

vient d'une nouvelle loi générale : certains actes purement utilitaires par leur nature, reçoivent un sens symbolique de leur fonction liturgique elle-même ou des éléments textuels qui les accompagnent.

De magnifiques exemples en sont fournis par la préparation des éléments eucharistiques, par l'habillement du liturge, et par les rites qui, chez les Nestoriens, accompagnent la préparation du pain eucharistique. Ces derniers, ainsi que la richesse de développement du rit de la *προβόλις*, manifestent déjà jusqu'à quel point la mentalité mystique et symbolique de l'Orient est devenue prépondérante et montrent l'opposition qui existe entre ces brillantes créations et le sobre génie de l'Occident. Celle-ci se manifesterait même, semble-t-il, dans les cérémonies de l'habillement des ministres sacrés, si l'on prenait la peine de les étudier en détail. Mais ce sont les rites orthodoxes de la prothèse qui en sont la meilleure démonstration : s'ils sont particulièrement riches dans le culte orthodoxe, ils ont reçu des développements semblables dans les autres rites de l'Orient.

La prothèse est le résultat du transfert avant le commencement de la *missa catechizomenorum* d'un acte manuel qui, primitivement, s'accomplissait naturellement avant l'anaphore : la préparation de la matière de l'Eucharistie. Ce déplacement a amené la formation d'une sorte d'offertoire redoublé. La caractéristique générale de la cérémonie en question est que l'on présuppose, ou plutôt que l'on paraît supposer, que les éléments non encore consacrés constituent en quelque sorte un vrai sacrifice. Et l'on aurait quelque raison de soutenir que ce trait est peut-être plus marqué encore en Occident qu'en Orient, puisque l'interprétation donnée au précepte ecclésiastique d'assister à la messe dominicale attribue la même importance à l'offertoire qu'à la consécration et à la communion. Quoi qu'il en soit, le contraste entre la richesse orientale et la

## VIII

## L'ACTION LITURGIQUE

Après avoir traité des trois couches de textes liturgiques constituées, la première de prières en prose, la seconde de poésie liturgique et la troisième de psalmodie et de lectures bibliques, nous allons nous occuper de l'action liturgique elle-même. Celle-ci comprend deux sortes d'actes. Il faut distinguer d'une part les actes qui, dans une fonction liturgique donnée, interrompent le cours des prières et des chants ou même sont la raison d'être et le centre de toute la fonction et, d'autre part, ceux qui sont intimement liés à certaines solennités de l'année liturgique. Ceux du premier groupe sont eux-mêmes de deux sortes : les uns sont en soi uniquement utilitaires et nécessités par le développement même de la fonction, par son ordonnance, comme, par exemple, la présentation du pain et du vin à celui qui doit célébrer l'Eucharistie ; les autres, dès leur admission dans le culte, ont eu une signification symbolique, telles les actions sacramentelles : l'ablution baptismale, l'imposition des mains ou l'onction avec l'huile sainte. Enfin, il faut signaler que la dévotion des fidèles aime souvent attacher un sens symbolique à posteriori même aux actes de la première espèce.

## § I.

Nous commencerons cette étude par les actes qui, primitivement, étaient purement utilitaires mais qui, par après, ont reçu un sens symbolique. Cette valeur leur

sobriété romaine ne pourrait être plus accentué que dans ce rit. En Orient, il est accompagné de prières d'une certaine étendue et d'une sublime beauté, telle cette magnifiquement byzantine : 'Ο Θεός, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τὸν οὐρανὸν ἄρτον, τὴν προφῆν τοῦ παντὸς κόσμου τὸν Κύριον ἡμῶν 'Ιησοῦν Χριστὸν ἑξαποστεύσας... (1). Le symbolisme s'élève à un degré extrême lorsque la division du pain qui se fait au début de la prothèse est considérée comme une immolation réelle de l'Agneau de Dieu accompagnée qu'elle est de cette formule prononcée par le prêtre sacrificateur : Θύεται ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. De plus, un nombre déterminé de parcelles *μυρίδες* ou *σφραγίδες*, sont offertes en mémoire de certains saints (2). Cet acte est une vraie anticipation de la fraction du pain consacré et ne peut être expliqué que par cette relation. Et en effet, dans le rite mozarabe, nous retrouvons un pendant de cette cérémonie au moment de la fraction, lorsque le célébrant divise l'hostie en parcelles et les dispose en forme de croix en l'honneur des différentes étapes de la vie du Sauveur dont elles prennent même le nom : *Corporatio, Nativitas, Circumcisio*, etc (3).

Une autre cérémonie, celle que, dans le rite byzantin, on nomme *Μεγάλη ἑτόδος* est en relation très intime avec l'évolution de la prothèse et de ses pendants non grecs. Le *Testamentum Domini* nous apprend que l'offrande des éléments nécessaires au repas sacré ainsi que celle des autres dons de toutes sortes dus à la générosité des fidèles se faisait dans un local réservé à cet usage (4). C'est encore de ce local qu'actuellement on apporte solennellement le pain et le vin qui doivent servir à la célébration eucharis-

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 42.(2) *Ibid.*, p. 35 s.(3) *Missale mixtum*, P. L., LXXXV, c. 118.

(4) L. I, 19 (éd. RAHMANI, p. 22).

tique. Or cette cérémonie ne se fait pas sans une nouvelle anticipation, très audacieuse celle-là : on salue l'entrée de ces éléments comme celle du Seigneur lui-même présent dans le Très Saint Sacrement : ὡς τὸν Βασιλέα τῶν ὄλων ὑποδέξωμεθα ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον πέξουσιν (1). A Rome il n'y a rien qui puisse être comparé à cette double évolution. Les vieux *Orâmes Romani* sont encore les témoins de la simple offrande faite à l'autel même par toute la communauté, offrande qui, devenue une cérémonie, s'est conservée dans le rite ambrosien. Nous savons même, par le témoignage très explicite de l'auteur du *Micrologue* (2), que les prières qui s'emploient aujourd'hui à l'offertoire étaient encore absentes du rite urbain aux environs de l'an mille. Rien de plus caractéristique que ceci : pour accompagner le mélange du vin et de l'eau, on ne sut qu'adapter une ancienne oraison de Noël, conservée par le *Sacramentaire Léonien*.

