

Basile LOURIE

St. Pétersbourg

L'HISTOIRE EUTHYMIANIQUE
L'ŒUVRE DU PATRIARCHE EUTHYMIOS/EUPHEMIOS
DE CONSTANTINOPLE (490-496, † 515)

L'*Histoire Euthymiaque* est un document d'une rare infortune. En effet, personne ne sait d'où provient le titre du document, c'est-à-dire, qui était cet Euthymius mentionné dans son titre (il n'y a, comme on sait, aucune évidence qu'il s'agisse vraiment du héros principal de la *Vita Euthymii* de Cyrille de Scythopolis). Pire encore, chez les compositeurs des répertoires et des œuvres de vulgarisation, l'*Histoire Euthymiaque* est une véritable cendrillon parmi toutes les légendes concernant l'Assomption de la Vierge.

Sa place dans la *BHG* (n° 1056e, dans l'*Appendix III, Maria Deipara*) ne permet pas de comprendre qu'il s'agit d'un document hagiographique dont le contenu ne se limite pas à l'histoire de la Robe de la Vierge. L'existence d'un autre fragment d'une pièce sous le même titre n'est pas indiquée.

On observe le même problème dans le *CANT*¹ où l'*Histoire Euthymiaque* occupe trois entrées : n° 104 (« Narratio de historia Euthymiaca » ; texte grec d'un seul fragment), 148 (recension arabe d'un récit que même son éditeur, M. van Esbroeck, n'a appelé qu'« un témoin indirect de l'Histoire euthymiaque », mais qui est repérée dans le *CANT* comme « Narratio de historia Euthymiaca », ce qui simplement n'est pas vrai), 175 (recension géorgienne du même fragment grec, inédit).

Le document n'est pas inclus dans le *CPG*, à l'exception de la brève mention d'une interpolation dans l'entrée n° 8062, deuxième homélie de Jean Damascène sur la Dormition de la Vierge. Cette notice, parue dans le tome 3 (1979)² et munie d'une référence à l'étude assez vieillie de Martin Jugie,³ n'a jamais été complétée dans le *Supplementum* paru en 1998⁴. L'*Histoire Euthymiaque* a été tellement infortunée qu'on l'a oubliée totalement dans l'*Index* du *CPG* paru en 1987⁵.

¹ M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992 (Corpus Christianorum).

² M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. III, Turnhout 1979 (Corpus Christianorum), p. 520.

³ M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, Rome 1944 (Studi e Testi, 114), p. 159-167. Même l'étude de portée fondamentale d'Antoine Wenger, bien que parue en 1955 (cf. ci-dessous), n'a pas été mentionnée.

⁴ Sauf, évidemment, une référence à l'édition critique de la même homélie par B. Kotter, parue en 1988, une autre référence à sa version latine publiée en 1990 par A. P. Orbán. Voir : M. GEERARD, J. NO-

Il va sans dire qu'on n'a pas tenu compte de notre *Histoire*, qui ne fait mention que des personnages du V^e siècle, dans la plupart des collections des pseudépigraphes du Nouveau Testament, comme surtout une collection de Hennecke-Schneemelcher dans ses plusieurs modifications en allemand et en anglais⁶. Certes, on voit notre *Histoire* dans une collection volumineuse italienne de Mario Erbetta,⁷ mais, encore une fois, comme dans le *CPG*, sans autre référence qu'à Martin Jugie et avec une datation d'après celui-ci, c'est-à-dire « poco prima 890 ».

Le P. Marek Starowieyski est une rare exception parmi ceux qui ont publié de grandes collections des pseudépigraphes du Nouveau Testament. Non seulement il y a inclus l'*Histoire Euthymiaque*, mais il a aussi pris en considération les études d'Antoine Wenger et Michel van Esbroeck permettant de présenter notre *Histoire* comme un texte du début du VI^e siècle et même de faire allusion à un document arabe, publié par M. van Esbroeck, où la priorité d'invention de la Robe de Blachernes est conférée à Eudocie au lieu de Pulchérie.⁸

À vrai dire, une datation aussi haute, le début du VI^e siècle, est loin d'être évidente, bien que la datation proposée par Martin Jugie et retenue par Mario Erbetta n'ait aucune chance d'être correcte. Après qu'Antoine Wenger a indiqué un manuscrit des VIII–IX^e siècles contenant en état isolé le fragment de l'*Histoire Euthymiaque* déjà connu par l'interpolation dans l'homélie de Jean Damascène, ainsi que l'usage de notre *Histoire* chez Cosmas Vestitor dans une homélie mariale (vers 750), une date beaucoup plus ancienne que le IX^e siècle s'impose. C'est pourquoi Wenger lui-même a proposé le VI^e siècle (tout en acceptant la possibilité d'une date postérieure, jusqu'à 750 environ).⁹ C'était ensuite Michel van Esbroeck qui insistait sur le début de ce siècle-là pour la recension originelle de l'*Histoire*.¹⁰

Les idées de M. van Esbroeck concernant la place de l'*Histoire Euthymiaque* dans l'évolution de la fête de l'Assomption et des cultes mariaux de Constantinople ont maintenant besoin d'être revalorisées, tenant compte de quelques études récentes. Mais

RET, adiuvantibus F. GLORIE ET J. DESMET, *Clavis Patrum Graecorum. Supplementum*, Turnhout 1998 (Corpus Christianorum), p. 465.

⁵ M. GEERARD, F. GLORIE, *Clavis Patrum Graecorum. Vol. V: Indices. Initia. Concordantiae*, Turnhout 1987 (Corpus Christianorum).

⁶ Cf., en dernier lieu: W. SCHNEEMELCHER, R. MCL. WILSON, *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Cambridge 1993. Cf. en outre J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, Oxford 1993, ne contenant pas l'*Histoire Euthymiaque* non plus.

⁷ M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2: *Vangeli. Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Casale 1981, p. 526-528.

⁸ M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu. T. 1: Ewangelie Apokryficzne. Cz. 2*, Kraków 2003², p. 832-834, 902.

⁹ A. WENGER, *L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Études et documents*, Paris 1955 (Archives de l'Orient Chrétien, 5), p. 137-138.

¹⁰ M. VAN ESBRÖECK, Un témoin indirect de l'*Histoire euthymiaque* dans une lecture arabe pour l'Assomption, *Parole de l'Orient* 6 & 7 (1975-1976) 479-491 [réimprimé dans : M. VAN ESBRÖECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*, Aldershot—Brookfield 1995 (Variorum Collected Studies Series; CS 472), ch. VII].

ce n'est pas tout. Depuis P. Lambecius et M. Le Quien et, à leur suite, M. Jugie, on sait qu'il existe un autre excepte de l'*Histoire Euthymiaque* dans une grosse compilation non-publiée, les *Pandectes* de Nicon de la Montagne Noire (XI–XIIe ss.).¹¹ Cependant, on n'a jamais eu un très grand intérêt pour ce morceau. Nous autres, nous approcherons l'*Histoire Euthymiaque* à partir de ce morceau à peu près oublié.

1. *Histoire Euthymiaque*, le « second » fragment

Notre fragment fait partie du *Logos* 35 des *Pandectes* consacré au thème de l'avarice, surtout celle du clergé. Le fragment de l'*Histoire Euthymiaque* est très court, c'est pourquoi nous le présentons tout entier d'après l'édition de Le Quien. En outre, nous fournissons le texte de sa version slavonne avec notre traduction faite du slavon¹², ainsi qu'un texte grec dont l'identité à notre fragment saute aux yeux. Le dernier n'est autre que la *Chronographie* de Théophane le Confesseur, sous l'*Anno Mundi* 5940. Enfin, dans la dernière colonne, nous citons un passage parallèle de l'*Histoire ecclésiastique* (livre XIV, ch. 47) de Nicéphore Calliste Xanthopoulos (début du XIV^e siècle), également indiqué déjà par Le Quien.

Le « second » fragment de l'*Histoire Euthymiaque* d'après ses témoins divers

<i>Pandectes</i> de Nicon en version slavonne ¹³	Traduction du texte slavon	<i>Pandectes</i> de Nicon ¹⁴	Théophane, A. M. 5940 ¹⁵	Nicéphore Calliste ¹⁶
От Евфимиевы повести	De l' <i>Histoire</i> d'Euphemios ¹⁷	Ἐκ τῆς Εὐθυμιακῆς ἱστορίας		

¹¹ JUGIE, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, p. 164, n. 3. Cf. la référence à Le Quien ci-dessous. Pour Nicon, voir surtout: P. DOENS, Nicon de la Montagne Noire, *Byzantion* 24 (1954) 131–140. L'original grec et la version arabe des *Pandectes* ne sont pas publiés, mais il y a une édition de la version slavonne.

¹² Il serait sans doute préférable de publier le texte grec d'après les manuscrits, mais cela me dépasse. Je n'espère qu'attirer à cette tâche l'attention des philologues.

¹³ D'après l'édition de Potchaev, effectuée d'après un manuscrit unique de 1670 (loin d'être le plus ancien ou le meilleur), contenant dans un seul volume *Pandectes* et *Taktikon* (*Книга преподобнаго и богоноснаго отца нашего Никона, игумена Черныя Горы*, Почаев 1795, ff. 262v–263r); l'orthographe est toujours simplifiée.

¹⁴ La partie relevante des *Pandectes* a été publiée d'abord par P. LAMBECIUS (Lambeck) d'après l'unique manuscrit de Vienne (*Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber quintus*, Vindobonae 1672, cod. 251) et ensuite (d'après deux mss de Paris) par M. Le Quien dans une note à son édition de la deuxième homélie de Jean Damascène sur la Dormition (1743), reproduite dans *PG* 96, 747–748, note 58. Je cite avec quelques changements de la ponctuation.

¹⁵ C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, vol. I, Lipsiae 1883, p. 98.11–19.

¹⁶ *PG* 146, 1221 CD.

¹⁷ L'orthographe slavonne («Евфиміевы», avec le *φ* et non le *θ*) présuppose le nom grec Euphemios (Εὐφήμιος), assez rare au masculin, plutôt qu'un nom très répandu au masculin, Euthymios (Εὐθύμιος). Toutefois, on ne doit pas attacher trop de la valeur à l'alternance entre *φ* et *θ* dans l'orthographe slavonne si tardive.

<p>Иже во святых блаженный Флавиан, по блаженем Прокле первопрестолство Константина града прием, Хрисафий [сoгг. ; ed. : Хрисофий] некто скопец в полате Феодосия Малаго, Флавиянову позавидев поставлению, сотвори царя незлобива суца возвестити патриарху еже послати ему от рукоположения благословение. Флавиан же чисты хлебы послав благословения, возвести ему Хрисафие, яко злата благословения хочет</p>	<p>Lorsque le bienheureux Flavien qui est entre les saints, avait accepté la proédrrie de Constantinople après le bienheureux Proclus, un Chrysaphe, l'eunuque dans le palais de Théodose le Petit, ayant porté envie à son élévation¹⁸, fit l'empereur, qui était lui-même bénin, annoncer au patriarche qu'il lui envoyât une bénédiction de la consécration. Cependant, lorsque Flavien lui eut envoyé des pains purs, Chrysaphe lui annonça [à Flavien] que l'empereur voulut de l'or à titre de bénédiction. Mais</p>	<p>Ὁ ἐν ἀγίοις καὶ μακάριος Φλαβιανός, ὁ τοῦ μακαρίου Πρόκλου τὴν προεδρίαν Κωνσταντινουπόλεως¹⁹ διαδεξάμενος, Χρυσάφιος τις εὐνούχος τοῦ παλατίου τοῦ Θεοδοσίου τοῦ μικροῦ, τῆ Φλαβιανοῦ χειροτονία φθονήσας, ὑπέθετο τῷ βασιλεῖ ἀκάκῳ ὄντι, δηλῶσαι τῷ πατριάρχῃ ἀποστείλαι τὰς ὑπὲρ τῆς χειροτονίας εὐλογίας. Ὁ δὲ Φλαβιανός, καθαρῶς ἄρτους ἀπέστειλεν εὐλογίας, καὶ δηλοῖ ὁ Χρυσάφιος, ὅτι χρυσᾶς ζητεῖ ὁ βασιλεὺς. Ὁ ἐπίσκοπος ἀντεδήλωσε μὴ ἔχειν μὲν χρῆματα²⁰</p>	<p>Τούτῳ τῷ ἔτει²⁴ Χρυσάφιος εὐνούχος τοῦ τε παλατίου καὶ τοῦ βασιλέως Θεοδοσίου κρατῶν²⁵, τῆ Φλαβιανοῦ χειροτονία φθονήσας, ὑπέθετο τῷ βασιλεῖ ἀκάκῳ ὄντι καὶ εἰς Χαλκηδόνα διάγοντι²⁶ δηλῶσαι τῷ πατριάρχῃ ἀποστείλαι τὰς ὑπὲρ τῆς χειροτονίας εὐλογίας. ὁ δὲ Φλαβιανός καθαρῶς ἄρτους ἀπέστειλεν εὐλογίας. ὁ δὲ Χρυσάφιος ἀποστρέψας ταύτας</p>	<p>Ὁ Χρυσάφιος οὗτος τὰ μεγάλα δυνάμενος παρὰ βασιλεῖ, τῆ Φλαβιανοῦ χειροτονία ἐκτινος προλήψεως ἀπαρεσκόμενος, ὑπετίθει τῷ βασιλεῖ, σημαίνειν τῷ πατριάρχῃ τὰς ὑπὲρ τῆς χειροτονίας διαπέμπεσθαι εὐλογίας. Ὁ δὲ θεῖος Φλαβιανός ἄρτους καθαρῶς ἐπέμπε. Χρυσάφιος δὲ χρυσᾶς πέμπειν εὐλογίας ἐδήλου. Πατριάρχης δ' ἀντέλεγε, μὴ</p>
--	---	--	---	---

¹⁸ Probablement, un autre synonyme que « χειροτονία » dans l'original grec de la version slavonne de Nikon.

¹⁹ Dans un autre ms : τὴν προεδρίαν Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τὸν ἅγιον Πρόκλον.

²⁰ La version slavonne présuppose ici « χρυσόν », mais la lecture grecque est en concordance avec Théophane.

²¹ Ce φησί manque également dans la version slavonne et chez Théophane.

²² Il s'agit des « trésors sacrés » au lieu des « vases sacrées » dans l'original grec de la version slavonne et chez Théophane. Mais chez Nicéphore on lit, au contraire, « trésors ». Une parallèle chez Évagre le Scholastique (v. ci-dessous) mentionne, elle aussi, les « vases sacrées » (τερὰ... σκεύη). Cette lecture variée n'est pas signifiante parce que par κειμήλια dans l'usage ecclésiastique on sous-entend tout d'abord les vases sacrés. Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 740.

²³ Théophane, notre témoin indirect, semble préserver ici un mieux texte.

²⁴ Évidemment, les mots de l'auteur de la *Chronographie*, proposés ici au lieu d'une phrase d'introduction de sa source.

