (1)

III. — Du concile d'Éphèse au cinquième concile œcuménique (553).

C'est un fait bien connu que la définition de la maternité divine par le concile d'Éphèse eut une influence considérable sur le développement de la théologie mariale et du culte liturgique rendu à la Mère de Dieu. Ce culte, sans doute, avait déjà commencé en certaines Églises, antérieurement aux attaques de Nestorius contre la *Théotocos* (2). Mais c'est à partir du concile d'Éphèse qu'il se généralise. Jusqu'au règne de Justinien, il n'existe qu'une seule solennité mariale, désignée parfois en Orient sous le nom de *Mémoire de sainte Marie*, et elle a précisément pour but d'honorer la maternité divine. C'est pourquoi elle fait partie de l'Avent primitif, et se célèbre le dimanche avant Noël. Sous Justinien, entre les années 530 et 550 environ, apparaissent la fête de l'Annonciation au 25 mars, et les fêtes de la Nativité et de la Présentation au Temple. Trouvons-nous aussi, à cette époque, des traces d'une fête de la Dormition ou de l'Assomption? Certains historiens ont cru en découvrir. Voyons ce qu'il en est.

Inexistence d'une fête de l'Assomption ou de la Dormition durant cette période.

Tillemont (3), D. Bäumer (4), Usener (5) et d'autres ont vu une allusion à la fête de la Dormition dans un passage de la *Vie de saint Théodose le Cénobiarque* († 529) par Théodore de Pétra, qui écrivait aux environs de 530. Il est dit dans ce passage que saint Théodose opéra une multiplication miraculeuse de pains pour ras-

(1) Voir *Echos d'Orient*, janvier et avril 1926, p. 5-26, 129-143.

(2) Voir notre article : « La première fête mariale. L'avent primitif », dans les *Echos d'Orient*, t. XXII (1923), p. 129-152.

(3) *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 476.

(4) *Histoire du Bréviaire*, trad. BIRON, t. I, p. 267.

(5) H. USENER, *Der heilige Theodosius*. Leipzig, 1890, p. 38.

sasier la nombreuse foule de pèlerins accourus à l'église du monastère, le jour « de la Mémoire de la Théotocos ». Et le biographe ajoute : *Une fois par an, suivant le cycle liturgique, nous célébrons la mémoire de la Théotocos, κατὰ περίοδον, ἡπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, τῆς Θεοτόκου μνήμην ἐπιτελοῦμεν* (1). Nous croyons avoir démontré que la « Mémoire de la Théotocos » dont il est ici question désigne la fête de la Maternité divine, l'unique fête mariale alors existante. Les nombreuses homélies des Pères du ve siècle prononcées à l'occasion de cette solennité ne font aucune allusion à la mort de Marie ou à son assomption glorieuse. Elles célèbrent toutes le mystère de l'Annonciation et celui de Noël. C'est la fête de la Vierge-Mère.

Paul Bedjan a publié, en 1902, d'après un manuscrit syriaque daté de 1025, une homélie métrique de Jacques de Saroug (451-521) sur la sépulture de Marie (2). En 1905, Antoine Baumstark a donné de la même pièce une traduction latine d'après un manuscrit un peu plus tardif, qui présente de nombreuses variantes avec le texte édité par Bedjan (3). Certains auteurs ont conclu un peu trop vite que cette homélie avait été composée pour une fête de la Dormition, qui aurait existé dans l'Église syriaque monophysite, dès la fin du ve siècle (4). Mais ces auteurs oublient que l'évêque de Saroug nous a laissé des homélies métriques sur une foule de sujets qui n'ont rien à voir avec le calendrier liturgique. Il en a une, par exemple, sur la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu, qui n'était nullement l'objet d'une fête spéciale (5). A l'époque de Jacques — nous le savons par les homélies *cathédrales* de son contemporain Sévère d'Antioche, — l'Église syrienne, comme l'Église grecque,

(1) H. USENER, *op. cit.*, p. 144.

(2) PAUL BEDJAN, *S. Martyrii, qui et Sakhona, quae supersunt omnia, syriace. Accedunt Homiliae Mar Jacobi in Iesum et Mariam, syriace*. Leipzig, 1902, p. 709-719. Le manuscrit utilisé par Bedjan est le cod. syr. 325 (Add. 12165) du British Museum.

(3) A. BAUMSTARK, « Zwei syrische *zôlmêstis* - Dichtungen. Die Dichtung *Ja'qôb von Serugh* », dans *Oriens christianus*, t. V (1905), p. 32-69. Le texte traduit par Baumstark se trouve dans le cod. 13 du couvent jacobite de Saint-Marc, à Jérusalem, qui est du XII^e-XIII^e siècle. La même pièce est contenue dans le cod. Paris, syr. 106, (XIV^e s.); dans le cod. 135 d'Oxford (de 1610); dans le cod. 136 de la même bibliothèque; dans le cod. 2001 de l'Université de Cambridge (de 1180); dans le cod. Vatic. Borg. 128 (de 1720). Cf. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922, p. 150.

(4) Zingerle a tiré du Bréviaire maronite, édité à Rome en 1806, une hymne sur la sépulture de Marie attribuée à Jacques de Saroug. Il est bien difficile de dire si cette poésie est authentique. Si elle l'est, son insertion dans le Bréviaire maronite ne prouve nullement qu'elle ait été composée primitivement pour une fête liturgique. Cf. *Zeitschrift für deutsche Morgenland Gesellschaft*, t. XII (1859), p. 14 sq.

(5) PAUL BEDJAN, *op. cit.*, p. 635-702.

ne connaît qu'une seule fête mariale, à savoir la *Mémoire de sainte Marie*, préparatoire à la fête de Noël. Sans doute, après l'institution de la fête de la Dormition, l'homélie de Jacques de Saroug — si toutefois elle est bien de lui (1) — a pénétré dans l'office liturgique, comme cela paraît ressortir des titres divergents qu'elle porte dans les divers manuscrits (2); mais il ne s'ensuit nullement qu'à l'origine elle ait été en relation avec une fête. Le contenu, du reste, n'a rien à voir avec le mystère de l'Assomption, et lui semble plutôt contraire. L'orateur parle uniquement de la mort et des funérailles de Marie, qu'il fait ensevelir par saint Jean sur le sommet du mont des Oliviers, avec l'assistance des prophètes, des apôtres, des évangélistes, des docteurs et du Sauveur lui-même (2). Pas un mot qui parle de la résurrection glorieuse du corps virginal et de son entrée au ciel; plusieurs passages, au contraire, qui insinuent que l'âme seule de la Vierge a passé de la vie terrestre à la vie bienheureuse (3). Tout ce qu'il y a à retenir de cette pièce, c'est

(1) La raison de douter est l'âge tardif des manuscrits qui contiennent l'homélie. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 340, nous avertit qu'on a mis sous le nom de Jacques une quantité de pièces liturgiques et oratoires qui ne sont pas de lui. Par contre, le fait que l'homélie parle de la sépulture de Marie non dans la vallée de Gethsémani, mais *sur le sommet du mont des Galiléens ou des Oliviers*, milite en faveur de son authenticité.

(2) Dans le cod. du British Museum 325, publié par Bedjan, le titre est le suivant : *Sancti domni Iacobi sermo ex festivis octogesimus, quem pronuntiavit, qui est de exequiis vel de dormitione sanctae Virginis Dei genitricis Mariae, et quomodo exequiae eius ab apostolis peractae sunt*. Le cod. de Jérusalem traduit par Baumstark porte cette suscription : *Sermo de transitu genitricis Dei Mariae, cum de ea quaereretur in synodo, stante ipso in aede sancti domni Cyriaci martyris in urbe Nisibi, feria IV, die 14 mensis augusti. Oriens christianus, loc. cit., p. 91*. Baumstark émet l'hypothèse que cette homélie aurait été prononcée dans un concile de Nisibe, en 489. Ce serait donc une œuvre de jeunesse de Jacques. Mais cette conjecture, basée sur un titre fort sujet à caution, faux même, si l'on voulait voir dans la date du 14 août la vigile d'une fête de la Dormition, ne dépasse guère les limites de la pure supposition.

(3) Voici quelques passages de la traduction de Baumstark : *Da mihi, ut loquar « de exequiis Benedictae »*. — *Huic Matri finis advenit, ut in novum mundum migraret. Tempus advenit « ut viam curreret, qua omnes generationes cucurrerunt et ad consummationem magna cum perturbatione abierunt »*. — *Ad Matrem huius Christi Iesu, Filii Dei, « mors venit ut calicem gustaret »*.

*Accessit Iohannes ut verus magister domus,
Et exequias peragil lucidi corporis Beatae.
Duobus apostolis electis τῶν διαθηκῶν
Credidit erat illud mysterium arcanorum.
Corporis Filii eius exequias Nicodemus reclus peregil,
Et corporis huius exequias filius tonitruū virgo peregil.
Convenerunt pastores cum gregibus suis super verticem montis,
Et sacerdotes lucidi et diaconi cum πρεσβυτεροι suis.
Magis quam procella magnum caeli fornicem spiritus concutiebat,
Et gloriose citharis suis celsitudines et profunditates canebant.
Lumen super locum fulsit, uti devertiebant
Homines et Vigiles ad exequias Benedictae peragentas,
Atque sicut Dominus descendit, et exequias Moysis servi sui peregil.*

que son auteur a enseigné très explicitement que Marie était morte (1).

La tradition hiérosolymitaine du v^e siècle et du début du vi^e.

La tradition de l'Église de Jérusalem sur la question présente mérite une attention toute spéciale, car, selon toute vraisemblance, c'est à Jérusalem ou dans les environs que s'est produit le fait de l'Assomption. On a bien essayé, en ces derniers temps, d'étayer la tradition dite d'Éphèse, d'après laquelle la Sainte Vierge serait morte, aurait été ensevelie et serait ressuscitée dans cette ville. Certains auteurs ont dépensé une érudition prodigieuse à cette tâche ingrate (2). Le résultat le plus clair de leur labeur a été d'ordre négatif. Ils ont réussi à établir l'origine relativement tardive et le caractère plus ou moins légendaire du tombeau de la Vierge dans la vallée de Gethsémani. Mais il n'ont produit aucun témoignage ancien et valable en faveur de leur thèse. Les révélations de Catherine Emmerich, telles que nous les possédons, ne sauraient combler les lacunes de l'histoire et tenir lieu de preuves. De texte ancien, les partisans d'Éphèse n'en ont trouvé qu'un seul, et il est dénué de toute valeur. Il s'agit de l'incidente suivante, qui se lit dans la courte lettre écrite en 431 par le concile d'Éphèse au clergé et au peuple de Constantinople :

« Ὅθεν καὶ Νεστόριος, ὁ τῆς δυσσεβοῦς ἀρέσεως ἀνακλινοῦστος, φθάσας ἐν

Non aliter cum eis ipse exequias suae secundum carnem Matris peragebat.

