

Stéphane Verhelst

La déposition des oblats sur l'autel en Syrie-Palestine | Contribution à l'histoire de la *prothesis*

On sait que le rite syrien actuel¹ distingue avant la liturgie des catéchumènes un «service de Melkisèdeq» et un «service d'Aaron». Le premier consiste en la *préparation* des oblats, où l'on procède à la déposition du pain (non rompu) sur la patène et au mélange du vin et de l'eau². Cela se passe sur l'autel (différence notable d'avec le rite byzantin) et le prêtre n'est pas encore revêtu de ses habits liturgiques. La *vestition* a précisément lieu au bas de l'autel dans le second office, et elle est suivie d'une remontée à l'autel avec *encensement* de l'autel et des oblats³.

Brève histoire de la recherche et position du problème

Ce rite comporte trois données caractéristiques: prière(s) d'offrande; sur l'autel; avant la Liturgie. Son origine ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les liturgistes. On s'accorde tout au moins à dire que le système primitif devait être plus simple⁴: le diacre apportait les oblats sur l'autel après les Lectures, sans que ces oblats aient fait l'objet d'un rite de préparation particulier – il n'y avait pas de prière. À quand donc remonte l'usage actuel?

En 1929, Rahmani pouvait encore écrire qu'il remontait au moins au début du VI^e siècle, d'après certains canons qu'il pensait pouvoir attribuer à Jean bar Qursos⁵. Mais Khouri-Sarkis formule dès 1950 l'opinion selon laquelle «l'*Avant-Messe*, composée des deux services dits de *Melchisédeq* et d'*Aaron*, est d'institu-

1 C. Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, (Les Fils d'Abraham), Tournai, 1988, p. 184-185; A. A. King, *Liturgie d'Antioche, rite syrien et rite chaldéen*, Paris, 1967, p. 102-139; P. Gémayel, *Avant-Messe maronite. Histoire et structure*, OCA 174, Rome, 1965, p. 193-195; G. Khouri-Sarkis, «L'anaphore syriaque de s. Jacques. Notes», *OS* 7 (1962), 287-296, p. 295-296.

2 C'est ce que nous appelons la «déposition», expression qui peut s'appuyer sur Théodore de Mopsueste (ܡܨܘܥܬܐ ܕܡܢ ܬܡܝܢܐ R. Tonneau-R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e testi 145, Rome, 1949, p. 510), d'après un terme qui traduit sans doute ἐπιτίθεις (ou πρόθεεις au sens étymologique, v. R. F. Taft, *The Great Entrance*, OCA 200 (1^e éd. 1975), Rome, 1978, p. 38 n. 93; cp. «service de l'oblation», Gémayel, p. 163).

3 On peut comparer cette structure à celle de l'«avant-messe» maronite, fort bien décrite par Gémayel (p. 3 ss pour le texte; p. 256 ss pour le commentaire).

4 Voir les sources rassemblées par Taft, *The Great*, p. 35-52.

5 I. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales, étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyrouth, 1929, p. 149-150. 721.

tion relativement récente.»⁶ Dix ans plus tard, il précise sa pensée en écrivant que le système primitif aurait perduré jusqu'au XIII^e siècle et que le système nouveau, qui suppose une procession circulaire de l'autel à l'autel, ne serait pas antérieur au IX^e siècle: «... jusqu'au XIII^e s. au moins, la plupart des églises syriennes connaissaient encore une procession des oblats, après le renvoi des catéchumènes ... (les services de la préparation des oblats) ne sont qu'une «avant-messe», une simple préparation qui se faisait, jusqu'au XV^e s., dans une très grande simplicité et ne comportaient notamment aucun encensement. Le quinzième et le seizième siècles les ont considérablement développés et ce développement s'est continué jusqu'au XIX^e siècle.»⁷ De même, après avoir cité Théodore de Mopsueste et Narsaï sur la procession d'entrée des oblats, il conclut: «N'est-on pas en droit de déplorer amèrement que pour remplacer la procession tombée en désuétude, les Syriens, occidentaux, orientaux et maronites, aient cru bon, en préparant désormais la matière du sacrifice sur l'autel même, de l'accompagner d'un nombre impressionnant de prières..., d'éléments... ajoutés les uns aux autres en des siècles (du IX^e au XV^e) où les Eglises de langue syriaque traversaient, sauf quelques rares éclaircies, une période vraiment sombre de leur histoire.»⁸

Curieusement, en 1962, Khouri-Sarkis renverse complètement sa position: «On a souvent répété, et nous pensons l'avoir nous-même dit dans cette revue, que la préparation des oblats se faisait primitivement au *Beit dyaqûn*, ... Il est certain que la procession des oblats a existé dans l'Église syrienne ... Mais il est beaucoup moins certain que ces dons aient été préparés jadis au diaconicon. Tout prouve, au contraire, qu'ils étaient apprêtés, non seulement dans le sanctuaire, mais aussi sur l'autel lui-même.»⁹ Le texte qui a, provisoirement, emporté sa conviction est une intéressante lettre de Sévère d'Antioche¹⁰.