²⁵ Cette phrase (« l'eunuque qui était le principal dans le palais et l'empire de Théodose ») semble plus précise et donc, probablement, plus proche de l'original de l'*Histoire Euthymiaque* que sa correspondance dans le texte slavon (« l'eunuque dans le palais de Théodose le Jeun »).

²⁶ Les mots « καὶ εἰς Χαλκηδόνα διάγοντι » sont absents chez Nikon.

²⁷ Théophane omet la phrase suivante de l'*Histoire Euthymiaque* : Πλὴν πάντα τὰ τῆς ἐκκλησίας τοῖς πατοχοῖς ἀφιερῶνται.

²⁸ La phrase suivante (καὶ ταῦτα μὲν ἐν Κωνσταντινουπόλει) est une marque de la fin de citation.

²⁹ Dans la suite Nicéphore continue sa paraphrase de la même source.

царь. Епископ же отповеда яко не имам злата послати, аще не некая возму от священных сосудов. Обаче вся церковная убогим отлучена суть. Бывает убо от сего немала печаль посреде, Пулхерии сия неведящи.	l' évêque répondit : « Je n'ai pas de l'or à vous envoyer, à moins que je n'en prélève sur les vases sacrés. Mais tout ce qu'appartient à l'Église est réservé aux pauvres. » Il provient par tout cela un chagrin pas petit entre [eux], Pulchérie n'ayant pris aucune connaissance de ces faits-là.	ἀποστείλει, « Εἰ μή τισι χρήσομαι, φησί, ²¹ τῶν ἱερῶν κειμηλίων. ²² Πλὴν πάντα τὰ τῆς ἐκκλησίας τοῖς πτωχοῖς ἀφιερῶνται. » Γίνεται οὖν ἐκ τούτου οὐ μικρὰ λύπη ἐν τῷ μέσῳ [add αὐτῶν ²³], Πουλχερίας ταῦτα μὴ εἰδυίας.	ἐδήλωσε χρυσᾶς εὐλογίας ζητεῖν τὸν βασιλέα. ὁ δὲ ἐπίσκοπος ἀντεδήλου μὴ ἔχειν χρήματα ἀποστείλει, εἰ μή τισι χρήσομαι τῶν ἱερῶν σκευῶν. ²⁷ γίνεται οὖν ἐκ τούτου οὐ μικρὰ λύπη ἐν μέσῳ αὐτῶν, Πουλχερίας ταῦτα μὴ εἰδυίας. ²⁸	τῶν τοιούτων εὐπόρων ἔχειν, εἰ μὴ που τῆς ἐκκλησίας κάκείνου πάντως ἀκριβέστατα διειδέναι, ὡς Θεῷ καὶ τοῖς πένησιν ἀφωσίωται. Καὶ δὴ ἐντεῦθεν ἡ παραλύτησις χώραν ἐλάβανε, μηδὲν τι Πουλχερίας τῆς βασιλίδος ἐπισιοθμένης. ²⁹
--	---	--	---	--

Les divergences entre le texte de Nicon et celui de Théophane sont mineures et négligeables.

Nicéphore Calliste écrit à sa manière habituelle, en paraphrasant sa source, quoique sans s'en éloigner trop.³⁰

Comme l'a déjà noté Le Quien,³¹ il s'agit d'un épisode connu sous une autre forme grâce à un historien du même champ chalcédonien du VI^e, Évagre le Scholastique (*Histoire Ecclésiastique* II, 2 : la haine de Chrysaphe pour Flavien s'explique par l'anecdote suivante : Chrysaphe aimait beaucoup l'or, c'est pourquoi, pour lui faire honte, Flavien après sa consécration lui envoya des vases sacrés ; il ne s'agit point, dans cette variante-là, de l'empereur Théodose³²).

2. Histoire Euthymiaque, son contenu

Le contenu du « second » fragment de l'*Histoire Euthymiaque* est parfaitement compatible avec celui du fragment le plus connu, où l'histoire de la Robe de Blachernes est inscrite dans le cadre des événements ayant lieu au cours du Concile de Chalcédoine, toujours avec Pulchérie comme le personnage le plus important. La

³⁰ Cf. pour la même habitude de Nicéphore Calliste de remanier sa source, le traitement de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Évagre dans le chapitre 50 du même XIV^e livre de l'*Histoire* de Calliste : В. М. ЛУРЬЕ [В. LOURIE], *Время поэтов, или Praeparationes Areopagiticae: к уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна // Нонн из Хмима. Деяния Иисуса / Отв. ред. Д. А. Поспелов, Moscou, 2002 (Scrinium Philocalicum. T. I), p. 295–337, spéc. p. 316. Réimprimé sous le titre «Дионисийский субстрат в византийском юродстве. Время поэтов, или Praeparationes Areopagiticae» dans: *Amsterdam International Journal for Cultural Narratology*, 2005. N 1, Spring: The Many Faces of Narratological Agenda. Research Application to Literatures and Cultures vis-a-vis History and Tropology: <http://cf.hum.uva.nl/narratology/lurie.htm>.*

³¹ PG 96, 748 C (note 58).

³² J. BIDEZ, L. PARMENTIER, *The Ecclesiastical History of Evagrius, with the scholia*, London 1898 (Byzantine texts), p. 39.

présence de Pulchérie est encore plus significative dans le « second » fragment où elle se fait sentir même en son absence, étant donné que l'auteur présente son ignorance de la situation comme une chose importante.

En outre, il est évident que l'origine du chagrin entre Flavien et Chrysaphe, où toutes les sympathies de l'auteur sont réservées à Flavien, ne saurait être qu'un des chaînons principaux de l'histoire du Concile de Chalcédoine. On sait d'ailleurs, que c'est Pulchérie (et non Marcien) qui était la force créatrice du Concile.

Nous avons donc dans ces deux fragments subsistants de l'*Histoire Euthymiaque*, deux pièces d'une histoire de Chalcédoine et de Pulchérie.

Antoine Wenger l'a bien observé lorsqu'il écrivait : « Cet extrait concorde avec les données du chapitre connu : il est question non seulement de la même époque, mais encore des mêmes personnages, de Pulchérie, et des démêlés de Flavien avec l'eunuque Chrysaphe ». ³³

Il serait difficile de ne pas être tenté de lire Théophane davantage, en espérant récupérer encore quelque peu de l'*Histoire Euthymiaque*. Mais, en réalité, la lecture de Nicéphore Calliste est encore plus attractive, malgré son goût pour la métaphore de la source. ³⁴

Chez Nicéphore, le déroulement du récit est moins souvent interrompu par des interventions d'autres sources et d'autres thèmes synchroniques qu'il ne l'est chez Théophane, bien que la ligne de la narration soit toujours la même. Chez Théophane, les sources sont hachées en plusieurs morceaux, selon son principe de grouper les événements dans le cadre du *Anno Mundi* correspondant. Nicéphore, tout au contraire, se sert de fragments assez prolongés de ses sources – c'est pourquoi nous y voyons entre autres une recension du fragment de l'*Histoire Euthymiaque* connue grâce à l'interpolation.

En voici les nœuds principaux, chez Nicéphore également que chez Théophane : nonchalance (pour ne pas dire bêtise) de l'empereur Théodose le Petit, rivalité entre la sage Pulchérie et la capricieuse Eudocie, ³⁵ « brigandage d'Ephèse » et mort de Flavien, construction par Pulchérie de l'église de Chalkoprataia pour la Ceinture de la Vierge, providence divine pour le pieux empereur Marcien et fin de Chrysaphe, Concile de Chalcédoine et déposition de Dioscore, expulsion de Jérusalem de l'anti-patriarche Théodose ³⁶... Arrêtons-nous ici pour le moment.

³³ WENGER, *L'assomption de la T. S. Vierge...*, p. 138.

³⁴ Les sources des parties relevantes de l'*Histoire ecclésiastique* ne sont guère étudiées (sauf Évagre le Scholastique : voir ЛУРЬЕ, *Время поэтов...*). Cf. : G. GENTZ, F. WINKELMANN, *Die Kirchengeschichte des Nicephoros Callistos Xanthopulus und ihre Quellen*, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, 98).

³⁵ Cependant chez Nicéphore, un peu plus loin dans un long récit du séjour d'Eudocie en Palestine (ch. 50) qui provient d'Évagre le Scholastique (pour lequel Eudocie avait une grande estime), la tonalité de celui-ci est retenue.

³⁶ Nicéphore retient le nom d'un personnage fort important dans le parti de Pulchérie, celui du comte de Palestine Dorothee qui a effectué l'expulsion de Théodose et ses partisans par la force militaire (*Histoire ecclésiastique* XV, 9 ; PG 147, 32 CD). Voir : M. VAN ESBOECK, Une lettre de Dorothee comte de Palestine à Marcel et Mari en 452, *Analecta Bollandiana* 91 (1983) 35–75.

Chez Nicéphore (mais pas chez Théophane), le soi-disant « premier » fragment de l'*Histoire Euthymiaque* est cité dans sa totalité, sous une forme très proche de celle qui subsiste dans l'interpolation chez Jean Damascène et dans le manuscrit sinaïtique de Wenger, mais toujours sans aucune indication formelle de la source.³⁷

On constate que Nicéphore a eu une approche indépendante à l'*Histoire Euthymiaque* : la présence du « premier » fragment chez Nicéphore en est une preuve suffisante, bien que l'on voie que Nicéphore n'opérait jamais de passages courts dont Théophane s'est le plus souvent servi.

Le « premier » fragment (qui est certainement le « second » dans l'ordre de la narration) se rapporte précisément au temps du Concile de Chalcédoine, mentionnant ce concile comme quelque chose de bien connu déjà. Ce « premier » fragment suivait donc le plus probablement le récit de Chalcédoine.

La recension qui subsiste en tant qu'interpolation commence, après l'indication du titre de la source (« dans l'*Histoire Euthymiaque*, *Logos* III, chapitre 40 »), par la référence à un autre lieu dans la narration précédente. Ces mots renvoient à une phrase qui ne subsiste que chez Théophane, sous A. M. 5943 (première année de Marcien). Qu'on compare :

Commencement de la recension de l'interpolation/ms sinaïtique	La phrase sous-entendue, d'après Théophane
Εἰρηται μὲν ἀνωτέρω, ὡς πολλάς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνήγειρε τῷ Χριστῷ ἐκκλησίας ἢ ἐν ἁγίοις Πουλχερία. Μία δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ἢ ἐν Βλαχέρναις οἰκοδομηθεῖσα ἐν ἀρχῇ τῆς βασιλείας τοῦ τῆς θείας λήξεως Μαρκιανού.	ἡ δὲ μακαρία Πουλχερία πολλάς μὲν καὶ ἄλλας ἀνήγειρε τῷ Χριστῷ ἐκκλησίας, ἐξαιρέτως δὲ τὴν ἐν Βλαχέρναις τῆς πανυμνήτου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου ἐν ἀρχῇ τῆς βασιλείας τοῦ εὐσεβοῦς Μαρκιανού. ³⁸
[Il a été raconté plus haut que Pulchérie qui est entre les saints éleva à Constantinople beaucoup d'églises au Christ. L'une d'elles fut construite aux Blachernes au début du règne de Marcien, de lot divin. ³⁹]	[La bienheureuse Pulchérie éleva au Christ plusieurs autres églises encore, mais surtout l'église aux Blachernes de notre panhymnitos Souveraine Théotokos, au début du règne de pieu Marcien.]

La phrase de Théophane est située avant son récit de Chalcédoine, tandis que chez Nicéphore le long récit sur la déposition d'une relique mariale aux Blachernes (qui est presque identique à une grande partie du texte de l'*Histoire Euthymiaque* dans l'interpolation chez Jean Damascène) est situé après le récit de Chalcédoine (c'est qui n'est d'ailleurs que naturel, répétons-nous). Il est donc improbable que Théophane paraphrase ici le début du chapitre 40 du livre III de l'*Histoire Euthymiaque*. Il est plus que probable, au contraire, que Théophane préserve sous une forme bien proche de l'original la phrase sous-entendue dans le début du chapitre 40.

³⁷ Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *Histoire ecclésiastique* XV, 14 ; PG 147, 44–45.

³⁸ DE BOOR, Theophanis *Chronographia*, vol. I, p. 105.13–16. Chez Nicéphore, cette phrase n'a aucune correspondance exacte. D'ailleurs, le début du « premier » fragment chez Nicéphore est altéré : on y dit simplement que Pulchérie a bâti l'église des Blachernes « ...lorsque Marcien tenait les sceptres des Romains » (XV, 14 ; PG 147, 44 A).

³⁹ Traduction d'après JUGIE, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, p. 159, un peu remaniée pour la faire littérale.

On est donc autorisé à identifier ce petit fragment de Théophane comme le « troisième » fragment de l'*Histoire Euthymiaque*, qui est le second dans l'ordre de narration.

Maintenant nous avons, de l'*Histoire Euthymiaque*, trois fragments qui nous donnent l'idée d'un ouvrage historique assez fondamental (contenant pas moins de trois livres de quelques dizaines de chapitres chacun). Il sont utilisés dans deux autres ouvrages historiques, ceux de Théophane et Nicéphore. Les deux citent les fragments de l'*Histoire Euthymiaque* dans leur ordre chronologique, comme il est facile de voir grâce au tableau ci-dessous :

Fragments	Théophane	Nicéphore
« Deuxième »	+	+
« Troisième »	+	-
« Premier »	-	+

Étant donné qu'il reste encore un grand nombre de passages où Théophane et Nicéphore utilisent les mêmes données inconnues des autres sources portant sur l'époque des 440s jusqu'au début du VI^e siècle environ, il est possible de préciser davantage le contenu de l'*Histoire Euthymiaque*. Mais ce n'est pas notre but. Il nous suffit, pour le moment, de constater que l'*Histoire Euthymiaque* contenait, du moins à titre d'une partie principale, l'histoire très hagiographique du Concile de Chalcédoine dont le héros principal était Pulchérie, considérée comme une sainte.

Nous avons déjà énuméré les épisodes de cette partie de l'*Histoire Euthymiaque*. Maintenant on peut y ajouter à juste titre le récit de la mort de Pulchérie et de Marcien, lui aussi dans une tonalité très hagiographique, comme on lit chez Nicéphore immédiatement après notre « premier » fragment.⁴⁰

Il n'y a aucune évidence que l'*Histoire Euthymiaque* ait pu aller plus loin, aux temps des empereurs Léon et Zénon ou bien Anastase. Cependant je n'en oserais pas conjecturer. Si c'est le cas, la partie consacrée au Chalcédoine serait néanmoins centrale et fondamentale pour la composition de l'ouvrage.

3. *Histoire Euthymiaque*, problèmes de la datation

Que l'année 500 environ soit le *terminus post quem* pour l'*Histoire Euthymiaque*, c'est l'unique chose sur laquelle tout le monde concorde. C'est la date approximative du *Corpus Areopagiticum*⁴¹ cité dans le « premier » fragment.