« *Super verticem montis* » *intra nubes luminosas.*

A Deo exequiae Moysis magni peractae erant.

necnon Mariae quoque illius « super illum montem Galilaeorum »

exequias Vigiles necnon angeli una cum Deo peregerunt.

Accessit Ioannes iuvenis virgo, et exequias peregit eius

purae Matris, quae ipsi a Salvatore nostro commissa est.

... In cavernam lapideam, novum Nicodemi sepulcrum

intulerunt (ibique) posuerunt Filium huius Beatae:

et hanc rursus Matrem puram Filii Dei

in cavernam sepulcralem, speluncam lapideam intulerunt (ibique) eam posuerunt...

In celsitudine Vigiles, in profunditate homines, in terra gloria.

Dum Maria Virgo « ut (quilibet) defunctus sepelitur »...

Caetus coelestium sanctificationibus, suis comitati sunt « animam lucidam huius Matris » Filii Dei. Seraphim ignei « animam, quae de corpore migraverat, circumdabant ». BAUMSTARK, *art. cit.*, p. 92, 94-95, 98.

(1) Un seul passage pourrait faire penser au transfert du corps virginal au paradis terrestre; c'est le suivant, *loc. cit.*, p. 94: *Angeli, prophetae, apostoli... exequias peragunt virginalis corporis Benedictae, « ut abiret in paradysum Eden plenum beatitudinis divinae ».* Mais il est visible que le sujet de *abiret* est *Benedicta*, et non *corpus virginalis*.

(2) Par exemple, le Dr Jean Niessen, dans son ouvrage: *Panagia-Kapuli: Das neunentdeckte Wohn-und Herbe-haus der heil. Jungfrau Maria bei Ephesus, Dülmen in Weimar, 1906.*

τῆ Ἐφεσίων, ἐνθα ὁ θεόλογος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία, τοῦ συλλόγου τῶν ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων ξενώσας ἑαυτόν... (1), c'est-à-dire : « Nestorius, qui a renouvelé l'hérésie impie, étant arrivé le premier dans la cité des Éphésiens, à l'endroit où [se trouvent] Jean le Théologien et la Vierge Théotocos Sainte Marie, s'est séparé de l'assemblée des saints Pères et des évêques. »

Les mots : *Jean le Théologien et la Vierge Théotocos Sainte Marie*, désignent par les noms de ses deux patrons et titulaires l'église principale d'Éphèse, où fut réuni le concile. Il n'y a point à se creuser le cerveau pour trouver le verbe qui manquerait dans l'incidente grecque, et qui aurait disparu par la faute des copistes. Ce qui est sous-entendu ici, et tout à fait normalement d'après la syntaxe grecque, c'est ἐστὶ ou εὐρίσκεται. Combefis l'avait déjà dit : « Ceux qui ont quelque teinte de grec ne sous-entendent rien [sauf évidemment le verbe être]; encore moins se permettent-ils d'introduire dans le texte grec ce qui n'y est pas; mais ils comprennent que les Pères désignent l'église principale d'Éphèse par les noms de ses patrons et titulaires. » (2) Cette manière de parler est courante. Ne disons-nous pas tous les jours : « Je vais à Saint-Pierre, à Saint-Nicolas, à Notre-Dame »? Les Éphésiens disaient : « Je vais à Saint-Jean et Sainte-Marie. » Nous en avons justement la preuve dans le document qui suit immédiatement, dans les Actes du concile, la lettre où se trouve la fameuse incidente : Saint Cyrille écrit au clergé et au peuple d'Alexandrie :

« Le saint concile s'est tenu à Éphèse, dans la grande église de la ville qui s'appelle *Marie Théotocos*, ἡ ἁγία σύνοδος γέγονεν ἐν τῇ Ἐφεσῶ, ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῆς πόλεως, ἣτις καλεῖται Μαρία θεοτόκος. » (3)

Dans une autre lettre, adressée à quelques clercs de Constantinople (4), ainsi que dans son *Apologie à l'empereur Théodose* (5), saint Cyrille répète que la même église est appelée *Sainte-Marie*, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Ἁγία Μαρία (6).

Il faut donc avoir des préoccupations topographiques spéciales

(1) MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. IV, col. 1241 B.

(2) Note à l'édition du panégyrique de saint Jean l'Évangéliste par Nicétas David. *Auctarium novissimum*, I^o p., Paris, 1672. Cf. *P. G.*, t. CV, col. 112-113 en note.

(3) MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1241 D.

(4) *Ibid.*, col. 1229 D.

(5) *P. G.*, t., LXXVI, col. 472.

(6) Voir aussi le rapport du concile aux empereurs : συναχθέντες ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Μαρία. *Mansi, Ibid.*, col. 1237 C.

pour traduire « ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ ἅγια Μαρία » par : « Où Jean le Théologien et sainte Marie *habitèrent, sont morts, ont leurs tombeaux.* »

Quelle est donc au v^e siècle, et jusqu'au milieu du vi^e, la tradition de Jérusalem? Nous connaissons déjà la pensée de saint Épiphane : Ce Père sait (ou conjecture) qu'un prodige étonnant a terminé le pèlerinage terrestre de la Mère de Dieu. Ce prodige, il ne veut point le dévoiler, mais il laisse suffisamment entendre qu'il s'agit de l'enlèvement de Marie au ciel en corps et en âme. Ce qu'il ignore, c'est si cette Assomption a été précédée ou non de la mort et de la sépulture. Bien qu'il penche visiblement pour la thèse de l'immortalité, il n'ose cependant se prononcer catégoriquement en sa faveur, et il avoue finalement l'absence de donnée traditionnelle sur cette question. Nous trouvons heureusement, au cours du v^e siècle, des témoins plus clairs et moins timides de la croyance des milieux palestiniens. Le premier d'entre eux est un prêtre de Jérusalem du nom de Timothée, qui nous a laissé une homélie pour la fête de l'*Hyphanté*. Quoique publiée en traduction latine, dès le xvi^e siècle (1), en grec, au xvii^e siècle par Combefis (2), et de nouveau en grec par Mai, au xix^e (3), et insérée dans la *Patrologie grecque* de Migne (4), cette pièce a été totalement perdue de vue par les théologiens, au moins depuis un siècle. On ne la voit paraître dans aucun des meilleurs travaux publiés récemment sur l'Assomption. Arnaldi seul l'a citée dans le premier volume de son étude sur la mort de Marie (5). Les partisans de la tradition d'Éphèse, qui se sont donné tant de mal, en ces derniers temps, pour ruiner la tradition hiérosolymitaine du tombeau, ont laissé dormir là leur Achille. Disons tout d'abord un mot de l'auteur.

(1) Dans l'édition des *œuvres des Pères*, publiée à Cologne en 1563 par Birkman. La traduction était de Laurent Sifani.

(2) Combefis tira le texte grec d'un manuscrit de la bibliothèque de Séguier. L'homélie du prêtre Timothée ne paraît pas dans les tables de l'*Inventaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale* de M. Omont. Elle fut publiée par Combefis dans l'*Auctarium* de Fronton-le-Duc, éd. de 1644, t. II, p. 344 sq. Cf. le tome I de la *Bibl. concionaria* de Combefis. Paris, 1672, p. 49, 173, et FABRICIUS, *op. cit.*, t. X, p. 241. La traduction de Laurent Sifani est reproduite dans le tome V, col. 1214-1216 de la *Maxima Bibliotheca Patrum*, éd. de Lyon, 1677. Ces éditions ne contiennent pas le prologue de l'homélie.

(3) *Classici auctores*, t. X, p. 535 sq., sans traduction. Mai paraît avoir cru que la pièce était complètement inédite. En fait, le prologue seul n'avait pas encore vu le jour. Cette édition a été faite d'après le cod. Ottob. graec. 85, fol. 72-76 v., du x^e-xi^e siècle.

(4) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 237-254. Migne reproduit l'édition de Mai, et donne en note les variantes du texte de Combefis.

(5) ARNALDI, *Super transitu Beatæ Mariæ dubia proposita*, t. I, p. 350-351. Gênes, 1870.

Ce mot ne sera malheureusement pas long. Malgré toutes nos recherches, nous n'avons pu découvrir aucun renseignement sur ce mystérieux Timothée, prêtre de Jérusalem. On le fait vivre habituellement dans la première moitié du vi^e siècle. Certaines collections patristiques ont hasardé la date de 535, sans doute parce qu'elles ont publié en même temps une homélie sur la Transfiguration de Timothée, prêtre d'Antioche, que l'on porte vers cette époque (1). Mais rien n'est plus problématique. La date de 535 peut cependant être retenue comme ultime *terminus ad quem*. Il est sûr, en effet, que notre Timothée a vécu avant l'écllosion de la tradition de la mort de Marie au mont Sion et de sa sépulture dans la vallée de Gethsémani. A en juger par la pure critique interne, on est incliné à placer l'auteur de l'homélie sur l'Hypapante peu après le concile d'Éphèse, et même avant. Il est remarquable, en effet, que l'orateur, qui parle si souvent de Marie, l'appelle toujours la *Vierge*, ἡ παρθένος, et jamais la *Mère de Dieu*, la *Théotocos*, bien qu'il affirme équivalement d'une manière très nette le dogme de la maternité divine. On ne trouve pas la moindre allusion directe, dans son discours, aux controverses christologiques qui ont commencé avec Nestorius. Par ailleurs, le témoignage des manuscrits, qui est quelque peu flottant sur le nom même de Timothée (2), est constant sur la désignation : *prêtre de Jérusalem*. Là-dessus, aucune variante. Et c'est là le point important. C'est bien un prêtre de Jérusalem qui nous parle dans l'homélie, et son témoignage a fini par arriver jusqu'à nous, bien qu'il contredise ouvertement une tradition qui a pris racine dans la Ville Sainte, dès la fin du vi^e siècle, et s'est perpétuée jusqu'à nos jours. C'est un phénomène remarquable, quand on songe avec quelle facilité les copistes posté-

(1) La *Patrologie grecque* de Migne donne 535. Le P. Pargoire, *l'Église byzantine de 527 à 847*, p. 140, place aussi l'homélie vers 535.

(2) Le cod. Vatic. graec. 679, du x^e-xi^e siècle, contient, fol. 283 v-287 v., la plus grande partie de l'homélie de Timothée, mais l'attribue à Méthodius, *prêtre de Jérusalem*. Le nom de Méthodius s'explique par le fait que l'on possède sous le nom de saint Méthodius, évêque d'Olympe († 311), une homélie *in Occursum Domini*, qui est reproduite souvent dans les manuscrits en même temps que celle du prêtre Timothée, et qui est, du reste, bien postérieure au saint martyr du iv^e siècle. Cela n'empêche pas certains auteurs, comme le P. Mattiussi, *op. cit.*, p. 167, de la citer comme une œuvre authentique de l'évêque d'Olympe. Sans donner aucune référence, Fabricius, *op. cit.*, p. 240, dit aussi que certains attribuent l'homélie : *Μόνος ἐν ἀνθρώποις*, à Hésychius, *prêtre de Jérusalem*. Nous n'avons trouvé aucun manuscrit qui patronne cette opinion. L'attribution à Hésychius s'explique par la même raison que l'attribution à Méthodius, car Hésychius a laissé aussi une homélie pour l'Hypapante, qui voisine souvent dans les mêmes manuscrits le discours du prêtre Timothée.

rieurs ont fait disparaître ou interpolé les passages des homélies patristiques qui ne cadraient plus avec les traditions de leur époque.