C'est aussi de la trame de la liturgie préanaphorique que, par exemple chez les Coptes, le lavement des mains fut transporté dans la prothèse (3). Ce rit d'ailleurs avait déjà été l'objet d'une explication symbolique dans les *Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem* (4). Mais son explication historique doit être cherchée dans les règles présidant aux repas juifs que nous connaissons par le traité *Barâkhôth* de la *Mischna*, VIII, 3, et selon lesquelles le lavement des mains avait lieu à la fin du repas. C'est donc au passage du repas commun des agapes à la célébration eucharistique qu'il a dû se trouver primitivement dans les assemblées chrétiennes. Et de fait, Tertullien, après avoir décrit le cours des agapes, fait commencer la grande prière eucharistique, qu'il

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom. p. 55.

(2) Ch. 2 (P. L., XLI, c. 984).

(3) BRIGHTMAN, p. 145 ; *The Coptic Morning Service*, p. 48 s.(4) *Catéchèse XXIII*, 2 (P. G., XXXIII, c. 1110).

appelle *canere Deo*, après le lavement des mains *post aquam manuum et lumina* (1).

Prétons également attention à ces deux mots : *post lumina*. Ils nous conduisent à une autre action qui a été spiritualisée par le symbolisme. Le rite romain en a conservé une forme très solennelle un jour par an, le Samedi-Saint. Parmi les formules de *Berâkhhâ* que nous livre la *Mischna* au traité *Berâkhhôth* déjà cité, il en est une appelée *de la lampe*. C'est à ces lampes, dont l'allumage accompagné d'une prière spéciale, constituait un acte rituel lié à la célébration du repas chez les Juifs, que fait allusion le poète Perse (Satire V, 179 s.) :

*At cum*

*Herodis venire dies unctaque fenestra*

*Dispositae pingues nebulam vomuere lucernae...*

Ces mêmes *lucernae* du sabbat sont mentionnées également par Sénèque (*Lettre IX*, 5) et Flavius-Josèphe (*Apologie II*, 182) affirme que leur usage était répandu chez les Juifs de tout le monde antique. Quant aux réunions chrétiennes qui prirent naissance du repas juif, nous possédons encore une très ancienne formule eucharistique qui devait autrefois y accompagner l'allumage des lampes. Elle se trouve dans la description des agapes rattachée elle-même à celle de l'Eucharistie et conservée dans la très antique interpolation que présente la version éthiopienne de l'*Αποστολική Παράδοσις* (2). Pour le rite arménien, l'archevê-

(1) *Apologéticus*, 39 (P. L., I, c. 540). [C'est là, je crois, un contresens ; cf. E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie*, Bruxelles, 1947, p. 68-69. L'eucharistie se célèbre le matin et ne suit pas le repas, et *canere Deo* n'a rien à voir avec la grande prière eucharistique. B. B.]

(2) En traduction latine chez Th. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung*, p. 94-96. [Traduction française dans l'édition de la *Tradition Apostolique* de B. BORRÉ, p. 61. Texte éthiopien et traduction allemande dans H. DUENSING, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, Gœttingue, 1946, p. 74-79.]

que Jean d'Odsun parle avec insistance de la cérémonie de l'allumage des lampes qui s'accomplit à la dixième heure (1). La prière qui devait l'accompagner et qui présente la forme la plus pure de *Berâkhhâ* juive se trouve encore aux vépres solennelles de ce rite où elle précède la traduction de la vénérable hymne grecque *Φῶς λαμπὸν ἀγίας δόξης* (2). Cette hymne elle-même devait accompagner autrefois un rit semblable : c'est à quoi font allusion les mots : *ἰδόντες φῶς εἰσπερνόν*. Si l'on rapproche tous ces éléments, et d'autres faits encore pourraient être cités, on est amené à conclure que nous sommes en présence d'un de ces phénomènes qui, autrefois, eurent une extension universelle et qui ne survivent, de nos jours, qu'aux grandes solennités liturgiques. C'est une nouvelle application de la loi que nous avons énoncée au début de ces études (3). D'ailleurs, même ici, dans la préface pour la bénédiction du cierge pascal, nous trouvons une trace du caractère primitivement utilitaire de ce rit, dans ces paroles : *ut cereus iste ad nocēs huius caliginem destruendam indeficiens perseveret*.

Nous ne parlerons pas des actes qui ont toujours eu et par eux-mêmes une valeur pneumatologique et sacramentelle comme le baptême, les différentes onctions, l'imposi-

(1) CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 494. Une oraison du rite arménien actuel, qui présente encore toute la structure d'une *Berâkhhâ* juive et, par cela même, trahit sa haute antiquité (*Breviarium Armenium*, p. 215, inc. : *Benedictus es Domine qui habitas in excelsis*) contient encore une allusion formelle au *lumen lucernae* de ce vieux rit. Elle est du reste fort apparentée à la septième des *Εὐχαὶ τοῦ Λυχνικοῦ* du rite byzantin : *Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὑψίστος* dont il existe, dans la tradition manuscrite, un pendant commençant par *Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε*, GOAR, p. 35. Cf. pour cette dernière forme de la prière grecque DMITRIEVSKI, *Opisanie*, II, *Εὐχολόγια*, Kiev, 1901, p. 355 et 395.

(2) Attestée par S. Basile comme une pièce déjà ancienne, *De Spiritu Sancto*, 73 (P. G., XXXII, c. 205). Au rite arménien, une traduction de l'hymne grecque est récitée le samedi soir seulement : *Breviarium Armenium*, p. 215. [Édition critique et histoire de cette hymne par E. R. SMOTHERS, dans *Recherches de science religieuse*, XIX, 1929, p. 266-283.]

(3) Cf. *supra*, p. 30 s.

tion des mains lors de l'initiation chrétienne et de la collation des ordres sacrés.