⁴⁰ Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *Histoire ecclésiastique* XV, 15 ; PG 147, 48 AB. Nous discuterons plus bas encore sur deux passages dont la provenance de l'*Histoire Euthymiaque* nous semble possible : sur l'origénisme prétendu de Dioscore (chez Théophane seul) et sur les atrocités des anti-chalcédoniens à Jérusalem (chez Théophane et Nicéphore).

⁴¹ D'après le *consensus* présent, cette date est assez inexacte (± 20 ans du moins). D'après M. VAN ES-BROECK (Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited, *OCP* 59 (1993) 217–227), dont la position je partage moi-même (Лурье, *Время поэтов...*), il s'agit exactement des années 490s, quelques années plus tard de la mort de Pierre l'Ibère en 491.

Un *terminus ante quem* plus ou moins précis a été proposé par M. van Esbroeck qui se basait sur la forme du cycle de l'Assomption dans le « premier » fragment. Il est vrai qu'il est antérieur au cycle byzantin (partant du 15 août) établi par le décret de Maurice en 591. Selon M. van Esbroeck, dans l'*Histoire Euthymiaque* il s'agit du cycle décrit explicitement dans le *Transitus* géorgien de Ps.-Basile (I 5),⁴² « une création justinienne » pour la liturgie stationnelle formée par la dédicace de la Néa le 17 août 543.⁴³

Il s'agit du cycle suivant : vigile le 14 août, *Transitus* lui-même le 15, déposition le 16, Assomption le 17.⁴⁴ Mais le fait est que ce n'est point le cycle de l'*Histoire Euthymiaque*. Ce dernier présuppose « trois jours » de pause (comblés par le chant angélique) entre la déposition et l'Assomption (d'après toutes les recensions, le disciple retardataire arrive μετὰ δὲ τρίτην ἡμέραν [« après le troisième jour »] après la déposition, ce qui veut dire « au quatrième jour »). Peu importe comment on compte ces « trois jours », il est impossible de les placer dans l'intervalle entre la déposition le 16 et l'Assomption le 17.

Nous allons montrer ci-dessous que le cycle de l'Assomption sous-entendu dans l'*Histoire Euthymiaque* est datable de l'époque non seulement antérieure à 543, mais, probablement, même à l'année 500. Mais ceci ne fait que minimiser la valeur de la date du cycle de l'Assomption pour la datation de l'*Histoire Euthymiaque*. Elle ne saurait donner qu'un *terminus post quem*, mais encore plus éloigné ou imprécis que celui que donne le *Corpus Areopagiticum*. L'étude du cycle de l'Assomption reste pourtant fort importante pour l'histoire littéraire de notre récit, ce qui affectera, à son tour, la datation.

Les tentatives récentes de dater l'*Histoire Euthymiaque* à partir de renseignements historiques n'ont pas abouti à des résultats convaincants (il s'agit de celles de Mimouni,⁴⁵ Shoemaker⁴⁶ et Wortley⁴⁷ qui discutent aussi les résultats de leurs prédécesseurs).

⁴² VAN ES BROECK, Un témoin indirect de l'Histoire euthymiaque... , p. 481.

⁴³ M. VAN ES BROECK, Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle, dans : F. BOVON *et al.* *Les actes apocryphes des apôtres : christianisme et monde païen*, Genève 1981, p. 265–285 [VAN ES BROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*. Ch. I], ici p. 285. Le *Transitus* I 5 (CANT 174) est republié, traduit et analysé dans : M. VAN ES BROECK, L'Assomption de la Vierge dans un *Transitus* pseudo-basilien, *Analecta Bollandiana* 92 (1974) 125–163 [VAN ES BROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*. Ch. VI].

⁴⁴ VAN ES BROECK, Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle, p. 276.

⁴⁵ S. C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris 1995 (Théologie historique, 98), p. 560–561 : l'auteur date l'*Histoire Euthymiaque* du VI^e siècle (en préférant la seconde moitié du VI^e siècle) à partir de sa propre datation de la vénération de la tombe de la Vierge à Gethsémani comme lieu sacré (fin du VI^e siècle). D'ailleurs, S. J. SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002 (Oxford Early Christian Studies), p. 98–107, a renforcé l'argumentation de M. van Esbroeck en faveur de l'existence d'une église sur la tombe de la Vierge à Gethsémani déjà vers 451, ce qui rend inutile toute l'argumentation de Mimouni.

⁴⁶ SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 68–69 : l'auteur affirme que « The "late apostle" tradition » tout entière a développé « most likely » à titre d'explication de la découverte des reliques mariales de Constantinople (pour l'*Histoire Euthymiaque*, il s'agit de ceux des Blachernes), « and this motif was incorporated into the Dormition traditions only at a

Une mention de l'apôtre retardataire dans l'*Histoire Euthymiaque* n'est pas très utile à la datation non plus. Mimouni a noté avec raison que dans le texte authentique de l'*Histoire Euthymiaque* (dans le texte du manuscrit sinaïtique et dans le manuscrit le plus ancien du texte interpolé, ainsi que dans une partie de la tradition indirecte) cet apôtre était anonyme, ce qui veut dire que nous sommes en présence de la tradition de l'apôtre retardataire sous sa forme ancienne.⁴⁸ Mais tous les témoins anciens de cette tradition ne sont maintenant datables que d'une manière conjecturale ou discutable.⁴⁹

La méthode de dater qui sera la nôtre est celle d'Ernest Honigmann⁵⁰ : dater la légende de l'Assomption dans l'*Histoire Euthymiaque* à partir son but idéologique précis. Maintenant, cette méthode est devenue applicable d'une manière plus stricte qu'en 1950 lorsque l'article de Honigmann est paru. Nous revisiterons cette question un peu plus loin.

Notons en parenthèses que l'époque toute entière entre les années 500 et, au moins, 553 était très sensible à l'origénisme. Or, chez Théophane, quelques lignes après notre « second » fragment nous trouvons un renseignement exclusif à propos de Dioscore, à savoir qu'il a été ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων τὰ Ὠριγένους φρονῶν⁵¹ [« partageant les pensées d'Origène des ongles doux », c.à.d. dès sa jeunesse]. Le contenu général du fragment est la suite du conflit entre Flavien et Chrysaphe, mais, cette fois, au sujet de Dioscore et Eutychès. Il semble que Théophane continue de citer l'*Histoire Euthymiaque*.

4. *Histoire Euthymiaque*, sa recension du récit de l'Assomption

M. van Esbroeck était d'avis que, dans l'*Histoire Euthymiaque*, les explications de Juvénal concernant le sort du corps de la Vierge sont empruntées au *Transitus* de

later point of their history, sometime between 550 and 750 ». Il n'ajoute rien pour préciser davantage la date de l'*Histoire Euthymiaque*, qui reste donc pour lui, elle aussi, de 550 à 750. Je ne peux pas partager la conviction de l'auteur que son hypothèse sur l'origine de la tradition de l'apôtre retardataire soit « most likely ». À vrai dire, cette tradition n'a jamais été étudiée suffisamment. Quoi qu'il en soit, Shoemaker lui-même accord Wenger et Mimouni qu'une autre légende sur l'origine des reliques des Blachernes (celle de Galbas et Candide, *BHG* 1058–1058g) est datable de la seconde moitié du V^e siècle (*ibid.*, p. 71–72). Il ne fournit aucun argument expliquant pourquoi le *terminus post quem* pour l'insertion de pareilles traditions dans celles de la Dormition doit être fixé aussi bas qu'en 550. On ne voit donc pas pourquoi ce procès n'a pas pu commencer déjà au V^e siècle.

⁴⁷ J. WORTLEY, The Marian Relics at Constantinople, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005), p. 171–187, spéc. p. 180, opte pour une « tempting » conclusion que les reliques des Blachernes soient arrivées à Constantinople peu avant leur mention chez un chroniqueur du VII^e siècle, Théophylacte Simocatta. Mais Wortley lui-même est loin de se prononcer avec une certitude quelconque.

⁴⁸ MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 557–558.

⁴⁹ SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 67–71.

⁵⁰ E. HONIGMANN, Juvenal of Jerusalem, *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950) 209–279, spéc. 267–270.

⁵¹ DE BOOR, Theophanis *Chronographia*, vol. I, p. 98.24 (notre fragment « second » se termine, dans cette édition, à la ligne 19 de la même page).

Jean le Théologien G 2 (CANT 101).⁵² Il n'entrait pas dans les détails. À ce qu'il semble, il jugeait par un épisode qui n'a de parallèles que dans G 2 : les trois jours entre la déposition et l'Assomption qui étaient comblés de chant angélique. Mais la situation réelle est plus complexe.

Le détail des trois jours de chant angélique entre la déposition et l'Assomption n'est connu que d'après un seul manuscrit C contre quatre autres manuscrits utilisés dans l'édition critique de G 2. Il s'agit d'une recension que plus personne ne tient pour authentique (à l'exception de l'éditeur).

Le *Transitus* G 2 a été édité par Tischendorf d'après cinq manuscrits seulement,⁵³ ce qui est loin d'épuiser la base textologique de ce « best-seller grec », comme l'a nommé M. van Esbroeck⁵⁴ (plus d'une centaine des manuscrits grecs, quoique tardifs, et un grand nombre de versions⁵⁵). G 2 est un témoin ancien, mais déjà secondaire (par rapport à S 2 et S 3) d'une famille d'anciens récits de l'Assomption, nommée par M. van Esbroeck « Bethléem et Encensements ».⁵⁶ G 2 est loin d'être proche à la date d'origine de cette famille, car le texte est resté inconnu par le monde monophysite, ce qui veut dire que sa popularité énorme ne remonte qu'à 518 (restauration chalcédonienne au début du règne de Justin I).⁵⁷

D'après la recension authentique (celle des mss ABDE), immédiatement après la déposition du corps de Marie dans la tombe en Gethsémani les apôtres et le corps de la Vierge ont été transportés aux cieux par douze nuages lumineux (§ 48),

⁵² VAN ESBROECK, Un témoin indirect de l'Histoire euthymiaque..., p. 480.

⁵³ K. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig 1866, p. 95–112.

⁵⁴ VAN ESBROECK, Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle, p. 269.

⁵⁵ Une nouvelle édition critique du texte grec avec les versions latine, arabe, géorgienne et slavonne est en préparation chez *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* (S. Mimouni, B. Outtier, S. Voicu ; M. van Esbroeck participait à cette équipe-là aussi, mais je ne suis pas sûr qu'il ait eu le temps de faire un progrès avant sa mort soudaine le 21 novembre 2003).

⁵⁶ Pour la datation des *Transitus* anciens, voir maintenant une très bonne monographie rédigée dans le sillage de M. van Esbroeck (et contenant la critique nécessaire des études de C. Mimouni sur le même sujet) : S. J. SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002 (Oxford Early Christian Studies). Pour la date de la famille « Bethléem et Encensements » Shoemaker accepte le début du V^e s. comme le *terminus ante quem* (p. 56–57), contre la datation plus haute par M. van Esbroeck. Pour l'attitude de van Esbroeck, voir finalement : M. VAN ESBROECK, Some earlier features in the Life of the Virgin, *Marianum* 63 (2001) 297–308. Shoemaker a encore raison en disant, dans sa critique de M. van Esbroeck, que ces recensions du *Transitus* les plus anciennes ne sont pas des pièces de polémique anti-chalcédonienne, étant, au contraire, pénétrées de l'esprit d'une « theological reconciliation » (p. 284). Pour mettre les points sur les « i », ajoutons, qu'il s'agissait, pour la plupart des recensions anciennes, précisément d'une « réconciliation » théologique : nous sommes à l'époque de l'*Hénotique* de Zénon (de 482 à, du moins, 505, sinon 518).

⁵⁷ C'est un argument de M. van Esbroeck (VAN ESBROECK, Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle, p. 269–270, qui attachait G 2 à la politique religieuse de Maurice, c.à.d. à l'année 591 environ) que je présente sous une forme un peu plus détaillée. S. C. MIMOUNI (*Dormition et Assomption de Marie...*, p. 124), supporté par S. SHOEMAKER (*The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 51), opte pour une datation plus ou moins contemporaine à celle de S 2 et S 3 (fin du V^e ou début du VI^e siècle) ; cette date est possible pour la composition de G 2, mais pas pour sa popularité dans les milieux chalcédoniens.

ce qui concorde avec la scène suivante où les apôtres rencontrent des justes au Paradis (§ 49, même dans le ms C). Dans le ms C la fin du § 48 se lit autrement : après la déposition, on entend un chant des anges invisibles pendant trois jours ; lorsque après ces trois jours le chant cessa, on comprit que le corps de la Vierge avait été transporté au Paradis (il n'y a aucune trace de la tradition de l'apôtre retardataire).

La source qui a été interpolée dans G 2 d'après la recension du ms C n'a de parallèles nulle part dans la famille « Bethléem et Encensements ». Nous allons le voir dans une autre famille.

L'*Histoire Euthymiaque* ne semble pas avoir d'autres points de contact avec G 2 ou la famille « Bethléem et Encensements ». ⁵⁸ Au contraire, dans l'*Histoire Euthymiaque* le lieu de la réunion des apôtres auprès de la Vierge, un détail fort important, est Jérusalem, tandis que dans G 2 (comme dans la famille « Bethléem et Encensements » tout entière), c'est Bethléem. Jérusalem comme lieu de la réunion des apôtres, est un trait saillant d'une autre famille de récits de la Dormition, « Palme de l'arbre de vie », qui est la plus ancienne, remontant à l'époque avant 451. ⁵⁹ D'ailleurs, le cycle de l'Assomption comportant trois jours entre la déposition et l'Assomption provient de cette famille là aussi.

Le cycle de l'Assomption varie dans les différents récits de la famille « Palme de l'arbre de vie ». Son témoin le plus ancien, le *Liber Requiei* éthiopien (E 1 = CANT 154), ⁶⁰ ne contient qu'un cycle le plus simple : trois jours, sans en indiquer les dates précises (celui de l'apparition de l'ange, celui de la réunion des apôtres et le même jour pour la déposition et l'Assomption). Certes, il y a une pause entre la déposition et l'Assomption, mais elle est comblée d'une longue conversation entre les apôtres assis à l'entrée de la tombe en attendant l'arrivée du Christ qui emportera le corps de la Vierge au Paradis. Il ne s'agit que d'un intervalle de quelques heures, certainement pas de quelques jours. La même chronologie (trois jours, déposition et Assomption le même jour) est retenue dans toute la famille « Bethléem et Encensements », bien que ses divers témoins révèlent parfois de préoccupations calendaires qui portent sur l'année tout entière. ⁶¹

⁵⁸ Il faut donc exclure l'*Histoire Euthymiaque* du schéma de cette famille chez M. VAN ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, p. 273. D'ailleurs, S. Shoemaker a déjà proposé le faire, en plaçant l'*Histoire Euthymiaque* parmi les « traditions atypiques », bien que dans une sous-section « The Late Aposle Tradition » (v. ci-dessus). Quant à moi, on va voir que je ne suis pas d'accord avec cette classification non plus.