Un exemple de cette facilité des copistes à tronquer les anciens textes, spécialement ceux qui ont été choisis pour l'usage liturgique, nous est fourni par l'homélie même du prêtre Timothée. Dans plusieurs manuscrits, on a supprimé tout le prologue, qui débute par les mots : Μόνος ἐν ἀνθρώποις τέλειος ἄνθρωπος, soit une cinquantaine de lignes d'un parchemin moyen, et l'on a pris le discours à l'endroit où l'orateur commence à parler du vieillard Siméon : Φέρε τελευταῖον δίκαιον τῷ λόγῳ κατίδωμεν, en ajoutant le mot ἀγαπητέ : Φέρε, ἀγαπητέ..., pour entrer moins brusquement en matière (1). C'est même ainsi mutilée que l'homélie a d'abord été publiée par Laurent Sifani et Combefis (2). Mai, le premier, a édité le texte complet. Heureusement que le passage qui nous intéresse a été respecté. On le trouve, avec des variantes peu importantes, dans tous les manuscrits. Le voici d'abord dans le texte original :

« Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. Ἐνθεν τινὲς ἔδοξαν τὴν τοῦ Κυρίου μητέρα ξίφει θανατωθεῖσαν (3) μαρτυρικὸν ἀπενέγκασθαι τέλος, διὰ τὸ εἰπεῖν τὸν Συμεῶνα· Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία· ἔχει δὲ οὐχ οὕτως· ῥομφαία γὰρ χαλκευτικὴ σῶμα διαίρει, οὐ ψυχὴν διχοτομεῖ· ἐξ ὧν καὶ ἡ παρθένος ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος (4), τοῦ κατοικήσαντος (5) ἐν αὐτῇ (6) ἐν τοῖς ἀναληψίμοις αὐτὴν χωρίοις μεταναστεύσαντος. Τί οὖν βούλεται λέγειν ὁ Συμεὼν πρὸς παρθένον· (7).

Nous le traduisons ainsi :

« *Et toi-même, un glaive de douleur transpercera ton âme, afin que soient révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre. De ces paroles de Siméon : Et toi-même, un glaive de*

(1) L'homélie se rencontre en cette forme sous le nom de Timothée, prêtre de Jérusalem, dans les codd. Ottob. graec. 92, p. 43 sq. et 172, p. 38 sq., qui sont tous les deux du xvi^e siècle, et dans le cod. Vindob. hist. graec. 3, fol. 33 v.-37, qui est du xi^e siècle.

(2) A cause de la diversité des *incipit*, Combefis, Fabricius, *Bibliotheca graeca*, éd. Harlès, t. X, p. 240-241, et d'autres ont cru à l'existence de deux homélies différentes de Timothée sur l'Hyparante.

(3) Dans les éditions de Combefis et de Mai, il y a : ξίφει θανάτῳ. Le cod. Vatic. 679 porte : ξίφει θανατωθεῖσαν. C'est évidemment la bonne leçon.

(4) L'édition de Combefis porte : διὰ τοῦ κατοικήσαντος.

(5) Au lieu de ἐν αὐτῇ, le cod. Ottob. 85 a : διττὴν, qui ne signifie rien.

(6) Cod. Vatic. 679 : θανάτου φθορᾶς ἀμέτοχος ἐστιν.

(7) Au lieu de πρὸς παρθένον, les éditions imprimées portent : πρὸς θάνατον, coquille notoire. Le cod. Vatic. 679 omet ces mots, probablement parce que le copiste n'a trouvé aucun sens à πρὸς θάνατον.

douleur transpercera ton âme, certains ont conclu que la Mère du Seigneur avait été mise à mort par l'épée et obtenu ainsi la couronne du martyr. Mais cela n'est pas. L'épée de métal, en effet, traverse le corps, elle ne divise pas l'âme. [Cela n'est pas non plus], *par le fait que la Vierge est jusqu'à présent immortelle, Celui qui habita en elle l'ayant fait changer de résidence, et l'ayant transportée dans les régions de l'Ascension* (1). Que signifient donc les paroles de Siméon à la Vierge? »

Elles font allusion, répond l'orateur, à la douleur que ressentit Marie, lorsqu'elle perdit Jésus âgé de douze ans, et le rechercha trois jours durant : exégèse originale et vraiment nouvelle en Orient, que le prêtre Timothée est peut-être le seul à avoir exposée. Les autres Pères grecs s'arrêtent habituellement à une interprétation toute différente, dérivant d'Origène. Pour la plupart d'entre eux, le glaive dont parle le vieillard Siméon est l'espèce de scandale, ou du moins le trouble intérieur qui aurait violemment agité l'âme de la Vierge pendant la Passion et le crucifiement de Jésus. Quelques-uns, cependant, y ont vu la douleur de compassion de la Mère voyant expirer son Fils sur la croix. Le prêtre Timothée s'écarte des uns et des autres, et accuse ainsi à nos yeux sa personnalité et son indépendance à l'égard de ses devanciers et de ses contemporains. Mais là n'est pas pour nous le principal intérêt de son homélie. Ce qu'il nous faut retenir, c'est l'affirmation très nette et très ferme de ce Jérusalemite touchant la destinée finale de la Mère de Dieu : d'après lui, Marie n'est pas morte martyre; elle n'est même pas morte du tout; elle est restée immortelle par la puissance de Jésus, son Fils, qui l'a transportée du séjour terrestre dans la région où il se trouve lui-même avec son humanité glorifiée, depuis son Ascension. De tous les témoignages patristiques que l'on a apportés jusqu'ici touchant le mystère de l'Assomption, celui-là est le plus explicite. On peut dire qu'il est hors pair, parce qu'il est totalement indépendant des récits apocryphes du *Transitus Mariae*. Ces récits, qui n'existaient probablement pas

(1) C'est ainsi que nous traduisons les mots : « ἐν τοῖς ἀναληψίμοις χωρίοις ». Le néologisme ἀναλήψιμος, que nous n'avons trouvé dans aucun lexique, vient évidemment, d'après le contexte, du mot ἀνάληψις, terme consacré pour désigner l'Ascension de Notre-Seigneur. C'est dans la région où Jésus se trouve depuis l'Ascension que Marie a été transportée. On remarquera aussi l'emploi du verbe « μεταναστεύω », qui signifie proprement : *faire changer de résidence*. Le terme μετάστασις, employé dans la suite pour désigner l'Assomption, a par lui-même le même sens et fait abstraction de la mort. Il en est de même des mots latins : *migrare, migratio*.

encore à l'époque du prêtre Timothée, sont tout entiers à nous raconter — on sait avec quelle exubérance de détails fantastiques — les derniers moments, la mort et la sépulture de Marie. C'est à peine si quelques-uns font véritablement allusion à l'Assomption proprement dite, à la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu (1). Notre orateur, lui, affirme catégoriquement que Marie est restée immortelle, et qu'elle se trouve au ciel avec Jésus ressuscité.

Le ton péremptoire de ce témoignage nous invite naturellement à rechercher s'il n'est pas isolé dans les milieux palestiniens du v^e siècle et de la première moitié du vi^e. Le célèbre exégète jérosolymitain qui a nom Hésychius († après 451) paraît bien partager le sentiment du prêtre Timothée. Dans un de ses sermons pour la « Mémoire de Marie », il appelle la Vierge *un arbuste d'incorruption, un jardin d'immortalité* :

« Si tu es la perle (il s'agit de Jésus), elle est l'écrin. Puisque tu es le soleil, la Vierge sera nécessairement appelée le ciel. Puisque tu es la fleur qui ne se flétrit pas, la Vierge est donc *un arbuste d'incorruption, un jardin d'immortalité*, ἄρα ἡ παρθένος ἀφθαρσίας φυτὸν, ἀθανασίας παράδεισος (2) ».

Qu'est-ce qu'un arbuste d'incorruption sinon un arbuste qui ne se corrompt pas? Et pourquoi ne se corrompt-il pas? Parce qu'il porte une fleur qui ne se fane pas : telle rose, tel rosier. Qu'est-ce qu'un jardin d'immortalité, sinon un jardin où le printemps est éternel, où les fleurs ne meurent pas? Marie est cela : la mort ne l'a pas atteinte. Telle semble être la pensée d'Hésychius, qui s'éclaire encore à la lumière de ce passage de la même homélie :

« L'Époux qui est sorti de toi t'a appelé à l'avance *jardin fermé* et *fontaine scellée*. Il t'a appelée *jardin fermé*, parce que *la faux de la corruption* ou *la vendange* ne t'a pas touchée... Il t'a appelée *fontaine scellée*, parce que le fleuve de vie qui a coulé de toi a rempli la terre (3) ».

Quelle peut bien être cette faux de la corruption, δρεπάνη φθορᾶς, sinon la faux de la mort, cette vendange, τρυγητός, sinon la mort elle-même? Marie a échappé à ses atteintes.

(1) Nous reviendrons plus loin sur ces récits, dont on a beaucoup exagéré l'influence sur la théologie mariale.

(2) *Homilia de sancta Maria Deipara*, P. G., t. XCIII, col. 1464-1465.

(3) Κῆπον κεκλεισμένον, ἐπειδὴ σοῦ μὲν δρεπάνη φθορᾶς ἢ τρυγητός οὐχ ἤψατο. *Ibid.*, col. 1264 B.

Le prêtre Chrysippe, contemporain d'Hésychius, Jérusolymitain comme lui et orateur distingué, aussi oublié de nos jours que le prêtre Timothée, commence en ces termes le discours qui nous est parvenu de lui pour la fête mariale :

« La tige *toujours verdoyante* de Jessé, qui a porté la vie à tout le genre humain, a droit, certes, en tout temps, à nos félicitations, à notre admiration et à nos louanges, mais le temps présent est tout particulièrement désigné pour la chanter (1) ».

Appeler Marie *une tige toujours verdoyante*, τὴν ἀειθαλῆ ῥάβδον, n'est-ce pas faire une allusion évidente à son immortalité? Par ces simples mots, le prêtre Chrysippe nous paraît dire la même chose que le prêtre Timothée : Marie est restée immortelle (2).