Mais à côté de ces cérémonies d'un rang tout spécial il y en a une qui remonte aux tout premiers âges chrétiens et est attestée bien avant saint Justin par la finale d'un bon nombre de lettres apostoliques : Ἀπολόασθε ἑμῶς ἐν φιλίῳ. C'est le baiser de paix et nous allons nous y arrêter un peu. Le procédé comparatif permet de faire quelques constatations intéressantes touchant la place qu'il occupe. Communément, celle-ci se trouve immédiatement avant le début de l'anaphore. L'influence de *Matth.* V, 23 s. a amené çà et là son transfert avant l'*oblatio*. Nous constatons ce changement au livre VIII<sup>e</sup> des *Constitutions apostoliques* (1) et le témoignage de saint Jean Chrysostome permet de faire la même remarque pour l'Antioche de son temps (2). On trouve également au moins l'ancien rappel à l'ordre *Pacem habete* à la place correspondante, dans le rite ambrosien (3). Depuis l'introduction de la *Μεγάλη εἰσόδος* ou de ce qui en tient lieu dans les rites orientaux non byzantins, le baiser de paix précède au moins la dernière prière de l'offertoire dans les liturgies grecques dites de saint Marc, de saint Jacques et chez les Jacobites syriens (4). Quant à l'usage de se donner le baiser de paix immédiatement avant la communion, il est spécifiquement romain et c'est de Rome qu'il a passé à Milan. Dans sa patrie, il est déjà attesté par la lettre du pape Innocent I<sup>er</sup> à Decentius de Gubbio en 416 (5).

Il est un autre phénomène universel. C'est que beaucoup de textes tant prosaïques que poétiques sont nés de certains

(1) Ch. II, 9 (Éd. FUNK, I, p. 494, l. 6 s.; BRIGHTMAN, p. 13, l. 11 ss.).

(2) *In II ad Cor. Orat.* XVIII, 3 (P. G., LXI, c. 527).

(3) *Missale Ambrosianum duplex*, p. 236. Il se trouve ici tout de suite après l'évangile.

(4) BRIGHTMAN, p. 123, l. 14 s.; 44, l. 1 s. et 84, l. 1 ss.

(5) *Supra cit.*, p. 19.

actes manuels. Nommons en premier lieu les prières τοῦ ἀσπασμοῦ et τῆς κλάσεως, communes à peu près à toutes les liturgies orientales. Dans ce genre rentrent les chants du rite copte qui ont conservé leur nom grec de *aspasmos*, le *Chant des Chérubins* du rite byzantin et ses parallèles non grecs, les chants de communion dont l'antiphonaire de Sévère d'Antioche nous donne déjà une assez longue série. Je renvoie pour tout ceci à mes deux articles *Der « Cherub-hymnus » und seine Parallelen, eine Gattung frühchristlicher Messgesänge des Morgenlandes* et *Das frühchristliche Komunionlied des antiochenischen Patriarchats* (1) qu'il faut rapprocher du travail de mon ami Adolf RÜCKER, *Die wechselnden Gesangstücke der ostsyrischen Messe* (2). En Occident, il faudrait y ajouter surtout les *transitoria* milanais dont nous nous sommes occupés ailleurs (3) et qui sont destinés à être chantés pendant que les fidèles défilent pour recevoir la sainte communion. Seul, dans tout ceci, le rite romain manifeste encore une réserve marquée. Aucune prière de fraction, aucune prière au baiser de paix, du moins aucune prière ancienne : car l'oraison *Domine Iesu Christe qui dixisti apostolis tuis* qui aujourd'hui suit cette cérémonie, comme d'ailleurs les deux qu'elle précède, est d'une époque que très récente, le fait qu'elles sont adressées au Christ suffit à le montrer. D'origine tardive aussi, relativement au moins, comme le démontre le chant antiphoné qui leur est propre, sont les psalmodies destinées à accompagner l'offertoire et la communion. Pour cette dernière, le carême est encore d'une très grande sobriété : on y chante les psaumes l'un après l'autre tels qu'ils se suivent au Psautier en commençant la série au Mercredi des Cendres.

Passons aux offertoires de la messe romaine. Nous y trouvons un nouvel exemple de l'intérêt que comporte

(1) *Gottesdienste*, VI, p. 10-20 et VII, p. 2-20.

(2) *Jb. Lw.*, I, 1921, p. 61-86.

(3) *Cf. supra*, p. 108.

une observation attentive des traits caractéristiques des divers rites. Il s'agit du curieux offertoire de la messe des morts, dont on peut déterminer l'origine. Cette pièce n'est certainement pas dans la manière romaine, mais elle nous vient de l'ancien rite gaulois. Et si nous examinons la substance de son texte, nous nous voyons, sans aucun doute, transportés en Égypte, car c'est là seulement que nous trouvons des analogies au *signifier sanctus Michael*. Nous y rencontrons, répandu dans tout l'art copte, le type iconographique de l'Archange pesant les mérites des défunts ; nous y retrouvons même un pendant très proche des mots *signifier sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam* dans une inscription funéraire de l'an 409 qui prie Dieu de recevoir l'âme de la défunte dans le repos éternel δὲ τοῦ ἀγίου καὶ φωταγωγοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ (1).

C'est surtout lorsqu'il s'agit d'éclaircir le sens de quelque action liturgique devenue rudimentaire ou de reconnaître la valeur primitive de tel ou tel acte que la méthode comparative se montre particulièrement efficace.

Ce sont ses parallèles orientaux qui, seuls, permettent d'identifier ce que, dans la messe romaine, on appelle petite élévation : c'est la dernière trace d'un rit très solennel (2), primitivement commun à Rome et à l'Orient, et qui, dans ces pays, est encore accompagné de l'exclamation *Tà áγια τοὺς áγιους*.

Autre exemple. Les rubriques actuelles du baptême prescrivent de le faire précéder d'une onction *in pectore et inter scapulas*. L'antiquité chrétienne prescrivait en ce moment une onction de tout le corps. Mais quel était le sens de cette cérémonie ? Nous sommes renseignés sur ce sujet par la prière de bénédiction de l'eau baptismale grecque : *Σὺ καὶ τὰ Ἰσοδάμεια πέδρα ἡγίας, οὐρανόθεν καταπέμπας τὸ*

(1) G. LEBEVRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907, n° 48.

(2) Cf. *supra*, p. 68.

*Ἄγιόν σου Πνεῦμα, καὶ τὰς κεφαλὰς τῶν ἐκείσε ἐμψωλεύοντων συνέτριψας δρακόντων* (1). Ce texte est un témoin évident de la croyance que les abîmes des eaux étaient l'habitable des puissances diaboliques et que le Christ les avait vaincues par son baptême. Et c'était à la lutte victorieuse contre ces puissances ténébreuses que l'on préparait les candidats au baptême en leur faisant une onction symbolique d'huile (2).