Deux ans plus tard en effet, il en revenait à sa première position, en citant de rechef les canons attribués à Jean bar Qursos et en commentant de précieux manuscrits liturgiques (les *londinensis* add. 17128, *parisinus* syriaque 70, *londinensis* add. 14495, *londinensis* add. 14691 A et B, et *londinensis* add. 14693). Le premier témoin d'une Prothèse sur l'autel serait désormais aussi tardif que le XIV^e siècle.¹¹

Le débat pouvait sembler définitivement clos avec l'étude minutieuse de ces manuscrits publiée par Gémayel¹². Le modèle actuel de Prothèse ne pourrait

6 G. Khouri-Sarkis, *La Liturgie syrienne. Anaphore des douze apôtres*, Paris, 1950, p. 9.

7 Id., «L'anaphore syriaque de s. Jacques. Notes», *OS* 5 (1960), 363-384, p. 365.

8 Id., «Les saints mystères», *OS* 4 (1959), 306-318, p. 317; l'auteur estime pour terminer qu'un retour à l'ancienne manière devrait être adopté aujourd'hui.

9 Id., «Notes», *OS* 7 (1962), p. 287; jugement repris par M. Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1964, p. 175-176.

10 Khouri-Sarkis, *OS* 7 (1962), p. 289. Voir le commentaire ci-dessous.

11 Id., «La réforme liturgique dans les églises de langue syriaque», *OS* 9 (1964), 323-382, p. 360.

12 Gémayel (cité note 1), p. 160-175, «groupe b».

être, selon lui, antérieur au X^e ou XI^e siècle.¹³ Le commentaire de la lettre de Sévère proposé par Janéras allait asseoir ce consensus¹⁴, quand Sader, dans son interprétation du commentaire de Jean de Dara (IX^e siècle) sur la Liturgie¹⁵, est venu, si j'ose m'exprimer ainsi, jeter un pavé dans la mare. Non seulement Jean de Dara (comme Moïse bar Képha, vers la même époque¹⁶, et comme plus tard Denys bar Salibi¹⁷) suppose que les oblats sont sur l'autel dès le début de la Liturgie, mais cet usage remonterait au moins au VI^e s., comme le prouve... le texte de Sévère d'Antioche¹⁸.

On voit par ce bref aperçu que le problème fondamental est celui de la chronologie: à partir de quand, le système primitif étant attesté jusqu'au VI^e siècle, les oblats sont-ils déposés sur l'autel en début de Liturgie ? Sévère est-il le premier témoin du système nouveau, ou faut-il attendre les premiers documents explicites du IX^e siècle ? Pour essayer de dirimer ce débat difficile, en nous appuyant sur deux sources qui n'ont pas encore été lues sous cet angle (la Liturgie de saint Jacques et Anastase le Sinaïte), nous allons reprendre les sources une à une. Pour plus de clarté et au risque d'allonger l'exposé, nous suivrons un ordre chronologique plutôt que logique. La première source est archéologique.

1. Le *diakonikon* syro-palestinien

En Orient, l'importance de plus en plus grande qui a été accordée au rite de prothèse se comprend mieux si ce rite se déroulait sur l'autel même. Il est difficile de dire si, dans l'hypothèse d'une déposition sur l'autel dès le VI^e siècle, le fait de déposer les oblats sur l'autel en début de Liturgie serait la cause de l'introduction de prières de prothèse déterminées ou si, au contraire, ce serait l'apparition des prières dans le *diakonikon*¹⁹ qui aurait progressivement amené le déplacement de la Prothèse sur l'autel.

Quoi qu'il en soit, on peut observer que la sacristie comme bâtiment séparé de

13 *Londinensis* add. 14493 et *parisinus* syriaque 70 [a. D. 1059], commentés p. 161-162 et 165-166.