Ce serait le moment de parler du fameux témoignage de Juvénal, patriarche de Jérusalem († 458), relaté par *l'Histoire euthymiaque*, si cette histoire méritait quelque crédit. Mais justement le caractère apocryphe de ce récit ressort clairement de ce que nous venons de dire, sans parler des autres graves raisons qu'on peut faire valoir contre sa véracité (3). Au v^e siècle, comme au iv^e, l'Église de Jérusalem ignore l'existence d'un sépulcre de la Vierge à Gethsémani, et croit que Marie est restée immortelle. Ce n'est pas à dire que, sous le pontificat de Juvénal, l'impératrice Pulchérie, si dévote envers la sainte Théotocos, n'ait fait quelque démarche pour obtenir sinon des reliques proprement dites, du moins quelque souvenir pieux de la Mère de Dieu. Nous trouvons dans les quelques fragments qui nous sont restés de *l'Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur († vers 520) des indices d'une démarche de ce genre. Théodore raconte, en effet, qu'après la mort de Théodose II († 450), son épouse infortunée, la belle Athénaïs, qui avait pris le nom d'Aelia Eudokia, se rendit en Palestine, et qu'elle envoya de Jérusalem à l'impératrice Pulchérie non la châsse ou ἀγία σορός contenant les vêtements funèbres de Marie (4), mais le

(1) Cette homélie de Chrysippe, publiée par Fronton-le-Duc dans son *Auctarium*, t. II, p. 424-430, Paris, 1624, devait figurer dans le tome CLXII de la *Patrologie grecque* de Migne, qui n'a pas paru. Nous l'avons rééditée dans la *Patrologia Orientalis* de M^{rs} Graffin, t. XIX, fasc. III, p. 336-343.

(2) Notons, en passant, que Chrysippe, et aussi Hésychius, paraissent bien enseigner la résurrection définitive des ressuscités de Pâques. Pour Chrysippe, voir son homélie sur la Sainte Vierge, *loc. cit.*, p. 531. Pour Hésychius, voir V. JAGIC, *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris* (cet auteur est Hésychius) *explanatio psalmsorum graeca*. In *Psal.* XLIV, 10. Vienne, 1897, p. 87.

(3) Nous reparlerons ailleurs de *l'Histoire euthymiaque*, et expliquerons son origine.

(4) Ce sont les reliques que, d'après *l'Histoire euthymiaque*, Juvénal aurait envoyées à Marcien et à Pulchérie. Cf. *P. G.*, t. XCVI, col. 752.

portrait de celle-ci peint par saint Luc (1). Si Eudokia avait pu trouver quelque chose de mieux en fait de reliques mariales, elle n'aurait sans doute pas manqué d'en faire présent à la pieuse impératrice. Mais on n'en connaissait pas d'autres à cette époque. Les récits apocryphes de la Dormition n'avaient pas encore paru : et d'ailleurs, la tradition jérosolymitaine de ce temps était nettement hostile à leur contenu. Ce qu'on peut conjecturer avec beaucoup de vraisemblance, c'est que déjà on commençait à montrer dans la vallée de Gethsémani la maison de Zébédée, père de saint Jean l'Évangéliste, où l'apôtre bien-aimé avait vécu avec Marie après l'Ascension de Jésus, et d'où Marie elle-même avait été enlevée au ciel sans passer par la mort.

Dès la seconde moitié du ve siècle, en effet, on entend parler d'une basilique Sainte-Marie dans la vallée de Gethsémani. Pourquoi une basilique dédiée à la Mère de Dieu en cet endroit ? A cette question nous trouvons une réponse nette dans un document postérieur sans doute de près d'un siècle mais tout de même antérieur à l'établissement définitif de la tradition du sépulcre de Marie à Gethsémani et de sa maison au mont Sion : nous voulons parler du *Pèlerinage* du Pseudo-Antonin de Plaisance, écrit aux alentours de 570. On en possède deux recensions, qu'a éditées Paul Geyer. Celle que le savant éditeur considère comme la première contient ce passage :

« *Et in ipsa valle Gessemani est basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse : Et dans la vallée même de Gethsémani se trouve la basilique de sainte Marie, qui fut, dit-on, sa maison, dans laquelle aussi elle fut élevée [au ciel] en corps (avec son corps) (2) ».*

Dans la seconde recension, que nous sommes porté à considérer comme le texte primitif, on lit cette phrase plus brève et aussi plus claire :

« *Et in ipsa valle est domus sanctae Mariae, de qua eam dicunt ad caelos fuisse sublatam : Et dans la vallée même est la maison*

1) Η Εὐδοκία τῆ Πουλχερίᾳ τὴν εἰκόνα τῆς Θεομήτορος, ἣν ὁ ἀπόστολος Λουκᾶς καθιστόρησεν, ἐξ Ἱεροσολύμων ἀπέστειλεν. THÉODORE LE LECTEUR, *Hist. eccl. fragmenta ex libro I*; P. G., t. LXXXVI, col. 165.

(2) PAUL GEYER, *Itinera hierosolymitana saeculi III-VIII*, t. XXXVIII du *Corpus Script. latin.* Vienne, 1883, p. 170. Nous ne croyons pas faire de contresens en traduisant : *de corpore sublatam fuisse* par : « élevée en corps, avec son corps ». Il n'est pas impossible, d'ailleurs, qu'il y ait eu, dans le texte, transposition des prépositions par la distraction des copistes, et qu'il faille lire : « *de* » *qua* et « *in* » *corpore sublatam fuisse*. Nous trouvons, en effet, *de qua* dans la seconde recension.

de sainte Marie, de laquelle on dit qu'elle fut élevée aux cieux (1) ».

Le pèlerin de Plaisance nous transmet ici l'écho fidèle de la tradition jérosolymitaine, telle que nous l'avons entendue sur les lèvres des trois prêtres de la Ville Sainte : Timothée, Hésychius et Chrysippe, pour ne pas parler de saint Épiphané : Marie a été enlevée aux cieux en corps et en âme, sans passer par la mort. En même temps, il nous explique l'origine de la basilique Sainte-Marie dans la vallée de Gethsémani : on plaçait là la maison de la Sainte Vierge ou de saint Jean. Ces deux points : l'existence d'une église Sainte-Marie à Gethsémani et son identification avec la maison habitée par la Mère de Dieu après l'Ascension de Jésus, nous sont, du reste, certifiés par des témoins antérieurs au Pseudo-Antonin. Le Pseudo-Dioscore, qui a écrit le panégyrique de Macaire, évêque de Thou ou de Tkou, en Égypte, entre les années 451-500, signale l'« église Sainte-Marie dans la vallée de Josaphat » (2). L'existence de cette même église est aussi décelée indirectement par le nom de *Sainte-Marie-la-Neuve* donné à un autre sanctuaire marial, qui fut construit à Jérusalem, non loin de l'emplacement de l'ancien Temple de Salomon, dans la première moitié du vi^e siècle, pour commémorer la Présentation de Marie au Temple, à l'âge de trois ans (3). *Sainte-Marie-la-Neuve* suppose évidemment une *Sainte-Marie-l'Ancienne*, et celle-ci doit être la basilique Sainte-Marie de la vallée de Gethsémani ou de Josaphat déjà mentionnée par le Pseudo-Dioscore, et que visitait, vers 530, l'archidiacre Théodosius :

« *Ibi est vallis Iosaphat, dit ce pèlerin; ibi Dominum Iudas tradidit. Ibi est ecclesia domnae Mariae Matris Domini* : A cet endroit est la vallée de Josaphat; là Judas trahit le Seigneur. Là se trouve l'église de Notre-Dame sainte Marie, Mère du Seigneur (4) ».

(1) *Ibid.*, p. 203. Des interpolations postérieures ont changé le mot *domus* en *sepulcrum*.

(2) Ce panégyrique a été édité dans son texte bohairique par Amélineau, dans les *Mémoires pour servir à la Mission française du Caire*, t. IV, p. 92-164. Paris, 1888. L'église Sainte-Marie est signalée à la page 125. On a beaucoup discuté pour savoir si cette pièce était vraiment de Dioscore. L'authenticité est difficilement soutenable. Voir l'exposé de la question par FÉLIX HAASE, « *Patriarch Dioskur I von Alexandria nach monophysitischen Quellen* », I^{er} p., ch. II, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. VI, p. 162-180. Breslau, 1908.

(3) Cette église fut commencée par Elie, patriarche de Jérusalem (494-513). Laissée inachevée, faute de ressources, elle fut terminée sous Justinien, qui, à la demande de saint Sabas, se chargea de tous les frais. La dédicace eut lieu le 21 novembre 543. Ce fut l'origine de la fête de la Présentation de Marie au Temple. Cf. S. VAILHÉ, « La dédicace de Sainte-Marie-la-Neuve », dans la *Revue Augustinienne*, t. II (1903), p. 136-140.

(4) PAUL GEYER, *op. cit.*, p. 142. Le manuscrit de Saint-Gall, qui date de 811, ajoute : *Et ibi est sepulcrum eius*. C'est une interpolation évidente.

Il est très probable que cette basilique Sainte-Marie est l'une des nombreuses églises que l'impératrice Eudokia ou Eudocie fit construire à Jérusalem et en Palestine (1). La tradition localisant dans la vallée de Gethsémani la maison de Marie et sa glorieuse Assomption devait déjà exister. C'est, en effet, vers cette époque, entre 450 et 500, qu'un catholique de Palestine donna, sous le pseudonyme de Prochore, une édition expurgée des *Actes et Pérégrinations de l'apôtre Jean* écrits par le gnostique Leucius (2). Si les critiques sont d'accord pour voir dans le Pseudo-Prochore un catholique syrien, et plus précisément un Palestinien de la seconde moitié du ve siècle ou du début du vie, ils ne s'entendent pas complètement sur la teneur du récit primitif. Ce récit, comme tous ceux du même genre, présente dans les manuscrits de nombreuses variantes, additions, interpolations, et il est fort difficile parfois de démêler avec certitude ce qui faisait partie du texte original (3). C'est ainsi que le savant éditeur du Pseudo-Prochore, Théodore Zahn, considère comme authentique l'allusion à l'Assomption de la Sainte Vierge qui se lit tout au début du récit, dans le discours de saint Pierre aux autres apôtres : Quelque temps après l'Ascension de Jésus, Pierre rappelle à ses collègues le commandement du Maître de prêcher l'Évangile à toutes les nations :

« Maintenant, dit-il, que la grâce du Saint-Esprit est descendue sur nous tous, ne cherchons pas autre chose que d'accomplir

(1) Voir la *Vita Euthymii* par CYRILLE DE SCYTOPOLIS, éd. Montfaucon; COTELIER, *Ecclesiae graecae mon.*, t. IV, p. 72. La basilique Sainte-Marie de Gethsémani n'est pas signalée dans la *Vie de Pierre l'Ibérien*, mort avant 491; mais ce silence est loin d'être concluant. Il faudrait prouver que l'énumération des sanctuaires jérosolymitains qui se trouve dans cette biographie a la prétention de dresser un inventaire complet. Cf. RAABE, *Petrus der Iberer. Ein characterbild zur Kirchen-und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*. Leipzig, 1875, p. 99.