Ces deux faits nous amènent à un dernier problème. Il s'agit de la provenance de toute une série de rites religieux d'une importance considérable mais qui n'apparaissent dans la liturgie chrétienne qu'à une époque relativement basse. Dans ces cas, il ne peut être question de rapport avec le culte synagogaal. Sans doute, on se trouvera souvent devant des créations proprement chrétiennes. Mais parfois aussi on sera conduit vers la pénombre cachant les rapports qui ont existé entre la jeune chrétienté et les cultes de mystères de la fin du monde antique.

Je pense, par exemple, que le besoin de montrer avec plus ou moins de solennité les éléments eucharistiques consacrés n'est pas sans relation avec l'importance attribuée, dans certains mystères, à la vision d'objets sacrés. Il faudrait encore parler de ces actions si nombreuses et parfois si curieuses que comportait le rituel développé du catéchuménat. On pourrait y ajouter les rites de la consécration des églises, et, en particulier, le fait d'écrire l'alphabet en latin et en grec sur le pavement de l'édifice à consacrer : est-il imprudent de parler ici d'une pratique qui n'est pas loin de certaines opérations magiques ? Qui pourrait nier que ces

(1) *Eὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 155.

(2) [Ce symbolisme est déjà noté par saint Ambroise, *De mysteriis* VII, 7 ; *De sacram.* I, 2, 4. Mais il n'y a pas trace de la croyance supposée par Baumstark. Il s'agit de la lutte du catéchumène qui va renoncer à Satan. D'ailleurs, d'après saint Ambroise lui-même, les eaux étaient exorcisées et le démon en était chassé avant que le catéchumène y soit plongé. B. B.]

usagés ne sont pas sans rapports avec le milieu hellénistique? Nous avons abordé un genre d'observations où s'affirme la haute compétence de François-Joseph DÖLGER (1). Mais c'est un terrain où l'on court le danger de glisser à chaque pas, et même un érudit de la force de celui que nous venons de nommer aurait de la peine à l'éviter toujours.

Nous marchons au contraire sur un terrain parfaitement ferme et en plein jour quand nous nous mettons à la recherche des origines des processions litaniques. Dans son livre classique sur la fête de Noël, HERMAN USNER les a mises en pleine lumière (2). La *Litania maior* du 25 avril est la survivance des anciennes *Robigalia*, dont la procession suivait le chemin même assigné par les sources liturgiques à la procession chrétienne. Quant aux *Litaniae minores*, les trois jours précédant l'Ascension, elles ont le même rapport avec les *Ambarvalia* du culte païen. Ces deux exemples sont occidentaux. Pour l'Orient, la biographie de Porphyre de Gaza nous montre comment une procession chrétienne remplace une procession païenne. La description du fait est pleine de vie et de pittoresque et n'a rien perdu de sa valeur depuis que le distingué byzantiniste HENRI GRÉGOIRE a démontré que cette biographie ne peut plus passer pour l'œuvre personnelle de Marc, le diacre de Porphyre (3).

#### § 2.

Les processions litaniques du 25 avril et des trois jours qui précèdent l'Ascension nous amènent aux actions liturgiques liées à certaines dates du cycle ecclésiastique. Ces

(1) Le périodique *Antike und Christentum, Kultur und Religionsgeschichte*, publié et écrit par lui seul, est une vraie mine de renseignements en ce domaine. [La collection comprend 6 volumes. Le dernier fut achevé en 1959, après la mort de Dölger († 17 oct. 1940).]

(2) Cf. p. 296-302 ; 2<sup>e</sup> éd., p. 304-310.

(3) Ch. 29 et suiv. de la *Vie de Porphyre, évêque de Gaza par Marc le Diacre*, éd. H. GRÉGOIRE et M. A. KUCENER, Paris, 1930, p. 16-18.

deux fonctions sont en relation avec d'anciennes cérémonies rurales, et elles sont les seules qui aient quelque rapport avec les formes du culte préexistant soit païen, soit juif. Dans tous les autres cas, nous nous trouvons devant des créations spécifiquement chrétiennes, mais en même temps marquées d'une tendance particulière bien caractérisée. Ce sont essentiellement des représentations rappelant certaines heures capitales de l'histoire néotestamentaire. Et dans ce domaine, l'histoire comparative des liturgies aura plus que jamais le devoir de constater le rayonnement d'un centre ecclésiastique bien déterminé, et presque toujours ce sera l'ancienne Jérusalem chrétienne. Aux sources déjà citées, la *Peregrinatio d'Éthérie*, l'ancien *Lectionnaire arménien*, l'ancien *Kanonarion géorgien* et les documents syro-palestiniens (1), il faut ajouter un document qui est d'une importance capitale pour les investigations que nous allons faire. C'est le *Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως* pour la Semaine Sainte et la semaine pascale, conservé dans un unique manuscrit, l'*Ἄγιον Στραφὸν* 43 à Jérusalem, écrit en 1122 et publié par PAPADOPOULOS-KERAMEUS dans les *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Στραχολογίας* (2). Il y a plus de trente ans que j'ai mis en lumière la valeur hors-ligne de ce document dans mon étude *Die Heiligthümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde* (3). Depuis lors, j'ai dû apporter quelques corrections à mes affirmations d'alors, surtout dans les questions de date (4). Il est acquis que le document en question nous renseigne en substance sur le culte du X<sup>e</sup> siècle. Une légère couche de remaniements postérieurs appartient même à l'époque du royaume franc établi en Palestine par la première croisade.

(1) Cf. *supra*, p. 133.

(2) Saint-Pétersbourg, 1894, II, p. 1-254.

(3) O. C., V, 1905, p. 227-229.

(4) *Ibid.*, S. 3, II, 1927, p. 18-22, dans l'article *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des Byzantinischen Ritus*.

Ce document nous fait constater qu'une très forte influence venant du Nord, ou, pour parler net, du culte de la Ville impériale, a sensiblement altéré l'usage autochtone de la Palestine. D'autre part, comme nous l'avons dit au début de ces conférences (1), Constantinople avait subi l'influence hiérosolymitaine. Celle-ci y amena en particulier les diverses fonctions liturgiques tant du Πάσχα σπρωφώσιμον que du Πάσχα ἀναστάσιμον (2), et c'est par Constantinople que les particularités locales de cette double solennité se sont répandues dans tout le monde orthodoxe oriental. Nous voulons parler des deux grandes synaxes du Vendredi-Saint : 1° Ἀκολουθία τῶν Ἀγίων Παθῶν, aboutissement de la grande procession nocturne de Jérusalem à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et des fonctions stationnelles qui s'y accomplissaient ; et la longue série de lectures et de prières qui réunissait la communauté chrétienne devant le rocher du Calvaire aux heures de la Crucifixion et de la Mort du Sauveur (3). Ce n'est d'ailleurs qu'au cours du IX<sup>e</sup> s., que ces deux éléments locaux du culte de la Ville sainte se sont introduits dans la Ville impériale, car le Τυπικόν du ms. de Patmos n'en sait encore rien (4). Naturellement, l'on n'y reçut que les textes palestiniens, en les séparant des éléments d'action trop intimement unis aux lieux saints pour pouvoir être transportés ailleurs.