14 V. Janéras, «Une lettre de Sévère d'Antioche utilisée par Moïse bar Képha», *Scripta et documenta* 17 (*Liturgica* 3), Montserrat, 1966, 66-72: «... il ne faudrait pas cependant transposer au VI^e siècle une chose qu'on trouve au IX^e siècle» (p. 72).

15 J. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le «De oblatione» de Jean de Dara. Étude d'archéologie et de liturgie*, OCA 223, Rome, 1983.

16 R. H. Connolly – H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kephars...*, Londres, 1913 (réimpr. 1969), p. 34, l. 2-10 («Concerning the going forth of the mysteries from the altar, and the going about the nave and their return to the altar»).

17 H. Labourt, *Dionysius bar Salibi, Expositio Liturgiæ*, CSCO 93, scr. syr. 13-14, Paris-Leipzig, 1903, p. 49-50. «In principio» et «postea» réfèrent à la disposition des vases en début de Liturgie et au retour de la procession.

18 Sader, *Le lieu de culte*, p. 52. Sader ne cite pas Janéras et je ne saisis pas le sens des références à Baumstark et à Vries (Sader, *Le lieu de culte*, p. 52 n. 9).

19 L'interprétation par Nau d'un canon (authentique ?) de Jean de Tella pourrait aller dans ce sens (v. 4 ci-dessous).

l'église (le «skévophylakion») est une disposition byzantine²⁰ inconnue en Orient²¹.

2. La lettre de Sévère d'Antioche

Ce texte est une lettre adressée à la patricienne Césarie, comme les huit précédentes et la suivante dans l'édition de Brooks (n° 97 à 106; PO 14, p. 194-259). Elles datent toutes de l'exil de Sévère (518-538). Les quatre premières sont datables par l'indication selon laquelle elles ont été extraites du troisième (n° 97, p. 194), du quatrième (n° 98-99, p. 201.213) et du sixième livres (n° 100, p. 229) de la collection des neuf livres de lettres datant de l'exil (collection qui n'existe plus sous cette forme aujourd'hui). Dans le Sixième livre des lettres choisies²², on peut lire trois autres lettres adressées à Césarie: une lettre hors collection (IV 10, p. 272 ss) et deux lettres de la collection de l'exil (III 4, p. 244 ss, et X 7, p. 448 ss), que Brooks a essayées de dater avec plus de précision²³. Toutes les lettres datables adressées à Césarie sont donc de l'époque de l'exil²⁴.

Avant de lire le passage, il est bon de se rappeler que dans la Liturgie syrienne occidentale, le clergé devait être, même pendant la première partie de la Liturgie, dans le *sunthronon* du sanctuaire (derrière le cancel). Cela résulte du fait que les dimensions de l'ambon syrien sont limitées. Il s'agit d'une sorte de chaire de vérité, qui ne correspond pas à l'ambon caractéristique de la Mésopotamie (le «béma de la nef»), où le clergé se tient pendant la première partie de la messe. Cet ambon est limité en Syrie à l'Antiochène et quelques églises limitrophes²⁵. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point, il est important de voir que dès l'époque ancienne deux processions pouvaient se faire: celle où le célébrant arrive à l'autel pour commencer la Liturgie des Lectures et celle qui suit les Lectures (avec le prêtre ?, avec les saints dons ?).

20 Taft, *The Great*, p. 185-191.

21 Il existe un mémoire malheureusement inédit de Y. Blomme, *L'aménagement intérieur des églises byzantines de Palestine à la lumière de l'archéologie et de l'histoire de la liturgie*, s.l. (École biblique et archéologique française de Jérusalem ?), s.d. (1982 ?), où les références au *diakonikon* sont rassemblées (je les ai reprises moi-même dans *La Liturgie ibérico-grecque de saint Jacques*, Jérusalem, 1996, p. 366-382 – une copie de ces deux mémoires est disponible à Sainte-Anne [Jérusalem]). Pour la Syrie, voir par exemple J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III^e s. à la conquête musulmane*, Paris, 1947, p. 60-61 *passim*.

22 Collection d'Athanase de Nisibe éditée par E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Selected Letters of Severus patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis*, 2 vol., Oxford, 1902-1904.

23 Pas avant 533 pour la première, pas après 521 pour la seconde, v. p. 244 n. 3.

24 F. Nau, «La patrice Césaria, correspondante de Sévère d'Antioche», *ROC* 6 (1901), 470-473 raconte l'histoire de cette fondatrice de deux monastères égyptiens à partir d'une Vie syriaque.

25 «région I» dans R. F. Taft, «Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions», *OCP* 34 (1968), 326-359, p. 338-350.