⁵⁹ Le IV^e siècle comme le *terminus ante quem* même d'après SHOEMAKER (*The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 32–46 ; voir la même monographie pour l'histoire de la question).

⁶⁰ Une traduction nouvelle de ce texte avec les parallèles des versions syriaque et géorgienne est procurée d'une manière très commode dans le livre de SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 290–350. On y trouvera en outre quelques autres traductions nouvelles des textes importants, y compris G 1 (p. 351–369) et « Six livres » S 3 (p. 370–374 : traduction du palimpseste fragment du V^e s. ; p. 375–396 : E 3 = version éthiopienne de S 3).

⁶¹ Ce qui est vrai surtout pour S 3 (CANT 123 et 124), qui constate d'ailleurs que la date de la Dormition/Assomption coïncide avec celle de la Nativité du Christ, le 6 janvier d'après le texte ; les deux autres grandes fêtes mariales sont le 15 mai, la date palestinienne ancienne de la Nativité (voir la thèse non-

La situation change brusquement à une certaine phase du développement de la famille « Palme de l'arbre de vie », postérieure, mais suffisamment ancienne: le cycle que nous désignerons (3 + 4) émerge, tout en remplaçant le triduum ancien. Le cycle (3 + 4), c'est un cycle de la semaine liturgique de l'Assomption qui existait effectivement dans la seconde moitié du V^e et, probablement, au début du VI^e siècle.⁶²

Il s'agit de l'ancien cycle de trois jours où la déposition et l'Assomption sont devenues séparées par un intervalle de trois jours complets. Les apôtres, qui viennent de déposer le corps de la Vierge, tiennent désormais garde à l'entrée de la tombe durant trois jours entiers et le Christ n'arrive que le quatrième jour. Cette phase correspond à un récit grec perdu qui a été la source principale de G 1 (*Transitus* grec « R », VI^e s., CANT 102), I 2 (fragment de la version géorgienne de G 1, CANT 172⁶³), L 2 (*Transitus* latin de Pseudo-Méliton, CANT 111, recension plus ancienne B¹ est datable de l'année 500 environ⁶⁴) et AM 1 (*Transitus* arménien le plus répandu, CANT 160).

Il est probable que l'Assomption au quatrième jour a été importée au cycle de l'Assomption de la Vierge d'une légende plus ancienne de Ste Irène, la Paix personnifiée,⁶⁵ dont la composition est datable de la translation des reliques de l'apôtre Timothée d'Éphèse à Constantinople en 356.⁶⁶ Irène ressuscita le quatrième jour

publié : Walter D. RAY, *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar*. A Dissertation / Directors: Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson. Notre Dame University, Department of Theology, Notre Dame, IN, 2000) et le 13 août (une date importante dans certains cycles de l'Assomption, surtout dans l'ancien cycle géorgien). La version arabe de S 3 (AB 1 = CANT 140) harmonise ces données avec la pratique palestinienne bien connue : le second jour de la Nativité au lieu du premier, 15 août au lieu du 13. La version éthiopienne (E 1 = CANT 150) ne fait mention que de l'unique fête le 17 nahasé (10 août) dont l'explication la plus naturelle, à ce qu'il me semble, serait une confusion entre les chiffres 6 et 7, très fréquente dans l'écriture éthiopienne (le 16 nahasé, c'est la date habituelle de l'Assomption dans le rite éthiopien). En tout cas, on voit qu'il s'agit tout d'abord de l'établissement d'un lien entre les cycles mariaux et celui de la Nativité plutôt que d'une précision de la structure interne du cycle de l'Assomption.

⁶² M. van Esbroeck plaçait cette semaine du 9 au 15 août (VAN ESBRÖECK, Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle, p. 284), c'est qui était une conclusion assez naturelle au point de vue de la liturgie comparée, mais produite sans une recherche liturgique proprement dite. À d'autres places, il parlait d'une octave du 9 au 16 août. Cf., par exemple, M. van ESBRÖECK, Études comparées des notices byzantines et caucasiennes pour la fête de la Dormition, dans : IDEM, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*. Ch. II (n'a été jamais publié auparavant), p. 1–18, spéc. 6–9. En fait, un cycle de l'Assomption du 9 au 16 août ou, du moins, simplement de huit jours ne se rencontre nulle part dans les sources, bien que les deux dates soient importantes par elles-mêmes pour l'histoire des cycles de l'Assomption. Une recherche propre de l'histoire des cycles de l'Assomption anciens reste jusqu'ici un *desideratum*. Quant à notre recherche présente, il nous suffit de constater qu'un cycle de la semaine liturgique a été une réalité de la seconde moitié du V^e siècle.

⁶³ Trop court pour nous fournir l'information additionnelle, mais important pour saisir l'autorité de la tradition en question.

⁶⁴ ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2, p. 493. La recension B¹ n'est pas un témoin de notre tradition du cycle (3 + 4) car il se limite au triduum ancien, mais la recension B² (VI–VII^e s.) l'est. Par erreur, B² fait arriver le Christ « au troisième jour » au lieu de « après trois jours », au quatrième, ce qui a été bien noté par les critiques (cf. *ibid.*, p. 509, n. 6).

⁶⁵ BHO 538 (recension ancienne, en syriaque), BHG 953 etc.

⁶⁶ VAN ESBRÖECK, Le saint comme symbole, dans : S. HACKEL, ed. *The Byzantine Saint*. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies, London 1981 (Studies Supplementary to

après avoir être tuée par le roi Shapour de sa propre main. Après la résurrection, l'ange lui remet une branche d'olive comme un symbole de victoire. Sept ans plus tard Irène, séjournant à Éphèse, demande qu'on l'enterre vivante dans un cercueil scellé et qu'on ouvre le cercueil le quatrième jour ; s'il est vide, on apprendra qu'elle a été enlevée aux cieux. Lorsque le cercueil fut ouvert, on n'y a trouvé que les vêtements funèbres.⁶⁷ On voit que plusieurs détails coïncident avec ceux des récits de l'Assomption, y compris l'intervalle de 4 jours entre la déposition et l'Assomption.

Notre cycle (3 + 4) est présent dans les *Transitus* G 1, L 2 (rec. B²) et AM 1. On ne peut guère douter de sa présence dans la version géorgienne de G 1 dont nous ne disposons que d'un seul fragment I 2. Cela suffit pour faire remonter ce cycle à la source commune de tous ces récits que M. van Esbroeck datait de (la fin du) V^e au (début du) VI^e siècle.⁶⁸ Il est important de noter sa présence dans AM 1, la tradition arménienne la plus autoritaire. Cela suggère une date avant 518, c'est-à-dire une époque antérieure à la séparation entre les Églises arménienne et byzantine.

Toutes ces sources restent cependant fidèles au sujet emprunté au prototype grec de E 1 : les apôtres restent assis à l'entrée, tout en se livrant à la même conversation spirituelle, quoique devenue maintenant beaucoup plus prolongée (et, en revanche, dont le contenu exact est devenu désormais supprimé du récit). Aucune trace du chant angélique.

Évidemment, le chant angélique apparaît à une étape suivante, pour laquelle une réduction radicale de l'exposé de la conversation des apôtres était une condition nécessaire : plutôt que les apôtres écoutent pendant trois jours de suite une conversation dont le contenu été déjà inconnu à tout le monde, on a décidé de les faire écouter de la musique céleste. C'est le cas de la recension du cycle (3 + 4) dans G 2 (rec. C) et l'*Histoire Euthymiaque*.

L'intervention dans notre histoire du chant angélique doit être datée d'une époque assez haute, car ses traces sont présentes dans l'homélie copte sur l'Assomption attribuée à Théodose d'Alexandrie (C 5 = CANT 135) qui, d'ailleurs, appartient elle aussi à la famille « Palme de l'arbre de vie », étant connectée au prototype grec perdu de G 1, L 2 et AM 1.⁶⁹ Dans cette homélie, l'intervalle entre la Dormition et

Sobornost, 5) 128–140, p. 139. Un lien avec Éphèse semble une circonstance importante en vue du rôle de la compétence entre Éphèse et Constantinople dans le développement des cultes mariaux.

⁶⁷ Cf., dans la recension syriaque : A. SMITH LEWIS, *Select Narratives on Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai palimpsest as written above the Old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanun in A. D. 778. Syriac Text*, London 1900 (*Studia Sinaitica*, IX) ; *idem. Translation*, London 1900 (*Studia Sinaitica*, X), p. ١٤٣, ١٤٤-١٤٧ (texte), 143, 146–147 (trad. anglaise).

⁶⁸ VAN ESBRÖECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, p. 270. Les précisions entre parenthèses sont ajoutées par moi-même, mais j'espère qu'elles ne vont pas contre la pensée de van Esbroeck.

⁶⁹ Cf. le schéma chez VAN ESBRÖECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, p. 270. Shoemaker préfère considérer ce texte comme un membre d'une famille séparée, celle des traditions coptes (SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 57–61), mais cette différence dans l'approche n'affecte pas nos conclusions ici, car Shoemaker lui-même affirme qu'une affinité existe entre cette homélie et la famille « Palme de l'arbre de vie ».

l'Assomption correspond déjà à la tradition copte, à savoir, 206 jours entre le 16 janvier (21 Tobi) et le 9 août (16 Mésoré). Les apôtres n'arrivent à la tombe de la Vierge que pour la nuit avant l'Assomption. Mais l'arrivée du Christ est précédée par le chant angélique : « À dix heures de la nuit, nous entendîmes des tonnerres avec des cris de jubilation. C'était un chœur d'anges descendant sur le tombeau... ».⁷⁰

Le *terminus post quem* pour le récit à l'origine de l'*Histoire Euthymiaque* qui est perdu également, est la date du récit grec qui est devenu la source commune de G 1, L 2 et AM 1, c'est-à-dire la fin du V^e ou le début du VI^e siècle. Les deux récits peuvent être quasi-contemporains. Quant au *terminus ante quem*, on ne peut pas le fixer d'une manière précise, mais il s'agit d'une époque assez haute, le VI^e siècle probablement, sinon il est difficile d'expliquer son absence dans la tradition byzantine postérieure.

L'*Histoire Euthymiaque* dans son récit de l'Assomption est donc dépendante d'un récit grec perdu dont la date est compatible avec tout ce qu'on a déjà connu sur la date de l'*Histoire Euthymiaque* elle-même.

5. *Histoire Euthymiaque* : le noyau historique du récit sur la relique de Gethsémani

Les données de l'*Histoire Euthymiaque* sur Juvénal et le vêtement (nommé ici ἐντάφια [vêtements funèbres] et ἰμάτια [pallium]) de la Vierge déposé aux Blachernes sont les suivantes.

Lorsque Juvénal séjournait encore à Constantinople à l'occasion du Concile de Chalcédoine, Marcien et Pulchérie lui demandèrent d'expédier jusqu'à la capitale le corps de la Théotokos. Juvénal répondit en citant comme preuve de l'absence du corps de la Théotokos dans la réalité terrestre « une tradition ancienne et très véridique » du *Transitus* et une longue citation du *De Noms Divins* de Dénis l'Aréopagite. Les souverains demandèrent donc d'apporter de Gethsémani tout ce qui y restait, le cercueil (σορός) avec les vêtements funèbres de la Vierge, afin de les déposer à l'église qu'on venait de bâtir aux Blachernes.

D'abord, il faut admettre (avec van Esbroeck et récemment Shoemaker, contre Mimouni) que la tombe de la Vierge à Gethsémani vers 451 est un lieu bien historique du culte marial.⁷¹ Mais ce n'est pas tout. Une intervention de Juvénal dans la réalité culturelle de Gethsémani est un fait historique non moins réel. L'assaut de Juvénal avec une troupe de quatre cents soldats sur Jérusalem en 453⁷² a commencé par

⁷⁰ M. CHAINE, Sermon de Théodose, Patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge, *Revue de l'Orient Chrétien* 29 (1933–1934) 272–314, citation : p. 295–296 (texte), 312 (trad.).

⁷¹ Voir surtout : SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 98–107.

⁷² La source principale, quoique pas la seule, le *Panegyrique à Macaire de Tkoou* par Pseudo-Dioscore, VI^e siècle (v. la note suivante), donne la date du 16 janvier (le 21 Tobi), celle de la Dormition d'après le rite copte. M. van Esbroeck était d'avis que cette date soit historique ; voir surtout : M. VAN ESBRÖECK, La Dormi-

le « sanctuaire de la sainte Marie dans la vallée de Josaphat », ce qui n'est autre que l'église de la tombe de la Vierge à Gethsémani.⁷³ On ne sait guère en détail ce qui s'est passé à l'église pendant et après l'assaut, mais les brutalités décrites par les sources monophysites font contrepoids à celles décrites par les sources chalcédoniennes sur les vingt mois de l'épiscopat de Théodose, le rival de Juvénal à Jérusalem.

Le récit hagiographique de l'*Histoire Euthymiaque* sur l'intervention de Juvénal dans le culte marial palestinien est parfaitement symétrique à celui de Pseudo-Dioscore, l'hagiographe anti-chalcédonienne que nous venons de citer. Certes, Pseudo-Dioscore ne dit rien à propos des reliques mariales enlevées par Juvénal du sanctuaire de Gethsémani, mais, du point de vue des monophysites, ce ne sont pas des reliques particulières, mais plutôt le sanctuaire tout entier qui a été profané et perdu pour les fidèles. On peut conclure que les deux récits hagiographiques se rapportent à une même réalité, à la différence d'optique près.⁷⁴

Les vingt mois de l'épiscopat de Théodose à Jérusalem se sont terminés en juin 453. Avant cette date, aucune intervention de Juvénal pour enlever les reliques de la Vierge n'était possible. Or, Pulchérie était décédée en juillet 453 (la date précise est inconnue). Il en résulte que les événements qui forment le noyau historique du

tion chez les Coptes, dans : M. RASSART-DEBERGH, J. RIES, *Actes du IV^e Congrès Copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988*. II. De la linguistique au gnosticisme, Louvain-la-Neuve, 1992 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 41), p. 436-445 [réimprimé dans : IDEM, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*. Ch. XII]. D'après HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, p. 251, 256 (cf. *ibid.*, p. 252-255), la vraie date est l'été de 453, vingt mois après octobre 451 (départ de Juvénal à Constantinople et intronisation de l'anti-patriarche Théodose qui a eu lieu durant le Concile de Chalcedoine). Ce sont Nicéphore Calliste (*Histoire Ecclésiastique*, XV, 9 ; PG 147, 32 D) et Théophane (DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, vol. I, p. 107.21-22) qui font mention de ces « vingt mois ». Ce chapitre de Nicéphore (PG 147, 30 C-34 B), ainsi que son parallèle beaucoup plus condensé chez Théophane (AM 5945 ; DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, vol. I, p. 107) sont maintenant tenus, quoique hypothétiquement, comme empruntés à l'œuvre historique perdue de Théodore le Lecteur (cf. : HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, p. 252, n. 29 : « their common source is probably Theodorus Lector » ; sur l'importance possible de Théodore le Lecteur pour Nicéphore Calliste voir aussi GENTZ, WINKELMANN, *Die Kirchengeschichte des Nicephoros Callistos Xanthopulus und ihre Quellen*). D'ailleurs, nous ne connaissons aucune mention de Juvénal dans les fragments subsistants de l'œuvre de Théodore, tandis que dans l'*Histoire Euthymiaque* Juvénal fut un des héros principaux. Il n'est donc pas moins possible que nous soyons en présence d'un autre emprunt à l'*Histoire Euthymiaque* chez les deux historiens byzantins. En ce qui concerne la date de l'assaut de Juvénal en 453, voir aussi les justes criticisms de SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 258-260. Toutefois, Shoemaker n'est pas complètement correct dans son investigation des motifs de Pseudo-Dioscore de dater les événements par le 16 janvier. Ainsi, il affirme que « ...the celebration of this feast [Dormition] on 21 Tobe (16 January) was limited to Egypt » (p. 260). Il s'agit d'une date de la Dormition liée avec celle de la Nativité le 6 janvier dont les traces subsistent également dans des calendriers latins, le 18 janvier (B. CAPELLE, La Fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique, *Ephemerides theologicae Lovanienses* 3 (1926) 35-45, spéc. 35-38).