Cependant, une autre fonction liturgique dont un élément d'action était le trait caractéristique et qui, elle aussi, était propre au rite local de Jérusalem, se répandit également en Orient et bien au delà des frontières du rite byzantin. C'est la triple γορυκλία qui a lieu l'après-midi du dimanche

(1) Cf. *supra*, p. 6.

(2) Sur les fonctions hiérosolymitaines, nous possédons la brochure très commode de J. B. THIBAUT, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1926.

(3) *Peregrinatio Aethiopiae*, 36, 2-37.9 (Éd. GEYER, p. 86 s.).

(4) Cf. *supra*, p. 125.

de la Pentecôte. On n'a pas de peine à y reconnaître cette procession solennelle décrite par Éthérie et qui, vers la même heure, gagnait le sommet du Mont des Oliviers, pour y célébrer (c'est un trait très curieux) la commémoration de l'Ascension, puis redescendait la montagne pour se rendre à l'église de Sion où la solennité se clôturait par un office vespéral (1).

Il y a des cas où le culte local de Jérusalem a même influencé l'Occident. Éthérie nous décrit avec la vie qu'elle sait mettre dans ses récits, la vénération de la Croix qui se faisait à Jérusalem avant l'office de prières et de lectures dont il a été parlé plus haut (2). On retrouve une sorte d'écho de cette cérémonie dans la vénération du bois de la sainte Croix qui avait lieu à Constantinople les trois derniers jours de la Semaine Sainte, lorsque l'évêque gaulois Arculf visitait cette ville vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle (3). Le rit de l'*Adoratio Crucis* disparut plus tard de sa patrie palestinienne et l'on n'en trouve plus trace dans les livres officiels du rite byzantin de nos jours (4). Au contraire il est demeuré bien vivant et a conservé une très grande importance dans la liturgie du Vendredi-Saint chez les Jaco-

(1) *O. c.*, 43, 4-9 (Éd. GEYER, p. 94). [Sur ce problème, cf. E. DEKKERS, *De datum der « Peregrinatio Egerias » en het Feest van Ons Heer Hemelvaert*, dans *Sacris erudiri*, I, 1948, p. 181-205.]

(2) *Ibid.*, 57, 1-3 (Éd. GEYER, p. 88 s.).

(3) Cf. Adamnanus, *De locis sanctis*, III, 3 (Éd. GEYER, *Itinera hierosolymitana*, p. 286-288).

(4) Peut-être pourrait-on en reconnaître une survivance dans certains rites qui s'accomplissent avec le crucifix au cours de l'office des Ἀγία Πάσχα. Ils sont traditionnels au patriarcat d'Antioche et il y en a des parallèles même ailleurs dans le monde orthodoxe. Cependant dans l'église patriarcale du Phanar, un rit semblable n'a été introduit qu'après 1864 sous le patriarche Sophronie d'Amasée et le peuple y est très attaché (Τυπικόν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας, Athènes, 1897, p. 404). Au Mont Athos, il est encore inconnu. On trouvera la description de la cérémonie telle qu'elle a lieu dans le patriarcat d'Antioche dans A. COUURIER, *Cours de liturgie melchite*, II. *Office divin*, Jérusalem et Paris, 1915, p. 270 s.

bites et chez les Maronites (1). A Antioche, au temps des Croisades, les sources melkites en langue syriaque nous apprennent que c'était la sainte Lance qui était vénérée le Vendredi-Saint (2). Et l'on connaît le récit de la découverte de cette relique qui eut lieu à cette époque dans la métropole syrienne. Mais c'est à Rome surtout et dans tout l'Occident que s'est répandue l'*Adoratio Crucis*. La forme en est encore assez simple dans les plus anciens *Ordines Romanis*. Elle a pris une forme de plus en plus solennelle sous l'influence du milieu grec, si puissant autrefois dans le Sud et le centre de l'Italie. C'est ce milieu certainement qui est l'origine d'un rituel aussi riche que détaillé, publié et faussement présenté comme ambrosien par Marie Henri BANNISTER sous le titre *Ordine ambrosiano per la settimana santa* (3).

Voici un trait particulier qui, je crois, n'a pas encore été remarqué. Selon un des plus anciens *Ordines Romani* (4), pendant que le pape allait du Latran à l'église de la Sainte-Croix pour y célébrer la fonction du Vendredi-Saint, le diacre portait le reliquaire de la Croix *post tergum domini apostolici*, expression qui, à mon avis, ne peut signifier qu'une chose : la relique était appliquée au dos même du pontife. Si cette explication est juste, on serait en présence d'une représentation du chemin de la croix où le pape jouait

(1) Cf. mon livre *Festbrevier und Kirchenjahr*, p. 240 et le rituel de cette fonction publié par S. BORGIA, *De Cruce Vaticana ex dono Iustini Augusti in Parasceve Maioris Hebdomadae publicae venerationi exhiberi solita commentarius*, Rome, 1779, *Appendix*, p. I-XLI.

(2) Cf. les rubriques pour cette fonction dans le *Lectionnaire des Actes et des Épîtres pauliniennes*, *Vat. syr.* XX, I, écrit en 1041, dans J. S. ASS-MANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum catalogus*, P. I, t. II, *complectens codices chaldaicos sive syriacos*, Rome, 1756, p. 48.

(3) *Miscellanea Ceriani*, Milan, 1910, p. 129-141.