(2) Leucius ou Seleucus est une raison sociale gnostique qui couvre toute une littérature légendaire sur les actes et voyages des apôtres. Nous verrons plus loin qu'on mit aussi sous le nom de Leucius un récit de la mort de la Sainte Vierge. Il est bien difficile de dire si Leucius représente une personnalité déterminée, ou s'il n'est qu'un pseudonyme pris pour plusieurs hérétiques ayant vécu à des époques différentes. La seconde hypothèse paraît beaucoup plus probable. Zahn, *Acta Ioannis*. Erlangen, 1880, p. CXLVIII, place la première apparition de Leucius entre 140 et 160. En fait, les *Acta Ioannis* attribués à cet hérétique, et dont il ne nous reste que la seconde partie, ne sont dénoncés par les Pères qu'à partir du iv^e siècle. Voir les textes patristiques s'y référant, dans l'ouvrage de Zahn, p. 195-218. Le texte même de Leucius a été édité par Max. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, t. II, p. 151-216. Leipzig, 1898. Les *Acta Ioannis* publiés par Zahn sont l'œuvre du Pseudo-Prochore.

(3) Nous avons constaté par expérience combien ces sortes d'ouvrages sont exposés aux interpolations, en nous occupant du *Discours de Jean de Thessalonique sur la Dormition*, publié dans la *Patrologia Orientalis*, t. XIX, p. 334-428.

l'ordre du Maître, *attendu surtout que notre Mère à tous a passé de cette vie à une autre.* » (1)

D'autres critiques, comme R. Ad. Lipsius (2) et L. Fonck (3), voient une interpolation dans cette incidente : « καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου ». A notre avis, si interpolation il y a, elle a dû se produire de très bonne heure, et dès la première moitié du VI^e siècle; car, dès le début du VII^e siècle, la tradition courante est que Marie a quitté cette terre à un âge avancé et après la dispersion des apôtres, témoin Jean de Thessalonique, la plupart des récits apocryphes, et bientôt saint André de Crète.

Une autre variante plus intéressante se trouve dans une recension des *Acta Ioannis* du Pseudo-Prochore, beaucoup plus développée que celle qu'a publiée Th. Zahn. Au lieu d'être une recension, il pourrait même se faire qu'elle représente, avec quelques additions inévitables, le récit primitif dans son intégrité. Ce qui nous fait pencher vers cette hypothèse, c'est que, dans ce texte, le père de saint Jean l'Évangéliste nous est représenté comme étant de race lévitique et comme ayant une maison dans les environs du Temple de Jérusalem (4). Une pareille tradition est certai-

(1) Ἐπιφοιτησάσης γὰρ τῆς χάριτος αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς πάντας, μηδὲν ἕτερον ζητήσωμεν εἰ μὴ τὸ κελευσθὲν ὑπὸ τοῦ διδασκάλου, καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου. TH. ZAHN, *op. cit.*, p. 3-4.

(2) LIPSIVS, *op. cit.*, t. I, p. 366 et 407.

(3) L. FONCK, « *Bemerkungen zu den ältesten Nachrichten über das Mariengrab* », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXII (1898), p. 498.

(4) Th. Zahn a eu le grave tort de négliger, pour l'établissement du texte du Pseudo-Prochore, la tradition manuscrite représentée par deux manuscrits au moins de la Bibliothèque vaticane, à savoir le Vatic. graec. 654 et le Barb. graec. 516. Du Vatic. 654, qui est du XIII^e siècle, il n'a connu que les fragments publiés par Birch dans son *Auctarium cod. apocryphi Fabriciani*, p. 261-306, et il en reproduit un passage, à la page 166-167 de son édition. Trompé sans doute par une coquille de l'édition de Birch, il donne constamment à ce manuscrit la fausse numérotation 455. Par ailleurs, à la page xvi, il parle du cod. Vatic. 654, et le déclare sans valeur, d'après le seul énoncé de son *incipit*, ignorant que le cod. 654 est le même que son 455. Le texte du Vatic. 654 se lit également dans le Barb. graec. 516. L'*incipit* est le suivant : Σαλπιάστε, φησίν, ἐν νεομηνία σάλπιγγι, ἐν εὐσήμεν ἡμέρα, et le titre : Περίοδοι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ συγγραφεῖσα παρὰ Προχώρου τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ. Le texte occupe les fol. 87 a-149 b du cod. Vatic. 654. Ce n'est qu'au fol. 93 b que commence la correspondance avec le texte édité par Zahn, correspondance qui ne va pas sans de nombreuses variantes. Tout ce qui précède donne des renseignements fort intéressants et jusqu'ici inconnus sur Zébédée, son origine, ses enfants, sur la généalogie de la Sainte Vierge et sa parenté avec saint Jean l'Évangéliste, sur son Assomption — il n'est pas du tout question de la mort — qui est placée à la onzième année après le crucifiement de Jésus. De Zébédée il est dit, fol. 88 b : καὶ Ζεβεδάϊος ἦν ὄνομα τῷ πατρί. Ἱερεὺς ἐχειροτονήθη, καὶ τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν φορέσαι κατηξιώθη. Πόλις δὲ τούτου ἡ μητρόπολις Ἱερουσαλήμ, ἀρχετογενῆς μὲν τῆς πόλεως τυγχάνων· διὸ καὶ τὴν οἴκησιν ἐκέκτητο πλησίον τοῦ ἱεροῦ. Μετοικήσας

nement antérieure à la fin du vi^e siècle, époque où la maison de Zébédée ou de saint Jean commence à être localisée sur le mont Sion. Autre indice : le texte dont nous parlons place l'Assomption de Marie après la dispersion des apôtres : ce qui concorde bien avec les apocryphes postérieurs à la première moitié du vi^e siècle et avec Jean de Thessalonique ; mais il fait rester saint Jean auprès d'elle : ce qui contredit à la fois l'évêque de Thessalonique et les apocryphes, à l'exception des apocryphes coptes. De plus, nous y lisons une claire allusion à la croyance jérosolymitaine touchant l'immortalité de la Mère de Dieu :

« Le théologien et apôtre Jean, nous dit le récit, partit pour l'Asie, après que la sainte Théotocos eut passé de la vie à la vie, de la vie passagère à la vie éternelle et au royaume des cieux, qui n'aura pas de fin : μετὰ γοῦν τὸ μετελθεῖν τὴν ἀγίαν Θεοτόκον ἐκ ζωῆς πρὸς ζωὴν, ἐκ τῆς προσκαιροῦ πρὸς τὴν αἰώνιον καὶ ἀληκτον βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (1) ».

Qu'on remarque l'expression : *Après que la sainte Théotocos eut passé de la vie à la vie*. Ce n'est pas un passage de la mort à la vie, mais un passage de plain-pied de la vie d'ici-bas à la vie éternelle et glorieuse du royaume des cieux. Nous avons ici l'écho de la tradition si clairement formulée par le prêtre Timothée, et cela seul suffit à situer notre document au plus tard dans la première moitié du vi^e siècle (2).

dè ἐν Καπερναοῦμ, ἐκεῖ ἦν κατοικῶν ὅθεν καὶ τῆς ἀλιευτικῆς τέχνης ἐπίσημος γέγονεν. Sans affirmer que le texte du Vatic. 654 représente le Prochore primitif, nous sommes persuadé : 1^o que le texte édité par Zahn est incomplet, et manque d'un prologue équivalent à celui qui se lit dans les deux manuscrits de la Vaticane. Le brusque début de ce texte : Ἐγένετο μετὰ χρόνον τινὰ μετὰ τὸ ἀναληθῆναι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, l'indique, du reste, suffisamment ; 2^o que la recension représentée par nos deux manuscrits est antérieure à la fin du vi^e siècle pour les raisons indiquées.

(1) Cod. Vatic. graec. 654, fol. 95 a ; cod. Barb. graec. 516, fol. 79 a.

(2) Prochore a déjà plus haut : Καὶ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης παραλαβὼν ὁ θεόλογος τὴν ἀγίαν θεοτόκον ὡς ἰδίαν μητέρα παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἀπήγαγεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια, οὐκ ἐν Καπερναοῦμ· οὐ γὰρ ἀνέστρεψεν πάλιν ἐν τῷ πατρικῷ αὐτοῦ οἴκῳ συνδιατρίβειν μετὰ τῶν γονέων αὐτοῦ, μὴ γένοιτο· ἀπαρνησάμενος γὰρ ἦν καὶ πατέρα καὶ μητέρα καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ· ἀλλὰ παραλαβὼν αὐτὴν, ἀπήγαγεν αὐτὴν ἐν τῷ ἰδίῳ οἰκίσμῳ, ὅ|ν] ἦν κεκτημένος πλησίον τοῦ ἱεροῦ ἐν Ἱερουσαλήμ. Καὶ ἦν αὐτὸς συνδιάγων μετ' αὐτῆς τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει συμπαραμένων μετ' αὐτῆς ἕως καιροῦ τῆς μεταστάσεως αὐτῆς· ἐνδέκατον ἔτος συμπαραμένει μετ' αὐτῆς ἐν Ἱερουσαλήμ ἀπὸ τῆς σταυρώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μὴ δυνάμενος αὐτὴν καταλιπεῖν τοῦ ἐξελθεῖν ἐν τῷ κλήρῳ τοῦ κηρύγματος, οὗ ἔλαχεν αὐτῷ. Μετὰ γὰρ τὸ ἀναληθῆναι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, συνήχθησαν πάντες οἱ ἀπόστολοι· εἰς Γεθσημανῆ, κτλ... Cod. Vatic. graec. 654, fol. 93 ab. Avec Μετὰ γὰρ, commence la correspondance avec le texte publié par Zahn. On remarquera l'emploi du mot μετέστασις pour indiquer l'Assomption. Ce serait ici un contresens de l'entendre de la mort de Marie. Il faut le traduire par *déplacement, changement de résidence*, comme le verbe μεταναστεύω employé par le prêtre Timothée. Il est du reste expliqué par μετελθεῖν ἐκ ζωῆς πρὸς ζωὴν, qui vient après. On ne parlait pas encore à Jérusalem de la κοίμησις. La traduction arabe des *Acta Iohannis* de Prochore, publiée par AGNES

Nous n'en avons pas encore fini avec les variantes du Pseudo-Prochore. Il faut aussi signaler la suivante, qui se rencontre dans plusieurs manuscrits, notamment dans l'*Ambrosianus graec.* A 63, qui date du x^e-xi^e siècle (1) :

« Quelque temps après que Notre-Seigneur Jésus-Christ fut monté aux cieux, il arriva que tous les apôtres se réunirent à Gethsémani, où résidait sa Mère tout immaculée et toute sainte, ἔνθα καὶ ἡ πανάμωμος αὐτοῦ καὶ παναγία μήτηρ ἠδύλιζετο. »

Cette incidente : *où résidait sa Mère*, fait allusion à ce qui est dit dans le prologue du cod. Vatic. 654 au sujet de la maison de la famille Zébédée, située non loin du Temple. Elle a été ajoutée à cause même de la suppression du prologue. Si cette addition a été faite par un auteur connaissant la topographie de Jérusalem, il faut la dire antérieure à la fin du vi^e siècle. Si elle vient d'un de ces Byzantins qui, comme le moine Épiphane, identifiaient Gethsémani avec le mont Sion chrétien, elle peut être plus tardive.