⁷³ Pseudo-Dioscore, *Panegyrique à Macaire de Tkoou*, VII, 1-VIII, 16 ; D. W. JOHNSON, *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria*, Louvain 1980 (CSCO, vols. 415-416 ; Scr. Copt., tt. 41-42), p. 45-70 (texte), 34-54 (trad.) ; pour l'identification du sanctuaire en question avec l'église sur la tombe de la Vierge voir maintenant (après D. Baldi et M. van Esbroeck) surtout : SHOEMAKER, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, p. 100-106.

⁷⁴ D'après Pseudo-Dioscore, Juvénal agit pendant sa « reconquête » de Palestine, tandis que, d'après l'*Histoire Euthymiaque*, il est dit seulement que les souverains « reçoivent » de Palestine par Juvénal les reliques, sans aucune autre précision... Même dans ses détails mineurs, il n'y a aucune contradiction entre les deux récits.

fragment le plus fameux de l'*Histoire Euthymiaque* sont à dater d'une courte période de quelques semaines de juin à juillet 453.

Après cet épisode en 453 et la mort de Pulchérie qui l'a immédiatement suivi, il y avait un intervalle lorsque l'apparition d'une légende de la fondation de l'église des Blachernes mettant en connexion Pulchérie et Gethsémani était non seulement probable, mais aussi absolument nécessaire. On ne pouvait jamais fonder les sanctuaires sans des légendes appropriées. D'ailleurs, Pulchérie elle-même est devenue une sainte chalcédonienne dont la mémoire a été associée dans le calendrier liturgique avec plusieurs fêtes importantes.⁷⁵ Juvénal est décédé en 458, lui aussi étant devenu un saint chalcédonien.

L'existence d'une légende *P portant sur Pulchérie, Gethsémani et Blachernes s'impose. Cette légende *P se basait sur un récit de l'Assomption assez proche (ou même identique) à celui utilisé dans l'*Histoire Euthymiaque*, mais il serait difficile et pas vraiment nécessaire de conjecturer à propos de sa forme exacte.

Il est assez évident que l'auteur de l'*Histoire Euthymiaque*, une longue œuvre historique et polémique, qui travaillait un demi-siècle après les événements qu'il décrivait, a eu besoin de puiser dans les sources antérieures. La légende *P a été une d'entre elles.

Le *Sitz im Leben* de *P sera précisé quelques pages plus loin.

6. *Histoire Euthymiaque* et Eudocie

On ne saurait compléter l'examen du contenu historique de l'*Histoire Euthymiaque* sans se prononcer sur le *Transitus* arabe AB 8 (*CANT* 175), déjà mentionné au début de cet article. Il a été publié par M. van Esbroeck sous le titre exprimant très clairement l'attitude de l'éditeur envers le document publié : « Un témoin indirect de l'*Histoire euthymiaque* dans une lecture arabe pour l'Assomption ». ⁷⁶ D'après M. van Esbroeck, il s'agit d'un texte qui n'est pas ancien lui-même, mais qui cite une source qu'on doit identifier comme l'*Histoire Euthymiaque* dans une forme plus ancienne que celle que nous connaissons. Dans cette source-là, c'est l'impératrice Eudocie⁷⁷ qui est présente à la place de Pulchérie de la recension connue. C'est à cette conclusion que Mimouni a justement répliqué : « ...ne sommes-nous pas devant un *Transitus Mariae* arabe et non devant une version arabe de l'*Histoire Euthymiaque* ? »⁷⁸

⁷⁵ Le dossier hagiographique de Pulchérie, s'étant entrelacé par un symbolisme alambiqué avec celui d'une grande sainte de Chalcédoine, Ste Euphémie, mérite une étude spéciale. Je ne le mentionne ici que pour mettre en relief la place du culte de Pulchérie dans l'idéologie byzantine officielle avant Zénon (c.à.d., avant 475 environ, lorsque l'attitude officielle envers Chalcédoine s'est changée). À cette époque (453-475), Pulchérie comme héroïne principale d'une légende hagiographie serait parfaitement opportune.

⁷⁶ *Parole de l'Orient* 6 & 7 (1975—1976) 479—491 [réimprimé : VAN ESBRÖECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*. Ch. VII].

⁷⁷ Le texte arabe porte « Eudoxie », mais la faute est évidente et typique. Cf. VAN ESBRÖECK, *Un témoin indirect de l'Histoire euthymiaque...*, p. 479, n. 2.

⁷⁸ MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 555—556.

En effet, il s'agit effectivement d'un *Transitus* rédigé dans les lignes de la famille « Palme de l'arbre de vie », quoique très condensé. L'ange arrive sans palme, tous les repères chronologiques sont supprimés (sauf la date de la Dormition, le 15 août, en clôture, § 10), mais la réunion des apôtres a lieu à Sion, l'enterrement à Gethsémani, l'Assomption est vérifiée par un apôtre retardataire nommé Thomas, dans le tombeau on ne trouve que « le linceul et le turban (qui fut) sur la tête (الكفن عند الراس والعمامة عند الراس) » (§§ 1–7). M. van Esbroeck a traduit la préposition عند (« sur, près, avec, chez », ici exactement au sens du grec ἐπί) d'une manière un peu forcée (« derrière » ; par confusion avec بعد ?), ce qui a obscurci sa traduction⁷⁹ : une allusion très claire à Jean 20, 6–7 est disparue (τὰ ὀθόνια... καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ; pour les versions arabes, voir Appendice). Finalement, Thomas raconte qu'en route vers Sion (évidemment, dans l'air) il rencontra le corps de la Vierge transporté au ciel par les anges (§ 8). Suit le § 9, situé entre le *Transitus* proprement dit et la clôture,⁸⁰ qui est le plus intéressant parce qu'il est le seul qui porte des points de contact avec l'*Histoire Euthymiaque*. Mais arrêtons nous un peu sur la citation évangélique dans le § 7.

La citation nous permet de reconnaître les termes grecs, τὰ ὀθόνια et τὸ σουδάριον, qui n'ont rien à voir avec ceux qui sont appliqués dans les sources grecques aux reliques des vêtements mariaux à Constantinople.⁸¹ Ayant constaté cela, procédons au § 9 :

« Et Eudoxie [au lieu d' « Eudocie »], l'impératrice des Romains, entendit (سمعت) que Dame Marie s'était endormie. Et elle envoya des messagers pour qu'ils lui rapportent⁸² le corps de l'immaculée sanctifiée. Lorsque les messagers atteignirent Jérusalem, ils ouvrirent le tombeau de la sainte de Dieu, et n'y trouvèrent rien sinon le turban (العمامة), ils le prirent et s'éloignèrent dans leur pays d'où ils avaient été envoyés, et ils remirent le turban (العمامة) à l'impératrice Eudoxie [c.à.d., Eudocie] et lui racontèrent l'histoire. Telle est la grâce de la dormition de Dame Marie la Théotokos ».

Ce fragment n'a de lien avec le précédent que le parallélisme entre les actions des apôtres avec Thomas et des messagers d'Eudocie. Enfin, on ne voit point en quelles circonstances Eudocie « entendit » que la Vierge s'était endormie. Pulchérie, dans l'*Histoire Euthymiaque*, « entendit » cela littéralement de Juvénal,⁸³ mais il n'y a pas de Juvénal dans notre cas. Il est à conclure que le paragraphe interpolé a été rudement tiré d'une autre source.

⁷⁹ Qui est la suivante : « ...le linceul et le turban derrière la tête ».

⁸⁰ Nous sommes d'accord avec MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 555, qui considère le § 9 comme « enchâssé » dans un *Transitus* formé par les §§ 1–8 et 10, à savoir, une interpolation.

⁸¹ Pour ces termes voir une étude la plus complète de WORTLEY, *The Marian Relics at Constantinople*.

⁸² M. van Esbroeck a traduit incorrectement (confusion entre le pluriel الرسل et le singulier الرسول) et en contradiction avec la suite du paragraphe : « ...envoya un messenger pour qu'il lui rapporte... ». Le texte porte le pluriel : برسل لكيا تحموا . La même faute est retenue par Mimouni dans sa réimpression de la traduction de van Esbroeck : MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 584.

⁸³ « Après avoir entendu l'archevêque Juvénal, les souverains lui demandèrent de leur envoyer... » (trad. de Jugie).

Dans le récit arabe, il n'y a pas question des Blachernes non plus. L'interpolateur n'avait aucun intérêt à expliquer l'origine d'une relique mariale dans la capitale. Il ne s'intéressait qu'à Eudocie et ses messagers comme témoins supplémentaires de l'Assomption à côté de Thomas. Son point consistait en ce qu'Eudocie a témoigné de mêmes choses que Thomas, n'importe que le linceul ait été perdu...

Cependant, l'interpolation a pris comme source un récit dont elle préserve quelques traits saillants, incontestablement proches de ceux de l'*Histoire Euthymiaque* : une impératrice de Rome qui vient d'apprendre une information concernant la tombe de la Vierge à Gethsémani demande de lui apporter à la capitale Son corps ; mais le corps de la Vierge est disparu, c'est pourquoi on n'apporte à l'impératrice qu'un vêtement préservé dans la tombe... Toutefois, il reste une différence importante même dans le cadre de ce schéma : dans le récit arabe, personne ne connaît la réalité de l'Assomption avant que la tombe de Gethsémani ne soit ouverte.

En ce qui concerne le récit perdu qui a été la source de l'interpolation dans AB 8, on peut convenir avec M. van Esbroeck qu'il s'agit d'une autre recension du récit bien connu par l'*Histoire Euthymiaque*. Le récit arabe contient une trace de l'histoire des reliques des Blachernes : « ...ils remirent le turban à l'impératrice Eudocie... » Un pareil détail serait superflu si le récit avait été développé dans une tradition du culte non-constantinopolitain. La source de l'interpolation dans AB 8 (= légende d'Eudocie, *E) a été donc formée dans un milieu constantinopolitain, proche à celui de la source du récit parallèle dans l'*Histoire Euthymiaque* (= légende de Pulchérie, *P).

Une affinité de deux légendes, *E et *P, étant hors de doute, il est cependant problématique d'établir la direction de la dépendance entre elles. M. van Esbroeck postulait que c'est *E qui est antérieure, sans considérer toutefois la possibilité contraire. À notre avis, c'est *E qui dépend de *P, et non *vice versa*, quoique l'intuition de van Esbroeck à propos d'un fondement historique de *E soit, elle aussi, justifiée.

Nous avons vu que *P a un fondement historique très net : l'expédition de Juvénal à Gethsémani, à l'église sur la tombe de la Vierge, à l'époque du Concile de Chalcédoine, c'est un fait historique. Il est donc très vraisemblable qu'il y ait enlevé une relique mariale afin de l'envoyer à Pulchérie à Constantinople. Rien de pareil n'est connu à propos Eudocie. M. van Esbroeck lui-même n'alléguait, à titre d'un parallèle, que l'histoire de l'icône *Hodegêtria* envoyée à Constantinople par Eudocie, mais pas *pour* Eudocie. M. van Esbroeck datait *E par 438 précisément parce que c'est à peu près la seule date possible quand Eudocie ait pu envoyer à Constantinople une relique quelconque. Mais ce n'est pas le sujet de notre légende *E. Le sujet de *E, c'est bel et bien celui de *P, comme M. van Esbroeck l'a déjà observé lui-même. Maintenant, étant donné que *P a un noyau historique, tandis que *E n'en a pas, nous devons accepter que c'est *E qui dépend de *P.

Notre conclusion que la source de l'interpolation dans le *Transitus* arabe AB 8, légende *E, est postérieure à la légende *P (soit à une forme de *P en état isolé, soit à *P intégrée dans l'*Histoire Euthymiaque*), ne veut pas dire que le nom

d'Eudocie apparaît dans *E d'une manière arbitraire, sans une tradition hagiographique antérieure. Ce n'est pourtant pas la tradition d'une prétendue vénération d'Eudocie comme une sainte monophysite (personne ne connaît de pareille tradition !). Cette tradition est bien différente et également importante pour comprendre l'*Histoire Euthymiaque*.

7. *Histoire Euthymiaque* : Pulchérie suit Eudocie en faisant face au culte marial d'Éphèse

C'était Jugie qui a posé une question de valeur fondamentale, mais habituellement ignorée, dont le sens s'est trouvé plus profond que Jugie lui-même ne le pensait. Au début de *P dans l'*Histoire Euthymiaque*, les souverains disent à Juvénal : « ...Nous apprenons qu'il y a à Jérusalem la première et magnifique église de Marie... à l'endroit appelé Gethsémani, où son corps, qui porta la Vie, fut déposé dans un cercueil... ». Jugie pose une question rhétorique : « Qui donc avait appris aux souverains byzantins cette étonnante nouvelle ? »⁸⁴

La légende *E porte un motif analogique : Eudocie apprit que la Vierge s'était endormie ; elle envoie donc des messagers à sa tombe à Gethsémani afin de trouver son corps.

Un lien historique entre Eudocie et la tombe de la Vierge à Gethsémani est historiquement possible, et on peut le démontrer de façon plus détaillée que ne l'a fait M. van Esbroeck. Il est plus important encore de noter que nos légendes visent une tradition de l'existence du corps de la Vierge dans un tombeau quelque part dans la réalité terrestre.