(4) Publié par L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1907, p. 481-484. [Ordo IV dans M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, Louvain, 1948, t. II, p. 157-170.]

le rôle du Christ et le diacre celui de Simon de Cyrène. L'idée de ce symbolisme si réaliste se fera facilement admettre si on la compare avec cette curieuse rubrique du *Typikon* de Jérusalem pour la Semaine Sainte et la semaine pascale : au cours de la description de la solennité extrêmement compliquée du Vendredi-Saint, elle indique que le patriarche porte la relique de la vraie Croix liée sur ses épaules, de la chapelle où elle était habituellement déposée jusqu'à l'endroit appelé la « sainte prison », tandis que l'archidiaque le tirait de force : *σῶπει ἀβρόν* (1). Le symbolisme de cette cérémonie est transparent et analogue à celui de la cérémonie romaine ; seulement, ici, le diacre joue le rôle du bourreau. Souvent les récits de pèlerins, tels ceux d'Éthérie, auront contribué à propager les usages de Jérusalem. On croirait que tel trait de la liturgie des Frères Prêcheurs a subi l'influence de cette illustre pèlerine, une Gauloise probablement dont la patrie ne semble pas devoir être cherchée bien loin du Rhône, car il paraît avoir été le fleuve qu'elle connaissait le mieux. On sait que, en ce qu'il diffère du rite romain, le rite dominicain dépend de traditions gauloises. Or Éthérie rapporte en insistant sur le détail que, pendant l'adoration de la Croix, des diacres prenaient place des deux côtés de la sainte relique (2). Ce rit est encore observé chez les dominicains (3) où deux diacres prennent place des deux côtés du crucifix qui aujourd'hui remplace communément la relique de la Croix.

Dans le rite hiérosolymitain lui-même, la fonction primitive du Vendredi-Saint est encore décrite très minutieusement dans le *Lectionnaire arménien*, document qui peut être daté des environs de 460 (4), mais il n'y en a plus trace

(1) ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, Ἀρχαῖα, I, c., p. 145, l. 12-17.

(2) Ch. 37, 2 (Éd. GEYER, p. 98, l. 16-19).

(3) Il l'est également dans bien des monastères bénédictins.

(4) THIBAULT, o. c., p. 93. [Sur l'origine et la date de ce lectionnaire, cf. B. BOTTE, *Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem*, dans *Sacris erudiri*, II, 1949, p. 111-122.]



dans le *Kanonarion géorgien*. Elle a dû disparaître à la suite du sac de la ville par les Perses en 614 et elle n'a pas été rétablie après la victoire d'Héraclius qui donna un lustre singulier à une autre vénération solennelle du bois vivifiant de la Croix. Celle-ci est également attestée déjà par le *Lectioinaire arménien* (1) et s'accomplit le 14 septembre, premier jour dans l'octave de la dédicace des églises constantiniennes. C'est l'origine de la fête de l'Exaltation de la sainte Croix. Or cette nouvelle cérémonie a été transportée jusqu'à Rome et admise dans cette ville antérieurement à la fête à laquelle elle devait donner naissance. C'est ce que nous apprend le sacramentaire grégorien de Padoue connu par le publication de dom Cunibert MOHLBERG (2) et qui comme je l'ai prouvé dans les études qui font suite à cette publication, remonte au pontificat d'Honorius I<sup>er</sup>, entre 625 et 638 : ce serait donc la plus ancienne forme connue du sacramentaire officiel de la ville de Rome. Or le 14 septembre, après la messe des saints Corneille et Cyprien, on trouve une *oratio ad crucem salutandam in sancto Petro*. Quant à la fête elle-même, elle n'a été empruntée au culte oriental que par le pape Serge I<sup>er</sup> qui, en introduisant cette innovation, transporta la vénération de la Croix dans la basilique du Latran et la plaça avant la messe de la nouvelle fête (3).

Après le *Πάσχα σταυρώσιμον* et son symbolisme, le *Πάσχα ἀναστάσιμον* et celui de la résurrection. Ceci nous fait revenir au cierge pascal. Ce n'est pas un effet du hasard si l'ancien allumage solennel de la lampe sabbatique juive s'est conservé en cette vigile de Pâques et qu'elle s'y soit développée en un rit des plus expressifs. Nous entendons

(1) CONYBEARE, p. 526.

(2) *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum der römischen Kirche* (L. Q., XI/XII), Munster-en-W., 1922.(3) *Liber Pontificalis*, éd. DUCHESNE, p. 374, l. 10-17. Cf. pour toute cette évolution, mes déductions dans *Die älteste Gestalt*, p. 56\*-60\*.

l'écho de cette cérémonie jusque dans la poésie arabe préislamique, car elle se célébrait, comme partout, dans la capitale du royaume arabe des Lachmidès, vassal de l'empire perse (1). C'est partout le triomphe du Christ ressuscité que l'on voyait dans la lumière nouvelle. Ce symbolisme apparaît très nettement dans l'Espagne visigothique. On y bénissait une lampe à la sacristie et à un moment donné, on l'allumait et on la portait à l'église pour représenter le divin vainqueur (2). A Rome, au IX<sup>e</sup> s., on ne connaissait pas encore la bénédiction du cierge pascal, parallèle évident de la cérémonie espagnole, qui semble provenir du Sud de l'Italie si fortement pénétré de l'hellénisme chrétien. Ce pays en effet est le berceau des plus anciens rouleaux d'*Exsultet* qui tiennent une si grande place dans l'art médiéval. Ce n'est pas que Rome ignorât le symbolisme de la lumière pascalle. Dans une lettre à saint Boniface, le pape Zacharie nous renseigne explicitement sur l'ancien usage urbain (3). Le Vendredi-Saint, on rassemblait l'huile de toutes les lampes de la basilique du Latran dans trois grands vases où l'on allumait trois lumières et on les tenait cachés jusqu'au Samedi-Saint. Au début de l'office de ce jour, on prenait du feu de ces lumières pour allumer deux grandes torches, symbole transparent des deux natures du Ressuscité. C'est sans doute à Jérusalem qu'il faut chercher le modèle de ce symbolisme. Profonde fut l'impression produite sur Éthiopie par l'« infmie » splendeur des lumières allumées dans l'édicule du Saint Sépulcre, la nuit de chaque dimanche, pendant la lecture solennelle de la *Resurrectio Domini* (4). D'ici, il n'y a qu'un pas à cette cérémonie propre à la Ville

(1) Cf. ma communication *Palmsonntagfeier und Osterlicht in altaramischer Dichtung* dans *Jb. Lw.*, III, 1923, p. 118-120.(2) Pour tout l'ancien rit visigothique du feu pascal, cf. le *Liber Ordinum*, c. 208-217.(3) *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*, III, p. 370, l. 33-40.(4) *Ch. 24. 10* (Éd. GEYER, p. 73 s.).