Telle était donc la tradition jérosolymitaine pendant la période que nous étudions : « Marie n'est pas morte martyre ; elle n'est pas morte du tout ; mais Jésus, son Fils, l'a enlevée au ciel, dans la région où il habite lui-même, depuis l'Ascension, avec son humanité glorifiée. Vers le milieu du v^e siècle, on localise la maison habitée par saint Jean et la Sainte Vierge dans la vallée de Josaphat ou de Gethsémani, et l'on construit à cet endroit une basilique dite de Sainte-Marie, qui devient bientôt Sainte-Marie-l'Ancienne, par opposition à Sainte-Marie-la-Neuve, terminée par Justinien, en 543 ». (2)

SMITH LEWIS, *The mythological Acts of the Apostels: The Travels of John the son of Zebedee*, Londres, 1904, p. 37, parle aussi du départ de Marie de ce monde, mais elle place le fait avant la dispersion des apôtres.

(1) La variante en question se trouve aussi dans le cod. Seld. 46 (3383) de la Bodléienne d'Oxford, fol. 62, qui est de la fin du xiii^e siècle. Le texte contenu dans ce manuscrit est donné comme une recension du Pseudo-Prochore faite par Nicétas, archevêque de Thessalonique : Εἰς τὰς περιόδους καὶ πράξεις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, ὡς ἀπὸ φωνῆς Νικήτα, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς.

(2) Il nous vient à l'idée que les trois sanctuaires constantinopolitains bâtis (ou du moins commencés) par l'impératrice Pulchérie en l'honneur de la Sainte Vierge avaient quelque relation avec la maison et la basilique de Marie de la vallée de Gethsémani. Théodore le Lecteur, qui les signale, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 168, les appelle des maisons de prière, εὐκτηρίους οἴκους. Certains auteurs byzantins parlent du sanctuaire des Blakhernes en particulier comme s'il était lui-même un objet de culte, comme nous parlons de la *Santa Casa* de Lorette. Dans la *Vie* du patriarche Eutychius († 582), composée par son contemporain, le prêtre Eustrate, ce sanctuaire est appelé πάνσεπτος οἶκος τῆς παναγίας θεοτόκου, ὁ τιμώμενος ἐν Βλαχέρναις, la maison de la *Theotocos vénérée aux Blakhernes*. N'est-ce pas un indice que cette église était bâtie sur le modèle de la maison de la Vierge à Gethsémani? Cf. la *Vie d'Eutychius*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2360, 2369.

Autres témoignages patristiques de cette période.

L'examen de la tradition jérosolymitaine nous a retenus assez longtemps, et nous a fourni de précieuses indications. Il nous reste malheureusement peu de chose à glaner ailleurs. Mentionnons d'abord deux appellations suggestives données par saint Cyrille d'Alexandrie à la Mère de Dieu dans une de ses homélies : il l'appelle *la lampe inextinguible et le temple indestructible*, ἡ λαμπάς ἡ ἄσβεστος, ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος (1). C'est un écho manifeste de la tradition jérosolymitaine sur l'immortalité de Marie. On remarquera l'emploi emphatique de l'article : ἡ λαμπάς ἡ ἄσβεστος, ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος. Notre-Seigneur avait dit aux Juifs en parlant de son corps : *Détruisez ce temple, et je le réédifierai en trois jours.* (Ioan. II, 19.) L'évêque d'Alexandrie devait penser à ce texte, quand il appelait Marie *le temple indestructible*. Il voulait signifier par là que la mort n'avait sur elle aucun empire.

Nous hésitons à faire valoir le passage suivant, qui se lit dans la sixième homélie attribuée à saint Proclus, patriarche de Constantinople († 446) :

« Il a suffi d'un simple regard pour faire tomber la femme de l'homme terrestre (il s'agit d'Ève); mais celle-ci (c'est-à-dire Marie), saisie par les mains de l'Homme céleste (c'est-à-dire Jésus), est entourée d'un solide rempart. » (2)

Avons-nous ici une allusion à l'enlèvement de Marie au ciel, tel que certains archéologues le trouvent représenté sur le sarcophage d'Engracia? Ce n'est pas impossible. Le difficile est de dire quel est le véritable auteur de l'homélie en question, car il n'y a guère de probabilité qu'elle soit de Proclus (3). C'est une pièce curieuse et même bizarre. Elle nous fait l'impression d'être cousue de morceaux différents empruntés à divers auteurs. Le passage que nous citons a chance d'être parmi les plus anciens.

(1) *Homilia IV inter homilias diversas*; P. G., t. LXXVII, col. 992. Cette homélie est bien l'œuvre de saint Cyrille. Elle fut prononcée dans l'église de la Sainte Vierge à Alexandrie, avant la Noël de 431. Il ne faut pas la confondre avec l'homélie XI, qui est une élaboration postérieure de cette même homélie. Cf. A. EBERLÉ, *Die Mariologie des heil. Cyrillus von Alexandrien*, Fribourg-en-Br., 1921, p. 124, et notre article : « la première fête mariale », *Echos d'Orient*, t. XXII (1923), p. 140.

(2) « Ἐκείνη μὲν ἡ γυνὴ τοῦ χοϊκοῦ ὑπὸ τῶν ὀφθαλμῶν εὐχερῶς καταβέβληται· αὕτη δὲ ὑπὸ τῶν χειρῶν παρειλημμένη τοῦ ἐπουρανοῦ, ἰσχυρῶς τετείχισται. » *Oratio VI de laudibus sanctae Mariae*; P. G.; t. LXV, col. 752 B. Παράλαμβάνω signifie proprement *prendre auprès de soi*.

(3) Cf. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristl. Literatur*, t. IV. Münster, 1924, p. 205, et *Byzantinische Zeitschrift*, t. I (1892), p. 527-530.

Dans le bout de chronique sur la vie et la généalogie de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge qui nous est parvenu sous le nom du mystérieux Hippolyte de Thèbes, il est parlé expressément de l'Assomption de Marie et même de celle de saint Jean (1). Dans la plus ancienne rédaction, le terme employé pour indiquer l'Assomption est le mot ἀνάληψις (2). Le mot κοίμησις ne vient que dans les élaborations postérieures. C'est un sûr indice que si Hippolyte de Thèbes n'a pas vécu dans la première moitié du vi^e siècle (3), il a utilisé quelque document jérosolymitain de cette époque ou même antérieur. Ἀνάληψις, en effet, ne signifie que l'Assomption proprement dite dans le sens de la première tradition de l'Église de Jérusalem. Passé le vi^e siècle, c'est le terme κοίμησις qui est régulièrement usité, et non ἀνάληψις (4). Quant à l'assomption de saint Jean, on la trouve déjà signalée dans le *Ménologe syriaque* de l'année 412 publié par Wright, puis par L. Duchesne (5). Le patriarche Éphrem d'Antioche (539-545) explique cette assomption d'une manière spéciale (6).

(1) Le texte d'Hippolyte de Thèbes a été publié, avec ses différentes rédactions, par F. Diekamp, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*. Münster, 1898.

(2) Le chroniqueur place l'Assomption de Marie trois ans et demi après la conversion de saint Paul et onze ans après l'Ascension. Nous avons déjà vu plus haut que le Pseudo-Prochore, dans son prologue encore inédit aux *Acta Ioannis*, dit également que Marie resta onze ans dans la maison de saint Jean, avant de quitter cette terre. Dans la seconde rédaction, paraît déjà le mot κοίμησις : « μέχρι τῆς ἀναλήψεως αὐτῆς, τουτέστιν τῆς κοιμήσεως αὐτῆς. » DIEKAMP, p. 13, ligne 26. La troisième rédaction emploie une fois le mot μετάστασις, p. 17, ligne 19, qui par lui-même est à peu près l'équivalent de ἀνάληψις. Dans la quatrième, le mot κοίμησις vient quatre fois et μετάστασις deux fois.

(3) Diekamp fait vivre Hippolyte dans la seconde moitié du vii^e siècle. C'est la date la plus probable, si Hippolyte a vraiment écrit tout ce que le savant éditeur considère comme appartenant au texte primitif de la chronique. Celle-ci, en effet, place la maison de saint Jean au mont Sion et non à Gethsémani. Ce qui est curieux, c'est que l'ἀνάληψις elle-même de Marie paraît être localisée dans cette maison de Jean au mont Sion. En fait, une telle tradition suppose la résurrection et l'Assomption de la Vierge dans la vallée de Gethsémani, tandis que le mont Sion est le lieu de la Dormition proprement dite. C'est ce qui ferait soupçonner que la chronique d'Hippolyte dans sa teneur actuelle ne représente pas le texte primitif, mais un remaniement postérieur au déplacement de la maison de saint Jean de la vallée de Gethsémani au mont Sion. L'hypothèse n'a rien d'in vraisemblable. Dans ce cas, l'opinion de Charles Mommert, plaçant la rédaction de la chronique d'Hippolyte dans la première moitié du v^e siècle, pourrait se soutenir. Cf. C. MOMMERT, *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion*. Leipzig, 1899, p. 40-41, 80. Mais, pour être d'accord avec nous, Mommert devrait reconnaître que la localisation de la maison de saint Jean au mont Sion est une interpolation dans le texte primitif.

(4) Si le mot ἀνάληψις se rencontre encore — et le cas est rare — il est habituellement précédé de κοίμησις.

(5) Wright publia ce document dans le *Journal of sacred Literature*, t. VIII (1865-1866). L'édition de Duchesne a paru dans les *Acta Sanctorum Novembris*, t. II. A la page LII, au 27 décembre, on lit : *Assumptio sancti Ioannis, Ephesi*.

(6) Il l'assimile à l'enlèvement d'Hénoch et d'Elie, et insinue que Jean mourra avec ces deux personnages, quelque temps avant le second avènement du Sauveur. Voir

Les premiers apocryphes sur la Dormition.