C'est une tradition de la tombe de la Vierge à Éphèse. D'après cette tradition, la Vierge s'est endormie à Éphèse le 23 d'Iyyar (mai), dans la maison de l'apôtre Jean, qui l'a enterrée dans une tombe dans une place secrète, ce qui n'a été suivi d'aucune Assomption. Cette légende, connue depuis longtemps par l'auteur jacobite du XII^e siècle Denys Bar Salibi (cité vers la fin de ce-même siècle dans la *Chronique* de Michel le Syrien), a été récemment éditée sous sa forme beaucoup plus ancienne par M. van Esbroeck dans la liste syriaque des apôtres d'après le manuscrit du Musée Britannique Add. 17193 (daté de 874, de provenance jacobite).⁸⁵

Nous nous limiterons ci-dessous à des considérations de l'ordre préliminaire sur ces sujets appartenant au culte marial d'Éphèse.

Certes, la légende éphésienne de la déposition du corps de la Vierge dans une tombe à Éphèse ne subsiste que dans un manuscrit trop récent et n'est citée que par des auteurs beaucoup plus récents encore, mais cela ne suffit point pour lui refuser une origine ancienne. En effet, les manuscrits anciens sont rares en général, c'est pourquoi trouver un rare manuscrit d'une rare légende, c'est une chose rare au car-

⁸⁴ JUGIE, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, p. 165, n. 1.

⁸⁵ M. VAN ESBRÖECK, Neuf listes d'apôtres orientales, *Augustinianum* 34 (1994) 109–199 ; liste en question : p. 141–152 (trad. et commentaire, spéc. 143, 149–150), 185–192 (texte syriaque, spéc. 187–188).

ré. Il est donc normal qu'une tradition marginalisée ne subsiste que dans un seul manuscrit bien postérieur.

M. van Esbroeck a bien saisi une « perspective anti-hiérosolymitaine » de la légende éphésienne, mais préférait la dater de l'époque après le décret de Maurice de 591, comme une réaction des jacobites syriens contre la politique de celui-ci.⁸⁶ Il semble toutefois peu probable que les jacobites syriens vers la fin du VI^e siècle aient tenté d'abandonner complètement la tradition de l'Assomption, même dans les circonstances lorsqu'ils se sont trouvés interdits d'accès à l'église construite par Maurice à Gethsémani. A la veille du VII^e siècle, c'était une époque où la tradition de l'Assomption en Gethsémani était depuis longtemps triomphatrice. D'ailleurs, à la même époque, Éphèse avait depuis longtemps cessé d'être un centre de la défense de la Vierge contre les assauts du nestorianisme, vrai ou prétendu.

La légende éphésienne porte les signes d'une autre époque, celle de deux Conciles d'Éphèse, de 431 et de 449.⁸⁷ Éphèse était certainement une place principale du culte de la Vierge même avant 431. Les deux conciles tenaient leurs séances dans la basilique de Marie, et leurs propos centraux ont été présentés comme la défense de Marie. La famille des *Transitus* « Bethléem et Encensements » dans ses témoins les plus anciens (S 2 et S 3 et leurs versions) fait appellation à Éphèse : les livres sur l'Assomption sont présentés comme obtenus d'Éphèse. La date de cette famille, vers la moitié du V^e siècle, indique qu'il s'agissait d'une réorientation du culte marial d'Éphèse vers la Palestine. La nouvelle famille de récits de l'Assomption à Gethsémani se formait avec une connaissance claire de la tradition d'Éphèse, en essayant de profiter de son autorité et de la transférer.

Il me semble donc le plus raisonnable de dater la légende éphésienne d'une époque antérieure ou contemporaine aux conciles de 431 et 449. En outre, il faut noter des changements dans les traditions du *Transitus* en réaction contre le culte d'Éphèse. D'abord, c'est l'apparition d'une nouvelle famille, « Bethléem et Encensements ». Ensuite, quelques nouvelles légendes dans le sillage de l'ancienne famille du *Transitus*, « Palme de l'arbre de vie » : ce sont nos *P et *E. Ces légendes semblent dire : certes, il y a un tombeau de Marie, mais près de Jérusalem (donc, pas à l'Éphèse) ; le tombeau est connu, c'est un vrai martyrium de Marie (donc, pas comme à l'Éphèse où il n'y avait pas de martyrium : une circonstance peu favorable pour la compétence des deux cultes mariaux locaux), quoique les reliques de Marie sont limitées aux vêtements funèbres ce qui s'explique par le fait de l'Assomption.

C'était une époque de la compétition entre Éphèse et Constantinople. Le Concile de 449 à l'Éphèse ne déclara œcuméniques que deux conciles précédents, sans compter celui de Constantinople de 381. Le célèbre canon 28 du Concile de Chalcédoine qui, au contraire, insiste sur le canon 3 du Concile de 381 (égalité des droits entre Constantinople et Rome ancienne), visait tout d'abord le Concile de

⁸⁶ VAN ES BROECK, Neuf listes d'apôtres orientales, p. 149–150.

⁸⁷ Il est intéressant de noter que le « Latrocinium » de 449 est devenu le premier concile œcuménique dont la date n'a pas été assignée à la Pentecôte (ou le plus près possible à celle-ci), mais au 8 août... Un rapport à la date de la Dormition est probable.

449 qui n'a laissé à Constantinople aucun droit de patriarcat. D'après un historien anti-chalcédonien, Zacharie le Rhéteur,⁸⁸ c'est le Concile de Chalcédoine qui a fait passer les droits de patriarcat d'Éphèse à Constantinople, et cela seulement par la « partialité » de ce Concile.

À cette histoire de la compétence entre Éphèse et Constantinople pour les droits de patriarcat, les deux cultes mariaux, celui d'Éphèse et celui de Gethsémani, font un pendant parfait. Le culte renouvelé à Gethsémani a servi à faire face à Éphèse, donc, à insister sur le canon 3 du Second Concile Œcuménique. Bien entendu, c'était un but de Pulchérie, mais cela ne contredisait pas les buts d'Eudocie (même avant 449), si dévouée à Jérusalem et à la capitale.⁸⁹

Les récits de la Dormition sont devenus en vogue précisément vers la moitié du V^e siècle. Il est difficile de ne pas voir dans ce fait un lien avec la concurrence entre Constantinople et Éphèse pour le statut de patriarcat.

Étant donné que *E dépend de *P, il faut toutefois considérer une possibilité d'existence d'une autre source dédiée à Eudocie et Gethsémani dont s'inspirait le compilateur de *E. Encore une fois, je ne ferai que quelques observations préalables.

On doit sonder davantage, après M. van Esbroeck, la visite de l'impératrice Eudocie en Palestine en 438. Cette visite a eu un programme liturgique impressionnant, mais pas bien compris jusqu'à présent. La culmination a eu lieu le 15 mai. Ce jour-là, l'impératrice participe en consécration de la nouvelle église de St Stéphane au nord de Jérusalem que vient de bâtir Juvénal. À cette occasion, Cyrille d'Alexandrie « avec une [grande⁹⁰] foule d'évêques de toute l'Égypte »⁹¹ est arrivé pour concélébrer avec Juvénal en présence de l'impératrice.⁹²

La date de cette impressionnante assemblée, le 15 mai, n'avait jamais aucun rapport à St. Stéphane. En 438, c'était le deuxième jour de la Pentecôte, mais même la Pentecôte n'en était pas la cause (sinon il faudrait célébrer le premier jour de la Pentecôte d'une manière aussi solennelle). Mais c'est la date d'une grande fête palestinienne bien connue.⁹³ Les premières décennies du V^e siècle sont la période où son contenu était en train de changer. La fête de la Nativité du Christ (tel était le contenu de la fête le 15 mai vers le début du V^e siècle) s'est transformé en fête mariale. Cette fête mariale, le 15 Iyyar, est maintenant connue par plusieurs

⁸⁸ *Histoire ecclésiastique* V, 4 dans la version syriaque ; texte grec un peu plus condensé subsiste dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique (III, 6) ; pour tout cela, voir : HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, p. 273.

⁸⁹ Il faut ici rappeler l'histoire de l'icône de l'*Hodegètria*, envoyée par Eudocie à Constantinople de Jérusalem (Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique* 100, 9–10, PG 86 165 A).

⁹⁰ Addition dans le ms B.

.ⲙⲁⲓⲓⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲓⲁⲓ [ⲛⲁⲓ] ⲛⲉⲓ ⲙⲉ ⲛⲁⲓ⁹¹

⁹² Le programme est brièvement décrit par Jean Rufus dans sa *Vie de Pierre l'Ibère* : R. RAABE, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie*, Leipzig 1895, 33, citp. 33.7–9 (texte syriaque) / 37 (trad. allemande).

⁹³ Voir : RAY, *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar*.

traditions syriaques et géorgiennes,⁹⁴ ainsi que par le *Transitus S 3* (« Six livres » syriaques). La date est d'ailleurs assez proche à celle de la Dormition dans la tradition d'Éphèse (le 23 Iyyar) dont la provenance reste inconnue.

En même temps, peu avant le Concile de Chalcédoine (la date exacte est inconnue), Juvénal a introduit à Jérusalem la fête de la Nativité le 25 décembre qui disparaîtra encore une fois peu après sa mort (458), étant remplacée par la Nativité le 6 janvier, le même jour que l'Épiphanie (un changement absolument naturel à l'époque de l'*Hénotikon* de Zénon).⁹⁵

Il est donc possible de proposer une hypothèse que Eudocie et les évêques égyptiens aient participé au programme de réformes calendaires qui était en train d'être réalisée par Juvénal. Il s'agissait de l'établissement de la fête de la Nativité le 25 décembre aux dépens de la date ancienne de la Nativité, le 15 mai, qui est désormais devenue la date d'une grande fête mariale.

Il est intéressant de noter que le turban mentionné dans AB 8, c'est-à-dire un bandeau qu'on porte enroulé autour la tête (tel est le sens littéral du mot arabe *عمامة*), n'a aucune parallèle exacte dans la terminologie grecque et constantinopolitaine pour les vêtements de la Vierge (même *μαφόριον*, un voile couvrant la tête et les épaules, ce n'est pas la même chose). Un seul parallèle existe en latin en tant que nom d'une relique mariale qui était préservée dans l'église de Sion à Jérusalem vers l'année 570 : « *ligamentum, quo utebatur in capite* » (« bandeau qu'on se servi pour la tête »).⁹⁶ Il est possible qu'il s'agisse d'un serre-tête trouvé par Eudocie.

Bien sûr, on ne saurait que conjecturer à propos de la situation réelle de cette époque avant le Concile de Chalcédoine. Notre propos dans le cas présent est toutefois très modeste : indiquer la possibilité réelle d'une contribution d'Eudocie au développement du culte marial en Palestine. Dans ce cas, cependant, notre légende *E, tout en restant postérieure à la légende *P, reflète quelques faits fondamentaux : Eudocie a été effectivement engagée dans la lutte pour la primauté ecclésiastique dans l'Empire de l'Est entre Éphèse et Constantinople.

⁹⁴ Voir, pour les références : G. GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. Édité, traduit et commenté, Bruxelles, 1958 (Subsidia hagiographica, 30), p. 224.

⁹⁵ La Nativité le 25 décembre sera réintroduite en Jérusalem par Justinien ; pour tous cela, voir maintenant, H. FÖRSTER, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests*, Tübingen 2000 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 4), spéc. 158–160. La date de la Nativité en Palestine changeait donc de façon suivante : le 15 mai (IV^e siècle le plus tard), le 25 décembre (sous Juvénal), le 6 janvier (sous Zénon, le plus probablement), le 25 décembre (sous Justinien I). Sur l'origine judéo-chrétienne de la date du 15 mai (la naissance du Messie au jour de la Pentecôte) voir, en premier lieu, RAY, *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar* (en fait, les données accessibles sont beaucoup plus amples).

⁹⁶ Le pèlerin anonyme de Plaisance énumère dans la basilique de Sion les reliques mariales suivantes : « *species beatae Mariae in superior loco et zona ipsius et ligamentum, quo utebatur in capite* » (le texte est identique dans les recensions « prior » et « altera »). Voir : C. MILANI, *Itinerarium Antonii Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560–570 d. C.*, Milano 1977 (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche e letteratura, 7), p. 152, 153. Il est difficile de se prononcer à propos la ceinture (*zona*) mentionnée ici, a-t-elle une relation quelconque à celle de Chalcopratie ? Le dossier hagiographique de la ceinture de Chalcopratie reste jusqu'ici trop mal étudié, malgré des efforts des plusieurs éminents savants (v., pour le *status quaestionis*, WORTLEY, *The Marian Relics at Constantinople*).

8. Entre la légende *P et l'*Histoire Euthymiaque* : la légende de Galbas et Candide

Ce n'est pas l'*Histoire Euthymiaque* qui est devenue la légende byzantine la plus populaire sur l'origine des reliques mariales des Blachernes. La légende la plus populaire, et aussi la plus officielle, c'est celle de Galbas et Candide, *BHG* 1058–1058g, réitérée plusieurs fois dans les synaxaires à la date du 2 juillet et interpolée dans plusieurs longues œuvres hagiographiques dédiées à la Vierge dont la plus ancienne et la plus importante est le discours *Inventio et depositio vestis in Blachernis* de Théodore le Syncelle (*CPG* 7935, *BHG* 1058) datable de 620 à 625. L'étude magistrale sur cette légende a été donnée par A. Wenger qui a publié d'ailleurs deux recensions les plus anciennes, *BHG* 1058a et 1058b.⁹⁷

La légende de Galbas et Candide (ci-dessous : légende GC) est datée par Wenger de la seconde moitié du V^e siècle, à l'époque de Léon ou proche à celle-ci. Mimouni confirme cette datation.⁹⁸ Bien que je ne partage pas la conviction de Wenger et Mimouni que Galbas et Candide soient des personnages historiques, je suis à peu près d'accord avec cette datation. La date va être précisée à partir du contenu idéologique de la légende.

Cette légende est beaucoup plus ancienne que le « dédoublement » des reliques mariales des Blachernes,⁹⁹ c'est-à-dire l'époque lorsqu'on apprit à distinguer entre les vêtements funèbres (dont il s'agit dans l'*Historia Euthymiaque*) et simplement une « robe » (qu'on appelle ἐσθής, περιβόλαιον, περιβολή, φορεσία),¹⁰⁰ à savoir un « vêtement » au sens vague, qu'ont apporté à Constantinople Galbas et Candide sous le règne de Léon I (457—474). Pour l'époque pré-iconoclaste, on ne voit aucune trace de pareille distinction.¹⁰¹ D'ailleurs, elle est soigneusement expliquée chez Nicéphore Calliste (qu'on se rappelle qu'il s'agit d'un rare auteur byzantin dévoué également à l'*Histoire Euthymiaque* !): les ἐντάφια σπάργαλα sont déposés aux Blachernes sous Pulchérie, tandis que la τιμία ἐσθής (la Robe vénérée) sous Léon.¹⁰² Cette distinction se met probablement en place vers la fin du IX^e

⁹⁷ WENGER, *L'assomption de la T. S. Vierge...*, p. 111–136 (étude), 294–302, 306–310 (publications, avec trad. française). La plus ancienne est la recension *BHG* 1058a.

⁹⁸ MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 609–616.