sainte et que l'on nomme « le feu sacré » (1). Au X<sup>e</sup> s., le *Труковъ* nous la décrit comme une cérémonie toute simple, encore que symbolique. La porte du Sépulcre, préalablement fermée, s'ouvrait et le patriarche en sortait avec le feu nouveau (2). Deux Occidentaux, Grégoire de Tours (3) et un pèlerin, le moine franc Bernard qui visita Jérusalem vers 870 (4), furent les premiers à y voir quelque chose de miraculeux. Le grand évêque syrien, Bar-Ebrâjâ, mettait en relation avec la destruction des sanctuaires par le calife fatimite Hâkim la propagation de l'idée que le feu sacré avait un caractère miraculeux. Personnellement, il était loin de prêter foi à ces croyances populaires (5). Elles étaient au contraire universelles dans le milieu palestinien créé par l'invasion franque des Croisés. C'était alors le patriarche latin qui présidait la fonction ; son point central était le « miracle » attendu par une foule trépanante, formée de gens de toute nation, de toute foi, de tout rite et qui ne se comportait pas autrement que celle qui de nos jours s'écrase le Samedi-Saint autour du saint Sépulcre. Nous avons de ces scènes trois descriptions explicites, l'une de Foucher de

(1) Cf. G. KLAMETH, *Das Karstamstagsteuerwunder der heiligen Grabeskirche (Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar in der theologischen Fakultät der h. k. Universität in Wien, XIII)*, Vienne, 1913 ; B. SCHMIDT, *Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche (Palaestinajahrbuch pour 1905, p. 85-118)* et K. SCHMALZ, *Das heilige Feuer in der Grabeskirche in Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten (Palaestinajahrbuch pour 1917, p. 53-99)*.

(2) PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Avalekta. l. c.*, p. 184, l. 22 ss.

(3) *In gloriam martyrum*, 5 (P. L., LXXI, c. 709). En effet, il s'agit ici d'un « miracle » analogue qui se serait produit à la *sexta feria ante sanctum Pascha* à Poitiers à l'occasion de la vénération d'une partie de la vraie Croix apportée de Jérusalem. On ne peut méconnaître les relations de ce « miracle » avec le rit de la vigile pascale de la Ville sainte.

(4) T. TOLLER, *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae lingua Latina saec. IV-XI exarata*, I, 2, Genève, 1877, p. 315.

(5) *Chronicum Syriacum*, éd. BEDJAN, p. 205.

Chartres (1), l'autre de son contemporain Guibert (2) et la troisième de l'higoumène russe Daniel qui visita la Terre Sainte entre 1113 et 1115 (3). Il y avait même dans le rite romain du patriarche latin de cette époque tout un formulaire pour notre miracle (4). Les Occidentaux ont donc toute raison de parler avec plus de réserve du prétendu scandale du feu sacré ! Du reste il y a une très proche parenté entre la forme primitive de la cérémonie hiérosolymitaine et les éléments du rite romain actuel, dernier développement de l'ancienne cérémonie romaine. Actuellement, c'est en entrant solennellement dans l'église que le diacre allume le cierge à trois branches au chant du *Lumen Christi ! Deo gratias !* Ici même, dans ce cierge à trois branches, se trahit un élément oriental, car on ne contestera pas son identité substantielle avec le *trikirion*, symbole de la Sainte Trinité, dont l'évêque se sert lorsqu'il bénit. Ce fait est à rapprocher des deux anciennes torches romaines symbolisant l'union hypostatique, dont le correspondant byzantin, le *dikirion*, est employé en même temps que le *trikirion*. Les relations que ces détails montrent entre l'Orient et Rome décèlent soit une influence ce immédiate de l'Orient, soit une influence exercée par l'intermédiaire de l'Italie du Sud.

Quoi qu'il en soit, on constate que la procession du dimanche des Rameaux et la bénédiction des palmes qui lui sert d'introduction ne sont parvenues à Rome qu'après un assez

(1) *Recueil des historiens des Croisades. Auteurs occidentaux*, p. 385. Il s'agit d'événements de l'année 1191 où l'on avait longtemps attendu vainement le « miracle ».

(2) *Gesta Dei per Francos. Recueil, l. c.*, IV, p. 256.

(3) Trad. allemande de A. LESKIEN, *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, VII, 1884, p. 17-64. [Traduction française de B. KHIRROWO, *Itinéraires russes*, Genève, 1888, p. 1-83.]

(4) Il se trouve dans ce précieux livre liturgique muré à Barletta et connu seulement par la publication de KOHLER, *Un Rituel et un Bréviaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, dans *Revue de l'Orient latin*, VIII, 1900-1901, p. 383-500 ; la cérémonie est décrite p. 420.

curieux détour. C'est encore une fois Éthérie qui donne l'image la plus vivante de ce rit dans sa patrie d'origine (1). D'autre part le Τυπικόν grec de la Ville sainte nous fait connaître le texte même des chants et des prières que l'on employait cinq ou six siècles plus tard (2). Entre les années 496 et 502, le catholicos Babbaï introduisit cette cérémonie dans l'Église persane qui venait de passer au nestorianisme (3). A la même époque, elle fut acceptée à Édesse (4), et la poésie arabe préislamique indique qu'elle avait été admise à al-Hîra, la capitale des Lachmides (5). En Espagne on veut la trouver déjà attestée par saint Isidore de Séville (6). Dans l'Église syro-jacobite, elle était devenue tellement populaire qu'un document de 834 la présente comme une des plus grandes solennités de l'année où les populations entières des villes et des villages se réunissaient à l'église (7). A Jérusalem, l'évêque y figurait assis sur un âne, représentant ainsi la personne du Sauveur. En Égypte, le Christ était représenté par la croix que l'on portait triomphalement dans les villes et les campagnes (8). Quant à l'heure de cette

(1) Ch. 3 (Éd. GEYER, p. 83 s.).

(2) PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα, t. c., p. 16-22.

(3) Le fait est attesté par Mâri Ibn Sulaimân (GRIMONDI, *Mari, Amiri et Siïbae de Patriarchâs Nestorianorum commentaria*, Paris prior, Rome, 1899, p. 46; trad., p. 41).(4) Cf. *Chronique de Josué le Stylite*, 32 (Éd. WRIGHT, p. 27, l. 3; trad., p. 23).

(5) Cf. ma communication déjà citée p. 161.