Tout ce que nous avons recueilli jusqu'ici sur la mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition patristique des cinq premiers siècles est tout à fait indépendant des récits apocryphes connus sous le nom de *Transitus Mariae*. Nous avons sans doute relaté plus haut le témoignage d'un apocryphe, les *Acta Ioannis* du Pseudo-Prochore; mais nous avons vu que ce témoignage, loin d'avoir influencé en quoi que ce soit la pensée des Pères, n'était que l'écho de la tradition courante dans les milieux palestiniens du ve siècle et du début du vie. On a certainement exagéré l'influence de ces apocryphes sur le développement de la doctrine de l'Assomption. On n'a pas assez remarqué qu'ils avaient pour trait commun non de parler de l'Assomption proprement dite, mais de raconter avec force détails plus ou moins fantastiques la mort et la sépulture de la Mère de Dieu. On a tort aussi de considérer ces récits comme dérivant tous d'un même type primitif, qui aurait été composé en grec, alors qu'il faut en distinguer plusieurs. Les deux principaux sont le type syriaque, qui apparaît dans la seconde moitié du ve siècle, et le type grec, qui n'est pas antérieur à la seconde moitié du vie (1). Nous n'avons à parler ici que du type syriaque.

Certains ont supposé sans aucune preuve que la fameuse officine gnostique qui a nom Leucius avait publié un *Transitus Mariae*, dès le ive siècle. Aucune trace d'un ouvrage de ce genre dans la littérature des quatre premiers siècles. D'autres ont prétendu non moins gratuitement qu'il était question de la mort et de l'Assomption de Marie dans la première partie, aujourd'hui perdue, des *Acta Ioannis* de Leucius (2). En réalité, on n'a produit jusqu'ici aucun témoi-

PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. CCXXIX; *P. G.*, t. CIII, col. 985. Dans son *De consummatione mundi*, 21, le Pseudo-Hippolyte, qui est peut-être le même qu'Hippolyte de Thèbes, se fait l'écho de la même tradition, *P. G.*, t. X, col. 921 C. D'après le gnostique Leucius et le Pseudo-Prochore, Jean se fait enterrer vivant; puis il rend l'âme. Quand on ouvre son tombeau, on ne trouve plus son corps. On insinue par là qu'il est ressuscité. Il existe, enfin, une autre tradition, d'après laquelle l'apôtre ne meurt pas, mais est enlevé au ciel dans la gloire, où il se trouve en compagnie de Jésus et de Marie. La chronique d'Hippolyte paraît patronner cette opinion, qu'enseigne explicitement Nicétas David, dans son *Panegyrique de saint Jean*, *P. G.*, t. CV, col. 124.

(1) Est-il téméraire de supposer que plusieurs de ceux qui parlent de ces apocryphes du *Transitus Mariae* ne les ont jamais lus? Jusqu'au xix^e siècle, on ne connaissait que le récit du Pseudo-Méliton. Les autres ont été publiés depuis 1854 par divers auteurs et dans des collections peu abordables.

(2) THÉODORE ZAHN, *Geschichte des Nlichen Kanones*, t. II, p. 259-265, émet l'hypothèse que le *Liber transitus Mariae* signalé dans la cinquième partie du *Décret gélasiien*

gnage établissant avec certitude l'existence d'un récit de la Dormition antérieurement à la seconde moitié du v^e siècle. Ce que nous possédons de plus ancien sur ce sujet est représenté par quelques fragments syriaques conservés dans trois manuscrits, dont l'un paraît bien dater de la seconde moitié du v^e siècle (1), et les deux autres remonter au moins au vi^e (2). Ces fragments ont été publiés par W. Wright, en 1865 (3). Ils sont curieux à plus d'un titre, et supposent un récit assez développé, où foisonnent les épisodes merveilleux. Ils ne se rapportent malheureusement qu'à l'épilogue. Le premier fragment nous représente les apôtres assis près du tombeau de Marie, après sa sépulture, et se disputant d'une manière peu édifiante sur les enseignements qu'ils donnent au monde. Jean et André prêchent une morale sévère, tandis que saint Paul est presque taxé de laxisme par ses collègues. Pendant qu'ils parlent, voici que descend du ciel, accompagné de l'ange Michel, Notre-Seigneur le Messie. Il prend place au milieu d'eux, et les salue chacun par son nom : « Salut à toi, Pierre : tu es l'évêque ; salut à toi, Jean le vierge, etc. » Puis il fait un signe à Michel, qui aussitôt, d'une voix puissante, appelle les phalanges angéliques. Celles-ci arrivent sur trois nuées de mille anges chacune. Sur l'ordre du Seigneur, Michel transporte le corps de Marie sur l'une de ces nuées. Les apôtres s'embarquent aussi avec Jésus et les anges, et l'on vogue droit vers le paradis. Après une entrée solennelle en ce séjour, le corps virginal est placé sous l'arbre de vie. Les anges apportent l'âme de Marie qui, sans retard, se réunit à son corps. Les apôtres rappellent alors au Seigneur sa promesse de leur montrer des merveilles étonnantes et terribles, au jour de l'Assomption de Marie. Ils ont à peine dit cela que, sur un signe du Sauveur, une nuée les emmène, et Marie avec eux, dans les séjours d'outre-tombe. Un autre fragment parle de la sépulture de Joseph, fils de Jacob. Il n'y a, dans ces extraits, aucune indication de lieu, mais il est vraisemblable que toute la scène se déroule sur le mont des Oliviers et dans la vallée de Josaphat.

figurait déjà dans une liste d'apocryphes condamnée par le pape Damase, au concile romain de 382. C'est une pure supposition. Voir aussi l'article du même auteur : « *Die Dormitio sanctae Virginis und das Haus des Ioannes Markus.* » Leipzig, 1809. Extrait de la *Neue Kirchliche Zeitschrift*.

(1) C'est le cod. syr. 82 (Add. 14 669) du British Museum.

(2) Codd. syr. 465 (Add. 17 137) et 507 (Add. 14 665) de la même bibliothèque.

(3) W. WRIGHT, *Contributions of the Apocryphal Literature*. Londres, 1865, texte syriaque et traduction anglaise, p. 42-51, 55-65, 11-16.

L'origine de cet apocryphe n'est certainement pas à chercher en Palestine, puisqu'à cette époque l'Église de Jérusalem pensait que Marie n'était pas morte. Il y a tout à parier qu'il a été composé par un Syrien, et en langue syriaque. Nous avons vu que le docteur de l'Église syrienne, saint Éphrem, enseignait à la fois la mort et la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu (1). C'est cette doctrine que l'auteur du récit a dramatisée avec son imagination ultra-orientale et avec un manque absolu de goût et de mesure. Il est probable, du reste, que cet auteur n'était pas un catholique, mais quelque monophysite. Ce qu'il y a de sûr, c'est que son roman eut du succès, et se répandit vite en Orient et en Occident. Entre les années 492 et 523, il en circulait déjà une traduction latine en Italie, et à Rome même, où les moines syriens ne manquaient pas. L'ouvrage fit mauvaise impression, et on l'attribua tout naturellement à la fabrique gnostique Leucius. Il fut rejeté comme apocryphe soit par le pape Gélase (492-496), soit par Hormisdas I^{er} (514-523). Dans le *Décret gélasien*, il est désigné sous le nom de *Liber Transitus, id est Assumptio sanctae Mariae*, qui le caractérise assez bien (2). Ce qu'il y a de remarquable, en effet, dans ce récit, c'est l'affirmation explicite de la résurrection de Marie et de son Assomption. Dans plusieurs autres apocryphes du *Transitus*, la résurrection est à peine insinuée. Dans l'apocryphe grec et quelques autres, elle est même niée directement ou indirectement. Bien que condamné par l'Église romaine, le *Liber transitus Mariae* continua à circuler. C'est sans doute à cette source que saint Grégoire de Tours († 593 ou 594) a puisé son petit récit de la Dormition de Marie insérée dans le *De gloria martyrum*. Nous croyons utile de le reproduire ici, pour que le lecteur constate par

(1) L'homélie métrique de Jacques de Saroug sur la sépulture de Marie, si elle est authentique, se trouve être à peu près contemporaine de notre apocryphe, et témoigne de la persistance de la tradition sur la mort de Marie dans l'Église syrienne. (Voir ci-dessus, p. 282.)

(2) La controverse sur l'authenticité du décret du Pape Gélase *de libris recipiendis et non recipiendis* n'est pas encore close depuis que E. von Dobschütz l'a attaquée dans son étude: *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. Texte und Untersuchungen*, t. XXXVIII, fasc. 4. Leipzig, 1912. On peut concéder au savant allemand que le décret, dans la forme où il nous est parvenu, n'est pas une publication officielle de l'Église romaine de la fin du v^e siècle; mais le compilateur qui l'a rédigée y a inséré une série de décrets officiels allant du pape Damase jusqu'à Gélase ou Hormisdas. Que le *Liber Transitus Mariae* ait été rejeté par l'Église sous le pape Gélase ou sous le pape Hormisdas, cela ne fait guère de doute. L'élaboration du Pseudo-Métilon en témoigne, et Jean de Thessalonique, au début du vi^e siècle, dit positivement que les Pères ont rejeté certains apocryphes sur la Dormition où l'on trouvait la zizanie des hérétiques.

lui-même que l'écrivain Franc est bien tributaire de cet apocryphe syriaque :

« Post haec, dispersi sunt apostoli per regiones diversas ad praedicandum verbum Dei. Denique, impleto a beata Maria huius vitae cursu, cum iam vocaretur a saeculo, congregati sunt omnes apostoli de singulis regionibus ad domum eius. Cumque audiissent quia esset assumenda de mundo, vigilabant cum ea simul, et ecce Dominus eius advenit cum angelis, et accipiens animam eius, tradidit Michaeli archangelo, et recessit. Diluculo autem levaverunt apostoli cum lectulo corpus eius, posueruntque illud in monumento, *et custodiebant ipsum, adventum Domini praestolantes. Et ecce iterum adstitit eis Dominus susceptumque corpus sanctum in nube deferri iussit in paradisum : ubi nunc, resumpta anima, cum electis eius exultans, aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur* » (1).

Nous soulignons le passage qui résume les fragments syriaques analysés plus haut. On voit si ce résumé est fidèle. Ce n'est pas au Pseudo-Méliton qu'il a été emprunté ; car si cet apocryphe parle de la résurrection de Marie, il ne fait pas transporter son corps sur une nuée dans le paradis, ni opérer la résurrection en ce lieu. D'après lui, c'est à la demande expresse des apôtres et près du tombeau même que Jésus ressuscite sa Mère, l'embrasse et la confie aux anges pour qu'ils la transportent en paradis. Du fait que Grégoire a reproduit fidèlement les traits essentiels du peu qui nous reste de ce premier apocryphe syriaque, on peut conclure qu'il ne résume pas moins fidèlement la partie qui nous manque. Pour cette partie, d'ailleurs, nous possédons la recension plus développée du Pseudo-Méliton.