⁹⁹ Un « dédoublement » des reliques en fonction des légendes hagiographiques incompatibles est une chose commune. Cf., par exemple, le sort du martyr Théodore déposé à Euchaïtes qui est devenu deux martyrs sous le même nom, un « Teron » et un « Stratélate ».

¹⁰⁰ WORTLEY, *The Marian Relics at Constantinople*, p. 185. Wortley observe ici que le terme μαφόριον n'apparaît qu'après le siège de Constantinople par les Russes en 860.

¹⁰¹ WORTLEY, *The Marian Relics at Constantinople*, p. 174, 182 *et passim*. « The legend of the Robe says that there did subsequently arrive at Constantinople an unopened *soros* thought to contain unspecified clothing; this much may be factual. The request of emperors is tantamount to a command; maybe Juvenal or one of his successors did, in due course, send a sealed *soros*, said to contain a piece of the Virgin's clothing, which was deposited at Blachernae » (p. 181).

¹⁰² Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique* XV, 24 (chapitre occupé tout entier par la légende de Galbas et Candide), *PG* 147, 69, cf. surtout col. 69 D.

siècle parce que ses traces les plus récentes sont trouvables dans les synaxaires de Constantinople sous le 2 juillet.¹⁰³ Toutefois, même vers la fin du X^e siècle la distinction entre les reliques mariales des Blachernes est ignorée par Jean le Géomètre.¹⁰⁴

Le « dédoublement » des reliques des Blachernes n'a été provoqué que par le fait que la légende *P avait survécu, bien que la fonction de la légende GC était, évidemment, de la remplacer. D'ailleurs, *P semble n'avoir survécu qu'au sein de l'*Histoire Euthymiaque* : du moins, les notices des synaxaires, bien qu'ils ne citent pas Denys l'Aréopagite (une marque qui distingue la recension de l'*Histoire Euthymiaque* de la légende *P ancienne), font explicitement référence à une œuvre intitulée « Histoire Euthymiaque ».¹⁰⁵ C'est donc l'autorité de l'*Histoire Euthymiaque*, et non celle de la légende *P en elle-même, qui lui a permis de survivre.

La recension BHG 1058b contient des descriptions détaillées des mosaïques faites aux Blachernes pour illustrer l'histoire des reliques dans la ligne de la légende GC. Cette information est tenue par Wenger pour historique. Les mosaïques sont postérieures (ou, du moins, contemporaines) à la légende GC, mais laissent entendre que son statut est celui d'une légende officielle, ce qui est conforme aux données des documents hagiographiques qui habituellement ne connaissent que l'histoire de la provenance des reliques des Blachernes, celle de la légende GC.

Tout cela est important pour comprendre quelle était la pression que la légende *P avait à surmonter par son intégration dans l'*Histoire Euthymiaque*, ce qui sera important, à son tour, pour localiser le *Sitz im Leben* de l'*Histoire Euthymiaque*.

9. Légende de Galbas et Candide : vers sa recension authentique

Il est temps de reprendre les résultats des études de la légende GC, tenant compte du fait qu'elle est apparue après la légende *P afin de la remplacer.

¹⁰³ H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (Acta Sanctorum. Propylaeum Novembris), col. 793–794 : légende de Galbas et Candide pour les reliques des Blachernes (appelées *τιμία ἐσθής*), l'*Histoire Euthymiaque* (citée sous son titre propre) pour la mémoire de Juvénal, le même jour. Mais Juvénal est commémoré, pas en dernier lieu, pour la translation aux Blachernes des *ἐντάφια*. Sur la date du Synaxaire de Constantinople voir maintenant : A. LUZZI, *Studi sul Sinassario di Constantinopoli*, Roma 1995 (Testi e studi bizantino-neoellenici, VIII).

¹⁰⁴ L'auteur d'une *Vie de la Vierge* (CANT 92) qui n'est éditée que partiellement. Comme Mimouni a noté, Jean le Géomètre, après avoir rappelé la légende de Galbas et Candide, déclare que la ville impériale a, pour la protection, deux remparts invincibles : deux *σοφοί*, du vêtement (aux Blachernes) et de la ceinture (à Chalcopratie) de la Vierge (MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 605, n. 30). Il n'y avait donc que l'unique *σοφός* pour toutes les reliques des Blachernes.

¹⁰⁵ Il faut cependant prendre en considération le manuscrit sinaïtique de Wenger et la version géorgienne CANT 175 qui ne sont pas publiés. Il est certain qu'ils contiennent la légende *P, mais leurs relations avec l'*Histoire Euthymiaque* me sont inconnues. À partir d'une description trop brève de M. van Esbroeck, le contenu de la version géorgienne CANT 175 me semble très proche à celui de la notice du Synaxaire de Constantinople sous le 2 juillet ; dans ce cas, il s'agit d'un dérivé de l'*Histoire Euthymiaque*.

Tout d'abord, l'existence d'un noyau historique de *P rend inutile une discussion sur l'historicité possible de la légende GC. Wortley a déjà noté que la légende GC est une légende destinée à expliquer la provenance d'une relique déjà existante,¹⁰⁶ donc, une pièce de l'hagiographie épique. Même les noms de Galbas et Candide, les ex-ariens, purement romains et non germaniques, sont peu compatibles avec le milieu arien qui existait à ce moment sous Léon I. Leurs noms sont par eux-mêmes, comme l'a noté Wortley, une marque de l'origine postérieure à Léon I.¹⁰⁷

Nous avons à ajouter que la nécessité de remplacer la légende *P est incompatible avec l'époque de Léon I, un empereur chalcédonien, généralement fidèle à la mémoire de Pulchérie et de sa politique ecclésiastique. La situation a changée rapidement sous l'empereur Zénon, surtout après 482, lorsque la politique officielle est devenue celle de l'*Hénotikon*. L'année 482 est le *terminus post quem* le plus naturel pour la légende GC.

D'ailleurs, son contenu symbolique est très clairement anti-chalcédonien, surtout dans la recension BHG 1058a qui est la plus ancienne entre celles qui subsistent.

Deux patrices récemment convertis de l'arianisme font un pèlerinage à Jérusalem. En Palestine, ils visitent en passant la maison d'une vieille femme juive, où ils apprennent qu'il y a ici une relique de la Vierge. Ceci ne se fait que par ruse : la femme leur dit qu'étant juive, elle ne peut même pas manger avec les chrétiens, mais les patrices arrivent à la griser. Ensuite, ils obtiennent la relique par fraude. Après avoir appris ce qu'ils ont fait, la femme juive tombe malade et meure d'un chagrin insurmontable (sans être regrettée par personne).

Ce n'est pas tout simplement la légende de l'origine d'une relique de Palestine. C'est aussi la légende de la « restitution » d'une relique des mains des « juifs » obtenue par ruse.

Les « juifs » de l'époque de Zénon sont les auteurs de Chalcédoine. Qu'on se rappelle de la prétendue lettre de gratitude adressée par les juifs à Marcien pour le Concile de Chalcédoine.¹⁰⁸ Tel était le langage polémique de l'époque. La vieille femme juive qui meure aussitôt après la translation de la relique à Constantinople n'est autre que Pulchérie, la propriétaire indigne de la relique (dont la mort, il est vrai, est survenue quelque semaines après la translation).

L'arianisme, c'est encore une charge contre les partisans de Chalcédoine, d'ailleurs très proche à celle de judaïsme. Sous Léon I, d'après notre légende, même parmi les porteurs de noms parfaitement romains il y avait « des parents

¹⁰⁶ WORTLEY, *The Marian Relics at Constantinople*, p. 182–183.

¹⁰⁷ WORTLEY: *The Marian Relics at Constantinople*, p. 181 : « He [l'auteur de GC] made a palpable error though in giving his Arians impeccably Roman names whereas, had he been aware of the true state of affairs at the capital in those days, he would have known that most of the Arians were Goths — and given them barbarous names like Aspar and Ardabourios. » On ne sait pas pourquoi un étudiant aussi critique que Mimouni écrit : « Cette mention de l'arianisme authentifie l'historicité des personnages qui sont sans aucun doute d'origine germanique » (MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 611, n. 52).

¹⁰⁸ L. VAN ROMPAY, *A Letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 12 (1981) 215–224.

(συγγενεῖς) d'Aspar et d'Ardabourios », c'est à dire, des ariens. L'hérésie des barbares Gothes a été partagée par certains nobles Romains qui sont devenus leurs « parents » contre la nature !

Léon au lieu de Marcien est très naturel comme le substitut d'un nom odieux et absolument inacceptable. Léon n'est jamais devenu un objet symbolique de haine des adversaires de Chalcédoine, contrairement à Marcien.

La fraude bénie, c'est évidemment l'*Hénotikon* dont le problème central était l'absence de l'anathématisation explicite du Concile de Chalcédoine. En effet, c'était une sorte de l'*oikonomia* qu'on pouvait représenter symboliquement comme une fraude.

Telle est la ligne du sujet de la légende GC. Mais la légende, comme on le sait bien, avait de la valeur héortologique. Contrairement à la légende *P, elle n'a aucun lien inhérent à la Dormition. Si l'unique manuscrit de *BHG* 1058a est une lecture du 15 août et non du 2 juillet (comme toutes les autres recensions), c'est peut-être parce que ce manuscrit sinaïtique sous-entend un calendrier palestinien, où la fête constantino-politaine du 2 juillet n'existait pas.¹⁰⁹

À vrai dire, il est possible que le mot περιβόλαιον dans *BHG* 1058a ait un sens spécifique de « linceul » hérité de la légende *P, mais le contexte de la légende GC devait obscurcir ce sens original.

La nécessité de remplacer une légende du cycle de l'Assomption après le changement de la politique officielle sous Zénon est très compréhensible. Le calendrier de cette fête était trop sensible aux péripéties de la lutte autour de Chalcédoine. Si la relique des Blachernes était engagée dans un cycle chalcédonien, désormais on devait la réinterpréter en rompant les liens avec la tombe de Gethsémani et le 15 août.

Il est temps de se demander pourquoi la date du 2 juillet a été choisie au lieu du 15 août. Cette date est une coordonnée hagiographique de temps, sans aucune coordonnée hagiographique de place (manquante dans *BHG* 1058a et 1058b).¹¹⁰ La coordonnée de place est perdue, et il nous faut donc la retrouver.

C'est Mimouni qui a noté que le panégyrique de Théodore le Syncelle contient des données déjà perdues dans *BHG* 1058a et 1058b. Ces derniers font comprendre que la maison de la vieille femme juive était située sur la route de Jérusalem. Chez Théodore le Syncelle, elle est localisée bien loin de Jérusalem (certainement pas sur la route de Jérusalem), en Galilée, non loin des villes de Nazareth et Capharnaüm.¹¹¹ Ajoutons que Galilée est devenue la localisation habituelle dans les synaxaires.

Pour trouver la vérité, il faut superposer la route de Jérusalem, Capharnaüm et le 2 juillet. Il en résulte un toponyme peu connu à Constantinople, mais fort important pour la liturgie palestinienne : Cariathiarim (Qiryath-Yéarim), la place de la

¹⁰⁹ Telle est la supposition de MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 609.

¹¹⁰ Pour la notion des coordonnées hagiographiques, introduite par H. Delehayé, voir : H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934 (Subsidia hagiographica, 21).

¹¹¹ MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie...*, p. 608, n. 39.

fête annuelle de l'Arc d'Alliance le 2 juillet (mémoire du séjour temporel de l'Arc à cet endroit : 1 Sam 7, 1-2 ; 2 Chr 1, 4).¹¹² C'est un village situé sur la route de Jérusalem à la distance de 9 miles (15 km). Il est évident que Cariathiarim est devenu Capharnaüm (un toponyme beaucoup plus largement connu) seulement à cause de la ressemblance entre les deux mots.

D'ailleurs, *BHG* 1058a préserve le terme authentique pour la boîte de bois où se trouvait la relique au lieu de *σορός* des recensions postérieures et de la légende *P : elle est toujours nommée « arc » (*κιβωτός*).

La valeur héortologique de la légende GC est enfin devenue claire : on a réarrangé, pour les reliques mariales dont la présence dans le cycle de l'Assomption s'est trouvée non souhaitable, une autre fête, parfaite pour la Vierge qui est, d'après la typologie traditionnelle, le vrai Arc d'Alliance.

C'est le sens originel de la légende GC. Sous sa forme authentique la location de la maison de la femme juive devait être précisée comme Cariathiarim.

Il reste la mémoire de Juvénal, le 2 juillet. Rappelons que c'est l'occasion, pour les synaxaires de Constantinople, de citer l'*Histoire Euthymiaque*. La notice géorgienne *CANT* 175 est même intitulée « Vie avec éloge de notre père parmi les saints l'archevêque Juvénal de Jérusalem ».¹¹³

Le jour du décès de Juvénal reste inconnu. Son successeur Anastase était l'évêque de Jérusalem déjà en juillet 458. Honigmann tenait la date des synaxaires, le 2 juillet, pour une date historique probable.¹¹⁴ Cette probabilité, laissant aux élections du patriarche suivant l'espace de deux ou trois semaines (moins que 40 jours), ne me semble pas très convaincante. Beaucoup plus vraisemblable serait la supposition que la mémoire de Juvénal ait été associée avec la relique des Blachernes.

Le culte de Juvénal, même s'il existait entre 458 et 474, n'avait aucune chance de survivre les règnes de Zénon et d'Anastase, ce qui est probablement la raison pour laquelle la vraie date de son décès a été oubliée. On ne saurait établir la mémoire de Juvénal dans le calendrier de Constantinople qu'après 518, au cours d'une restauration chalcédonienne. À cette époque, il n'y avait pas encore de distinction entre les deux espèces de vêtements mariaux des Blachernes, mais leur fête était déjà le 2 juillet. Les chalcédoniens préservaient l'association entre les reliques des Blachernes et Juvénal, et cela surtout grâce à l'*Histoire Euthymiaque*. Cela suffit pour expliquer l'apparition de la mémoire de Juvénal le 2 juillet.

10. *Histoire Euthymiaque* : son auteur

Notre enquête étant à peu près terminée, il est temps de préciser le *Sitz im Leben* et, si possible, indiquer l'auteur de l'*Histoire Euthymiaque*.

¹¹² GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34...*, p. 267, pour les données des calendaires et les mentions du sanctuaire à Cariathiarim par les pèlerins.

¹¹³ VAN ESBROECK, Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle, p. 268, n. 15.

¹¹⁴ HONIGMANN, Juvenal of Jerusalem, p. 261.

Étant donné qu'il s'agit d'une pièce de polémique dans le champ chalcédonien après l'an 500 environ, on est tenté de la placer après l'année 518, comme l'a fait Honigmann.¹¹⁵ S'il en était ainsi, nous serions en présence d'une œuvre inspirée par la politique de la restauration chalcédonienne de Justin I ou Justinien. Ce qui certainement n'est pas le cas.