Voici le texte:

«Ainsi le voile qui, avant que le prêtre ne s'approche, cache ce qui avait été déposé auparavant (هنا ما كان) et qui est enlevé après²⁶ son entrée, crie clairement que le mystère (eucharistique) – qui était caché auparavant par les sacrifices de la loi et l'ombrageux service et qui seulement par allusion se faisait connaître tel qu'il était en réalité – révèle le Christ Dieu, par le moyen de ce culte sacerdotal spirituel et raisonnable, à ceux qui ont cru en lui.» (PO 14, p. 256)

Ce document dit que, lors de l'«entrée» du prêtre pour la célébration de l'anaphore, c'est-à-dire lors de la seconde procession, le voile qui se trouvait sur l'autel par dessus les saints dons, est enlevé. Cela ne pose pas de difficultés. (Les mots «avant que le prêtre ne s'approche» désignent très probablement la même entrée, bien que, théoriquement, on pourrait envisager le cas où ils désignent la première procession.)

La question importante est de savoir si la déposition dont il s'agit a eu lieu avant la première procession, lors de la première procession ou entre les Lectures et la seconde procession.

Il faut écarter ce dernier système, où le diacre aurait déposé les vases sacrés immédiatement avant la montée du prêtre à l'autel pour l'anaphore. Aucun des commentaires ou manuscrits liturgiques syriens (ou autres) que nous connaissons ne mentionne la déposition (geste du diacre) avant la Parastase (prière du prêtre). Au contraire, il faut que le clergé soit déjà à l'autel (quand il ne participe pas à la procession) pour y recevoir le diacre apportant les vases sacrés. D'ailleurs Janéras montre lui-même que Bar Képha suit littéralement le passage de Sévère. Or, Bar Képha témoigne sans hésitation d'un modèle de Prothèse sur l'autel et d'une procession circulaire.

On pourrait ajouter que si, dans ce texte de Sévère, le diacre apporte les saints dons juste avant la (seconde) montée du prêtre à l'autel, la procession du prêtre se ferait sans les vases sacrés, alors que les deux choses (procession et transport) sont indissociables (dès le témoignage de Justin de Scythopolis au II^e siècle !). Nous venons de voir aussi que le prêtre syrien se tenait dans le *sunthronon* pendant les Lectures. Au moment de commencer l'anaphore, son «entrée» à l'autel suppose qu'il faisait une réelle procession. La déposition ne peut donc être identifiée à la seconde procession.

Cette déposition n'a pas davantage pu se faire lors de la première procession, car ce système que nous verrons attesté dans une partie de la tradition de la Liturgie de saint Jacques, suppose l'abandon de la Prothèse solennelle attestée par le modèle géorgien²⁷, et est, pour cette raison, relativement tardif.

26 Sader, *Le lieu de culte*, p. 52, traduit ici par erreur «avant».

27 F.C. Conybeare – O. Wardrop, «The Georgian Version of the Liturgy of St James», ROC 18 (1913), 396-410, p. 397-399; J. Jedlička, «Das Prager Fragment der altgeorgischen Jakobusliturgie», *Archiv Orientalni* 29 (1961), 183-196, p. 193-196. Pour une vue d'ensemble de l'histoire de

Reste donc la première solution: la déposition sur l'autel (par le diacre ou le prêtre) s'est faite avant la Liturgie proprement dite, ce qui est vrai même si les mots «avant que le prêtre ne s'approche» désignent la première procession.

On peut ajouter que si les mots «avant que le prêtre ne s'approche» désignent la première procession, le prêtre ne participait sans doute pas à la déposition. Par conséquent, il ne devait pas y avoir de prière.

Cela étant dit, Sévère d'Antioche est également le témoin de l'entrée des oblats à la façon ancienne. Dans la lettre n° 15 (à Photius et André) du septième livre des Lettres datant de l'exil (518-538)²⁸, il écrit: «Lorsque les saints symboles qui sont consacrés dans le sacrifice mystérieux sont sur le point d'être apportés dans l'église et d'être placés sur le saint autel, le premier des diacres regardant par la porte de la pièce du diacre prononce les paroles terribles et solennelles: «Aucun catéchumène, etc.» ... et ainsi ceux qui consacrent ... commencent le saint sacrifice ineffable.»

La seule explication possible à cette contradiction est que Sévère connaissait les deux systèmes, soit qu'il admettait les deux et qu'il envisageait le nouveau système (déposition initiale) en fonction de son correspondant soit que ce système s'était introduit de son vivant et qu'il faille supposer une évolution chronologique entre 518 et 538. Malgré cette hésitation, la tradition «monophysite» ne connaît virtuellement plus d'attestation du système ancien après Sévère.