(6) L. DUCHESNE, *Les Origines du culte chrétien*, p. 247; et FÉROTIN, *Liber Ordinum*, c. 179. En tout cas, le saint connaît déjà le nom *âes palmarum*: *De eclesiasticis officiis*, I, 28 (P. L., XIII, c. 783). De même, un *Ordo in ramos palmarum* très développé se trouve dans le *Liber Ordinum visigothique*, c. 178-183. Le commencement d'une *Benedictio palmarum et olivae super altario* est conservé également dans le *Missel de Bobbio* souvent si apparenté au vieux rite espagnol (P. L., LXXII, c. 272). [Éd. LOWE, p. 170.](7) Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, II, 18 (Éd. CHABOT, p. 530; trad. III, p. 87).(8) Cf. ma communication *Ein griechisch-arabisches Perihopenbuch des*

fonction, il est remarquable que, dans son pays d'origine, elle se célébrait dans l'après-midi de façon que la nuit tombait lorsque venant du Mont des Oliviers on gagnait le terrain de Golgotha. C'est cette circonstance qui explique que, au rite byzantin du XI<sup>e</sup> ou XII<sup>e</sup> siècle, on portait des cierges allumés en même temps que des palmes (1). Mais c'est dans le rite romain tardif et actuel que nous trouvons le développement le plus grandiose de cette cérémonie avec cette *missa catechumenorum* complète qui, phénomène unique, sert d'introduction à la bénédiction des palmes. D'autre part les rapports avec Jérusalem sont évidents: le texte de ces prières est rempli des reminiscences les plus saisissantes des pensées et même des termes employés dans les compositions en prose et en vers usitées à Jérusalem. J'ai fait à ce sujet un certain nombre de comparaisons utiles dans *Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmenerfeier* (2). Mais, fait étonnant, il n'y a pas la moindre trace de ces cérémonies dans les *Ordines Romani* du premier millénaire, donc antérieurs à l'ascension de la puissance impériale allemande (3). Au contraire, la procession des Rameaux était célébrée dans la France carolingienne. Il n'en faut pas d'autre preuve que l'hymne *Gloria laus et honor* dont l'auteur est Théodulfe d'Orléans (4) et le témoignage d'Amalaire de

*koptischen Ritus*, O. C., N. S., III, 1913, p. 142-144. J'ai étudié ce document en détail sous le titre *Das Leydeney griechisch-arabische Perihopenbuch für die Kar- und Osterwoche*, *ibid.*, N. S., IV, 1914-1915, p. 39-56; pour les rites et les périopes des Rameaux, voir p. 48-52.(1) *Тупикон* du monastère de l'Égypte fondé en 1048 (DMITRIEVSKI, *Opisanie*, I, p. 542).

(2) Jb. Lw., III, 1923, p. 148-152.

(3) Pour le développement romain comme pour celui de Constantinople, cf. mon article *La Solennité des Palmes dans l'Ancienne et la Nouvelle Rome* dans *Irenikon*, XIII, 1936, p. 1-24.

(4) Le chant liturgique actuel se compose des douze premiers versets d'une poésie beaucoup plus longue (II, 3; 69 de la numérotation totale des poésies de Théodulfe d'Orléans († 821). P. L., CV, c. 308 s. et éd.

Metz (1). Cette fois, c'est donc en passant par le Nord que l'Orient a pénétré dans la ville des papes.

Plus compliqué encore est le développement de la procession de la fête mariale du 2 février, appelée Chandeléur en raison même de cette cérémonie. Comme commémoration du fait historique de la Présentation au temple, cette fête se célébrait à Jérusalem au temps d'Éthérie et c'est de la Palestine qu'elle s'est répandue dans le reste du monde chrétien, comme je l'ai établi dans mon article *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes* (2). Mais la question se complique du fait que même les liturgistes du moyen âge sont unanimes à rattacher cette cérémonie à quelque fête païenne. En fait, c'est au début de février que tombait la procession de l'*Am-burbale* et il est très significatif que la procession de la Chandeléur partait de l'ancienne *Cynria* transformée en église Saint-Adrien (3). La solution du problème ne serait-elle pas dans le fait que l'usage de célébrer avec des cierges la fête traditionnelle de l'*Υπαπαντή* fut introduit à Jérusalem

DUMMLER, *Poetae latini aevi carolini* (Mon. Germ. Hist., Poet. lat. Médiæ Aevi, t. I) p. 558 s. La poésie trahit elle-même son origine orléanaise dans le v. 43 : *Quos habet Andegavis venerabilis ambitus urbis* et dans les vv. 49-76 où elle fait la longue et curieuse énumération des églises par lesquelles, à l'époque du poète, passait la procession du dimanche des Rameaux. Le *Gloria laus et honor* est déjà cité comme œuvre personnelle de Théodulfe d'Orléans par Loup de Ferrières († vers 862), *Ép.* 20 (P. L., CXIX, c. 468).

(1) *De ecclesiasticis officiis*, IV, 10 (P. L., CV, c. 1008). [*Opera omnia*, éd. J. M. HANSSENS, t. II, Rome, 1948, p. 38 (*Liber officialis* I, 10).]

(2) *Theologie und Glaube*, I, 1909, p. 89-105. J'y ai un peu trop retardé la rentrée de la fête à Rome. Cf. ce que je dis sur la Chandeléur dans *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum*, p. 153\*-156\*.

(3) Cf. les *Orâines Romani* XI, 29 du chanoine Benoît, et XII, 10 du Card. Cencio de Sabellis devenu plus tard le pape Honorius III (P. L., LXXVIII, c. 1036 et 1068). [Édition critique par P. FABRE et L. DUCHESNE, *Le Liber Censuum*, Paris, 1910, t. I, p. 290-313 (Cencius), t. II, p. 141-159 (Benoît).]

au cours du Ve siècle par une dame romaine nommée Ikelia (1) ? Un vieil usage romain aurait ainsi été transporté à Jérusalem et rattaché à une fête chrétienne de caractère strictement commémoratif et d'allure tout à fait palestinienne (2). Plus tard, il serait revenu à son lieu d'origine comme élément de la solennité chrétienne lorsque celle-ci y fut admise.

(1) Ce fait est attesté par Cyrille de Scythopolis dans sa biographie de S. Théodose le Cénobiarque : *Der heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Cyrillos*, hrsg. v. USENER, Leipzig, 1890, p. 106, l. 14 s.

(2) Cf. dans ce sens déjà USENER, *o. c.*, p. 191.