La restauration du chalcédonisme sous Justin et Justinien était loin d'être une simple répétition du chalcédonisme de Pulchérie. Le « néo-chalcédonisme » de Justinien a abouti en 553 à la condamnation de la théologie d'Ibas d'Édesse, un théologien étroitement lié au couvent des Acémètes dans la capitale et un inspirateur principal de Pulchérie, condamné et déposé en 449, mais réhabilité en 451,¹¹⁶ et au schisme du pape Vigile en 553—554 (et déjà en 536 à la condamnation de l'attitude du pape dans les querelles « théopaschites »). Le schisme entre les patriarcats orientaux et Rome, provoqué par l'*Hénotikon* de Zénon en 482 et terminé par Justin I en 519, allait éclater de nouveau, n'étant retenu que par la force de Justinien. Finalement, le grand schisme entre l'Est et l'Ouest de 1054 a été vu de Constantinople, en 1054 et en 1112, comme un « renouvellement » du schisme du pape Vigile.¹¹⁷ L'*Hénotikon* a été abrogé par Justin I immédiatement après son intronisation, mais c'était une réaction contre l'interprétation strictement monophysite de l'*Hénotikon* qui n'est apparue qu'en 505.¹¹⁸

Les textes hagiographiques servaient de mass-medias à cette idéologie de la restauration du sens authentique de l'*Hénotikon* de Zénon au nom du Concile de Chalcédoine. L'hagiographie des Acémètes n'est pas la seule à avoir subi une réécriture. Dans la plupart des cas, il s'agissait de l'incorporation des légendes hagiographiques de provenance anti-chalcédonienne dans les cultes des communautés chalcédoniennes. Il s'agissait probablement d'une enculturation chalcédonienne de l'héritage hagiographique tout entier de l'époque avant 505. En tout cas, le sort de la légende de Galbas et Candide est un exemple frappant.

L'*Histoire Euthymiaque* n'est pas une œuvre qui s'inscrit facilement dans ce contexte « néo-chalcédonien ». On pourrait supposer que c'est l'œuvre d'un parti sympathisant aux « trois chapitres » (comme, par exemple, le *De Sectis* attribué à Léonce de Byzance), mais sa diffusion et son autorité (surtout en ce qui concerne le fragment sur les reliques des Blachernes et Pulchérie, donc, précisément ce qui va contre le courant dominant) ne font pas penser à une opposition théologique à Justinien.

¹¹⁵ HONIGMANN, Juvenal of Jerusalem, p. 269-270 : une datation imprécise entre 518 et 890.

¹¹⁶ G. DAGRON, La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète, *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 271–321 ; VAN ESBROECK, Une lettre de Dorothee comte de Palestine... ; IDEM, Who is Mari, the Addressee of Ibas' Letter?, *The Journal of Theological Studies* 38 (1987) 129–135.

¹¹⁷ Cf. une présentation des documents dans : R. GAHBAUER, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides*, München 1975.

¹¹⁸ En 505, l'empereur Anastase a changé le traitement officiel de l'*Hénotikon* vers le monophysisme explicite. Voir : M. VAN ESBROECK, Le manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le 'Livre des Lettres' arménien, *Revue des études arméniennes* 24 (1993) 27–46.

Cependant, il est bien possible que l'*Histoire Euthymiaque* soit une œuvre de l'opposition strictement chalcédonienne de l'époque entre l'année 500 environ et 518. Dans ce cas, une idéologie archaïque de l'âge de Pulchérie serait en place. À cette époque, il aurait été naturel à un auteur dissident d'opter pour la légende *P contre la légende déjà officielle de Galbas et Candide.

Il nous reste à trouver un Euthymios dans le champ de l'opposition chalcédonienne sous l'empereur Anastase — l'auteur probable ou le héros principal de l'*Histoire* dite *Euthymiaque*.

Qu'est-ce que veut dire l'adjectif Εὐθυμιακή dans le titre de notre *Histoire* ? S'il s'agit de la *Vie* d'un saint Euthymios, ce n'est pas une commune manière d'intituler les œuvres hagiographiques. Dans ce cas, il faudrait s'attendre à Εὐθυμίου. En outre, le mot ἱστορία ne convient pas au titre d'une *Vie* du saint (à l'exception d'un cas peu probable - que notre titre soit un calque du syriaque, où ἱστορία correspondrait à ܐܝܫܘܪܝܐ).

Si, au contraire, le titre indique l'auteur d'une œuvre historique plutôt qu'hagiographique, toutes les choses prennent leur place. Dans ce cas, ἱστορία veut dire tout simplement « histoire » ou « chronique », tandis qu'Euthymios devient son auteur : l'« histoire » est vraiment « Euthymiaque » au sens qu'elle appartient à un Euthymios, étant écrite par lui.

D'ailleurs, nous avons vu que l'*Histoire Euthymiaque* était effectivement une œuvre historique, une apologie historique du Concile de Chalcédoine, une source des historiens Théophane et Nicéphore Calliste Xanthopoulos. Cela convient plutôt à une chronique qu'à une *Vie*.

Le titre et la phrase concluante du fragment sinaïtique, en dépit de l'opinion de Wenger qui les a publiés,¹¹⁹ ne suggèrent pas nécessairement qu'il s'agit d'une *Vie*. Certes, le titre se lit Ἐκ τοῦ ἱστορικοῦ βίου τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου (« De la *Vie* historique de Saint Euthymios »). Mais la phrase finale est la suivante : Ἐκ τοῦ ἱστορικοῦ τοῦ [ἁγί]ου Εὐθυμίου. On peut la traduire « De l'historien S. Euthymios » et considérer le mot βίου dans le titre du fragment comme une addition postérieure et fautive. En tout cas, il est normal de rencontrer ἱστορικός comme un adjectif substantivé dans le sens « historien », mais pas comme indication d'un genre littéraire. Wenger probablement considérerait la phrase finale comme corrompue, où le mot βίου eut été perdu. Mais il est possible de la considérer comme correcte.

Si Euthymios de l'*Histoire Euthymiaque* était son auteur, ce n'est pas S. Euthymios, le fondateur de la Grande Laure, qui mourut en 473, donc longtemps avant l'époque qui nous intéresse. Une hypothèse de Lambecius que cet Euthymios ait été le héros principal de notre *Histoire* qui serait donc une *Vie d'Euthymios* ancienne qui précède celle de Cyrille de Scythopolis (écrite vers 555), tout en étant sans aucun fondement factuel, n'obtient guère de support parmi les étudiants d'aujourd'hui.

¹¹⁹ WENGER, *L'assomption de la T. S. Vierge...*, p. 137.

Mais il y a, dans l'époque qui nous intéresse, une figure dont la correspondance à notre portrait d'auteur possible de l'*Histoire Euthymiaque* est parfaite. C'est le patriarche Euphemios de Constantinople (490—496), qui mourut déposé en 515. Εὐφῆμιος, c'est l'orthographe ordinaire de son nom, adoptée à peu près par tous les historiens byzantins, y compris Nicéphore Calliste. Mais chez un historien qui puisait de l'*Histoire Euthymiaque*, Théophane, son nom est partout Εὐθύμιος (« Euthymios »). C'était un usage archaïque : nous voyons la lecture « Euthymios » (parfois accompagnée par la lecture « Euphemios » en marge) dans certains manuscrits de la « Vita antiquior » de Daniel le Stylite (une œuvre contemporaine au patriarche Euphemios/Euthymios) et de sa « Vitae epitome ». ¹²⁰ Il est possible que le fait que le nom Euthymios soit tombé dans l'oubli, contribuait, à son tour, à la transformation de l'*Histoire Euthymiaque* en une œuvre presque anonyme.

Le patriarche Euthymios essayait de réinterpréter l'*Hénotikon* au sens du chalcédonisme stricte. Dès le début, il a approuvé du Concile de Chalcédoine explicitement par un synode à Constantinople en 492. Il est entré en correspondance avec les papes de Rome (en les personnes de Félix et Gélase), séparés pendant ce temps-là de la plupart de l'Église universelle, mais n'a pas été reconnu comme patriarche par les papes à cause de sa fidélité à la lettre de l'*Hénotikon*. Naturellement, il a fini par être déposé pour « nestorianisme » en 496. ¹²¹

Euthymios/Euphemios n'a reçu aucun culte durant la restauration néo-chalcédonienne, bien que sa biographie soit parfaite pour en faire une Vie d'un confesseur. Les uns auraient pu lui reprocher le nom de Pierre Mongos dans les diptyques, les autres sa révolte contre l'esprit hénotique...

Maintenant, notre enquête est décidément terminée. Il nous semble qu'il n'y a qu'un seul Euthymios qui correspond à l'image de l'auteur de l'*Histoire Euthymiaque*, une apologie historique du Concile de Chalcédoine : c'est notre patriarche chalcédonien et, en même temps, hénotique, plus connu sous le nom d'Euphemios, durant sa retraite involontaire entre 496 et 515. ¹²²

¹²⁰ H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles—Paris 1923 (Subsidia hagiographica, 14), p. 90, 91, 91 et 102, 103.

¹²¹ Voir : W. H. C. FRIEND, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972, p. 193–194 ; P. T. R. GRAY, *The Defense of Chalcedon in the East (451—553)*, Leiden 1979 (Studies in the History of Christian Thought, vol. XX), p. 35.

¹²² Je voudrais remercier pour leurs aide et conseils Stephen Shoemaker, Andrei Orlov, Kirill Khroustalev et Dimitri Kapoustine. Je remercie Lize Miller pour avoir corrigé mon français.

Appendice : La citation libre de Jean 20, 6-7 dans le *Transitus* AB 8 contre quelques versions arabes et leurs prototypes syriaque et grec

Il est toujours difficile de reconnaître une citation de la Bible en arabe, car les traductions arabes médiévales de la Bible sont nombreuses et peu étudiées, souvent même non-publiées.

Grâce à l'extrême amabilité du M. le Professeur Samir Arbache, l'auteur d'une thèse non-publiée sur les anciennes traductions arabes des évangiles,¹²³ j'ai obtenu les textes arabes de quelques versions de Jean 20, 5-7, dont les fragments correspondant à la citation dans le *Transitus* AB 8 sont présentés dans le Tableau ci-dessous.

En ce qui concerne les Sinaï arabes 69, 75 et 70, S. Arbache m'écrit qu'ils « seraient traduits du syriaque, mais je n'ai pas de certitude à ce sujet ». La certitude (du moins, en ce qui concerne le fragment qui nous intéresse) est cependant complète quant au Sinaï arabe 70, car il suit la version syriaque de la Peshitta, là où elle s'éloigne du grec (le « soudarion » est celui « qui a été enroulé autour [le sens direct de la préposition utilisée, en syriaque ainsi qu'en arabe, est « dans »] de sa tête » ; le grec et les autres versions arabes portent tout simplement « qui a été »).

Le Sinaï arabe 72 est une version du grec.

Le Sinaï arabe 69, comme m'a communiqué S. Arbache, « comprend les quatre évangiles, précédés par des fragments de la liturgie de St Jean Chrysostome et suivis par des indications de lecture du typicon byzantin ». Il s'agit donc, du moins, d'un texte enculturé dans l'usage selon le rite byzantin.

<i>Transitus</i> AB 8	Sinaï arabe 69 copié en 1065	Sinaï arabe 75 copié au IX ^e s.	Texte syriaque (Peshitta)	Sinaï arabe 70 copié au X ^e s.	Texte grec	Sinaï arabe 72 copié en 897
الكفن والعمامة عند الراس	اكفانه موضوعه وراي العمامة التي كانت على راسه	السباني موضوعه والعمامة التي كانت على راسه	ܕܠܟܢ ܒܥ ܘܥܡܡܬܗ ܕܥܝܢܐ ܕܥܡܡܬܗ ܕܥܝܢܐ ܕܥܡܡܬܗ	الكفن موضوعا والعمامة المشدوده في راسه	τὰ ὀθόνια κείμενα καὶ τὸ σουδά- ριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς	الثونيات موضوعه والازار الذي كان على راسه

Les mots-clefs sont à peu près partout les mêmes que dans le *Transitus* AB 8 : الكفن pour « le linceul » et العمامة pour « le turban ». Les exceptions sont les suivantes : السباني pour « le linceul » dans le Sin. ar. 75 peut être aussi bien une translittération du grec σάβανον comme du syro-palestinien مصلحله; والثونيات pour « le linceul » dans le Sin. ar.

¹²³ S. Arbache, *Une ancienne version arabe des évangiles*. Thèse de doctorat à l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux III 1994. La thèse est consacrée principalement au ms Sin. arabe 72. Je cite S. Arbache d'après son message électronique du 17 avril de 2007.

72 est une translittération du grec τὰ ὀθόνια ; الازار (littéralement « le vêtement d'un tissu à s'enrouler », pas nécessairement un couvre-chef) pour « le soudarion » dans le Sin. ar. 72 est probablement un équivalent plus exact du mot grec correspondant, mais la majorité des versions porte, comme notre *Transitus*, العمامة « le turban » (terme désignant un couvre-chef de tissu enroulé).

La préposition عند ne se rencontre nulle part dans nos versions arabes. Il est difficile de prendre une position vis-à-vis de sa provenance (soit une version arabe inconnue, soit une licence poétique de l'auteur de notre *Transitus*).

HISTORIA EUTHYMIACA (HE)
The work of Patriarch Euthymios/Euphemios
of Constantinople (490–496, † 515)

Summary

The paper deals with several different points related to the *Historia Euthymiaca* (HE).

1. Collection of the preserved fragments and evaluation of the contents: HE is a historico-polemical work dedicated (completely or mostly) to the Council of Chalcedon.

2. Recension of the Assumption story referred to in HE: a kind of *Transitus* belonging to the “Palm of Tree of Life” family in a modification of the second half of the 5th cent.

3. Historical kernel of the account (= legend *P, a source of HE) on Juvenal and the Marian relic in Blachernes: Juvenal's military assault against the Marian shrine in Gethsemane in the late June or the early July of 453, the same as reported from the opposite side by Ps.-Dioscorus in his *Panegyric on Macarius of Tkôw*.

4. Role of empress Eudocie (heroine of an Arabic *Transitus* having points of contact with HE) in the reorientation of the Marian cult from Ephesus to Jerusalem and Constantinople in the context of the competence between Ephesus and Constantinople (which competence was the main cause of the rise of the Assumption cult in Palestine in the middle of the 5th cent.).

5. Legend of Galbius and Candidus (BHG 1058–1058g) as a substitute of the legend *P in the official cult of Blachernes during the reign of Zeno. Its cultic setting (rearranging of the Palestinian feast of the Ark of Covenant in Cariathiarim on July, 2) and later connection with the liturgical commemoration of Juvenal.

6. *Sitz im Leben* of HE: before the “neo-chalcedonian” restoration of Justin I and Justinian (518), in some dissident circles during the reign of Anastasius.

7. Author: ex-patriarch of Constantinople Euphemios/Euthymios deposed in 496 for his fidelity to the Council of Chalcedon (spelling “Euthymios” is preserved in Theophane Confessor who made use of HE and in some mss of the pre-metaphrastic *Lives* of St Daniel Stylite).