L'opuscule de ce dernier, en effet, n'est pas, à notre avis, le *Liber Transitus Mariae* condamné par les Papes et mentionné dans le *Décret gélasien*, mais bien une adaptation catholique de l'ouvrage proscrit. Celui-ci, nous venons de le dire, n'est autre que la traduction latine du premier apocryphe syriaque, dont Wright a retrouvé et publié quelques fragments. Quant au Pseudo-Méliton, il a fait pour ce *Liber Transitus* ce que le Pseudo-Prochore a fait pour les *Acta Ioannis* de Leucius. Il nous le déclare, du reste, lui-même dans un court prologue ainsi conçu :

« Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum

(1) GRÉGOIRE DE TOURS, *Miraculorum* lib. I, *De gloria martyrum*, c. IV; P. L., t. LXXI, col. 708.

cum apostolis conversatus, alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae, plurima de apostolorum Actibus libris suis inseruit; et de virtutibus quidem eorum multa et varia dixit; de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse, et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Nec solum sibi sufficere arbitratus est, « *verum etiam transitum beatæ semper virginis Mariæ, Genitricis Dei, ita impio depravavit stylo, ut in Ecclesia Dei non solum legere, sed etiam nefas sit audire* ». Nos ergo, vobis petentibus, quæ ab apostolo Ioanne audivimus, hæc simpliciter scribentes, vestrae fraternitati direximus, credentes non aliena dogmata ab hæreticis pullulantia, sed Patrem in Filio, Filium in Patre, deitatis et indivisæ substantiæ trina manente persona (1). »

Rien d'étonnant à ce que l'apocryphe syriaque ait été mis sous le nom de Leucius. Ce pseudonyme était devenu une sorte de raison sociale, à qui l'on attribuait toutes sortes de productions sentant l'hérésie. Le peu que nous connaissons de ce premier roman du *Transitus Mariæ* n'est guère fait pour le recommander. Cette dispute des apôtres auprès du tombeau de Marie sur leur enseignement respectif est au moins malsonnante; et ce voyage de curiosité aux séjours d'outre-tombe accordé par Jésus aux apôtres n'a rien de bien édifiant. Le Pseudo-Mélon a élagué tout cela. Certes lui-même n'est pas absolument irréprochable; cependant la dose de merveilleux qu'il conserve ne dépasse pas trop les limites du raisonnable. Parmi les anciens apocryphes du *Transitus*, c'est l'un des plus convenables (2). A quelle époque faut-il le placer? Il existait déjà au début du VII^e siècle, puisque Jean de Thessalonique le suit pas à pas et l'exploite dans une large mesure dans son fameux discours sur la Dormition (3). Par ailleurs, comme il situe la maison de Marie au mont des Oliviers, *iuxta montem Oliveti*, il

(1) *P. G.*, t. V, col. 1231-1232. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 124-126, a réédité, sous la rubrique *Transitus Mariæ B*, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Saint-Marc de Venise, le texte du Pseudo-Mélon, mais sans le prologue, le manuscrit vénitien ne le contenant pas. Ce prologue est reproduit seulement dans une note de la page 124.

(2) Ce qu'on y trouve de plus choquant, ce sont les sentiments de crainte, de frayeur et d'angoisse qui sont prêtés à Marie en face de la mort. Elle redoute particulièrement de voir le prince des ténèbres et ses anges. Jésus lui répond : *Vidi, et tu ergo videbis cum communi lege humani generis, per quam sortiris finem mortis; nocere autem non poterit tibi, quia nihil in te habet, et quia tecum sum, ut eruam te*. *P. G.*, t. V, col. 1235. Marie dit aussi aux apôtres : *Dominus vos huc adduxit in solatium ferendum angustiis, quæ ventura sunt mihi*. *Ibid.*, col. 1234.

(3) La dépendance entre le Pseudo-Mélon et Jean de Thessalonique est évidente. Or Jean écrivait entre les années 610-630.

doit être antérieur à la tradition jérosolymitaine fixant cette maison au mont Sion. Il n'est donc pas téméraire de porter sa composition vers l'an 550. Nous ne croyons pas que l'autre récit latin publié par Tischendorf sous le titre : *Transitus Mariae* A puisse se réclamer d'une pareille antiquité (1).

Un texte du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Au chapitre III du livre du Pseudo-Denys l'Aréopagite intitulé : *Des noms divins*, se lit le passage suivant, où certains, depuis le VII^e siècle jusqu'à nos jours, ont vu une allusion sinon à l'Assomption, du moins à la mort de Marie :

« Je me suis encore abstenu, dit l'auteur expliquant le but de son ouvrage, de toucher aucunement à ce que notre glorieux maître Hiérothée a expliqué avec une évidence sensible, pour ne pas répéter en cette rencontre les éclaircissements qu'il a fournis le premier. Toute parole vient mal après la sienne; car il brillait même entre nos pontifes inspirés, lorsque nous-mêmes, comme vous le savez, et lui et beaucoup d'entre les frères, *nous nous réunîmes pour contempler le corps principe de vie et résidence de la divinité*, ἐπὶ τὴν θεῖαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος. Étaient présents aussi Jacques, frère du Seigneur, et Pierre, coryphée et chef suprême des théologiens. Après ce spectacle, tous les pontifes furent d'avis de célébrer, chacun selon son pouvoir, la toute-puissante bonté de Dieu, qui s'est revêtue de notre infirmité. Or, après les apôtres, Hiérothée dépassa les autres pieux docteurs, tout ravi et transporté hors de lui-même. » (2)

Quel est ce corps principe de vie, en qui Dieu réside ou a résidé? Il n'est pas facile de le dire. Saint Maxime le Confesseur († 662) émit le premier l'idée que ce pouvait être le corps de la sainte Théotocos, dont la dormition aurait eu lieu à ce moment-là (3).

(1) TISCHENDORF, *op. cit.*, p. 113-123. Cette recension a été tirée de manuscrits relativement récents : du Vatic. lat. 4363, qui est du XIII^e siècle; de l'Ambros. O 35, qui est du XIV^e, et d'un autre manuscrit de la bibliothèque Laurentienne. Elle emprunte à diverses sources, parmi lesquelles on devine le Pseudo-Mélicon. On y lit l'épisode de l'apôtre Thomas arrivant en retard et se faisant ouvrir le tombeau de Marie, qui est trouvé vide.

(2) *De divinis nominibus*, III, 2; P. G., t. III, col. 681. Nous nous inspirons, dans notre traduction, de celle de M^{sr} Darboy : *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec et précédées d'une introduction*. Paris, 1845, en la modifiant par endroits.

(3) « Ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα τίχα τὸ τῆς ἁγίας Θεοτόκου λέγει, τότε κοιμηθείσης. » *Scholion in lib. de divinis nominibus*, c. III; P. G., t. IV, col. 236.

Mais il proposa cela comme une simple conjecture. Quelque temps après, saint André de Crète († 740) se montrait moins réservé. Tout en avouant que le texte était obscur, il y voyait une allusion certaine à la dormition de Marie, et le commentait longuement (1). Cette interprétation fit fortune dans le monde byzantin, et fut également reçue en Occident, tant qu'on ne mit pas en doute l'authenticité des écrits du Pseudo-Denys. Certains théologiens y recourent encore de nos jours. A supposer qu'il ne fût pas apocryphe — et il l'est peut-être doublement (2) — ce passage serait d'abord de nulle valeur pour ce qui regarde la doctrine de l'Assomption; il serait ensuite un témoignage plus que problématique sur la mort de la Sainte Vierge. Si le corps de Marie peut être dit *θεοδόχον*, on ne voit pas très bien comment on pourrait l'appeler *ζωαρχικόν*, principe de vie. Cette épithète conviendrait mieux au corps glorieux de Notre-Seigneur, spécialement dans son état eucharistique, et l'autre épithète, *θεοδόχον*, *sanctuaire de la divinité*, ne lui messierait pas. Aussi, à supposer qu'il faille maintenir la leçon *σῶμα*, nous croyons que le Pseudo-Denys a eu en vue le corps de Jésus dans l'Eucharistie. La réunion dont il parle doit s'entendre de l'assistance à une messe solennelle, suivie de discours. Le Pseudo-Denys parle plus d'une fois de la *contemplation* des saints mystères (3), et il identifie très clairement l'Eucharistie avec Jésus lui-même (4).

Mais faut-il lire *σῶμα*? Certains critiques ont supposé que le texte primitif portait *σῆμα*, qui signifie *tombeau, sépulcre*. L'hypothèse est ingénieuse et n'est pas dénuée de vraisemblance (5). Il s'agirait alors du Saint-Sépulcre, qui a été *ζωαρχικόν*, en tant que lieu où Jésus est ressuscité, et *θεοδόχον*, en tant qu'ayant contenu un corps qui, même dans la mort, est resté uni hypostatiquement à la divinité. Quelle que soit la leçon ou l'interprétation qu'on

(1) *Homilia I in Dormit. Deiparae*; P. G., t. XCVII, col. 1064-1072.

(2) Le passage relatif au corps *ζωαρχικόν* est une parenthèse et pourrait avoir été interpolé dans le texte primitif du Pseudo-Denys. Cependant saint Maxime le lisait déjà dans son exemplaire.

(3) Voir, par exemple, *De ecclesiastica hierarchia*, VII; P. G., *Ibid.*, col. 433 C.

(4) Cf. *De eccl. hier.* III, 13; *Ibid.*, col. 444 C : Διαγράφει γὰρ ἐν τούτοις αἰσθητῶς, ὑπ' ὄψει ἄγων Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τὴν νοητὴν ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόσι ζωὴν.

(5) Cette hypothèse, du reste, n'est pas purement gratuite. Certains manuscrits portent la leçon *σῆμα*. Les anciens commentateurs latins de l'Aréopagite, tels que Hilduin († 842), ont, à cet endroit, le mot *sepulcrum*. Mais la leçon *σῶμα* est très ancienne aussi, comme on le voit par saint Maxime et saint André de Crète. Sur ce passage des *Noms divins*, on peut lire la longue dissertation d'Arnaldi, *Super transitu Beatae Mariae... dubia proposita*, t. I, Gênes, 1879, p. 160-288.

adopte, il est clair que ce texte non seulement ne nous dit rien de l'Assomption, mais ne constitue pas même une attestation sérieuse de la Dormition.

Conclusion.

Sans être précisément abondante, notre moisson de témoignages sur la mort et l'Assomption de la Mère de Dieu dans la littérature patristique des cinq premiers siècles est relativement satisfaisante. Ces premiers siècles ne sont pas complètement muets, comme on l'a dit, sur le mystère glorieux qui a terminé l'existence terrestre de Marie. La tradition, sans doute, n'est pas unanime sur la question de sa mort. Une Église importante, celle de Jérusalem, la première de toutes par date de naissance, a cru, au moins à partir du v^e siècle, que la Vierge était restée immortelle. Mais sur la question de l'Assomption proprement dite, s'il y a des silences, il n'existe pas de voix vraiment discordante, et nous avons été heureux de recueillir quelques affirmations explicites tout à fait indépendantes des récits apocryphes. Ceux-ci commencent à peine à apparaître sur la fin de cette période, et ils ne font que broder autour d'une croyance déjà solidement établie.

M. JUGIE.

Rome.