En effet, s'il est exact qu'entre Sévère et les premiers témoignages explicites du IX^e siècle, il existe un hiatus de plus de trois siècles, la déposition unique lors de la seconde procession, n'est plus attestée après Sévère. (La «Réception d'un évêque syrien», où la déposition a lieu entre l'entrée au sanctuaire et la profession de foi est datée de manière assez vague du VI^e siècle.²⁹)

3. Les six canons de l'évêque Jean

Comme on l'a vu, Rahmani appuyait son jugement sur l'antiquité de la Prothèse syrienne sur des canons de Jean de Tella d'après des «ms. de Sharfet p. 103». Ces canons évoquent un rite de Prothèse en début de Liturgie sur l'autel, mais sans prière et sans l'intervention du prêtre; c'est le diacre qui est chargé de préparer l'autel avant la messe.

L'enquête sur la source de Rahmani est facilitée par le travail de Vööbus concernant la tradition canonique de l'Église syrienne. Comme l'a montré cet auteur, les canons du manuscrit de Sharfet 4/1, ff. 51a-52a (manuscrit de Daniel

la Liturgie de saint Jacques: S. Verhelst, «La messe de Jérusalem. Bilan d'une recherche», *SOC Coll.* 28 (1995), 237-270.

28 Brooks, Oxford, p. 187 (la référence de PO 13, p. 170, ne correspond pas). Ce texte est commenté par P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, architecture et liturgie*, Louvain-la-Neuve, 1988, p. 530 (en particulier n. 58 et 69) et p. 531 n. 71.

29 G. Khouri-Sarkis, «Réception d'un évêque syrien au VI^e siècle», *OS* 2 (1957), 137-184.

bar Joseph à Bet Sahrayé en 1223)³⁰, attestés par d'autres manuscrits³¹, ne font pas partie de la collection de 27 (28) décisions transmise sous le nom de Jean bar Qursos³². Les six canons «sur le rite des saints mystères» sont cités dans les trois manuscrits (Sharfet, Istamboul, Mardin) comme étant de «l'évêque Jean», et rien ne prouve qu'il s'agisse de l'évêque de Tella ou, comme l'aurait voulu Armalet, d'un évêque du XII^e siècle. Comme l'a bien remarqué Vööbus, la source de l'identification est à chercher dans Bar Hebræus, qui cite le quatrième canon de l'évêque Jean à côté de deux canons attribués à Jean de Tella³³.

Khouri-Sarkis a évidemment rencontré l'autorité avancée par Rahmani, mais il met en doute leur authenticité en remarquant l'absence des canons dans l'édition de Lamy³⁴. Cela dit, comme aucune prière n'est prévue, ces canons sont très certainement antérieurs au IX^e-X^e siècle, date des premières attestations certaines de la *prothesis* syriaque, et peuvent même remonter au VI^e siècle, avant l'introduction de la Prothèse dans la Liturgie de saint Jacques, où le rite est accompli par le prêtre.

4. Jean bar Qursos évêque de Tella (482-538)

Dans sa collection de 27 (28) canons, l'évêque de Tella a un bref passage liturgique, duquel on peut déduire qu'il connaissait en même temps que la fermeture des portes de l'église, la montée du clergé à l'autel suivie du symbole de foi³⁵. Les saints dons étaient-ils amenés à ce moment à l'autel ? Cela n'est pas certain du tout.

Au contraire, dans la collection des 48 Questions et réponses³⁶, Jean de Tella envisage le cas où une diaconesse, non un diacre, s'occupe de la préparation de

30 D'après Monsieur le Professeur Kaufhold, qui a attiré mon attention sur ces références et que je remercie instamment. Voir aussi I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh, 1937, p. 71. Le troisième canon est cité par P. Hindo, «Disciplina Antiochena antica Siri. Textes concernant les sacrements», *Fonti. Serie II - fasc. 27*, Vatican, 1941, p. 176 n. 4 (voir p. 180 n. 1).

31 Outre Istamboul Mârt Maryam 7 (a. D. 1574) et sa copie, cités par A. Vööbus, *Syrische Kanonesammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. Westsyrische Originalurkunden*, CSCO 307.317 (Subs. 35.38), Louvain, 1970, p. 236, Monsieur le Professeur Kaufhold m'a communiqué le Mardin Orth. 323, pp. 368-371.

32 *Ibid.*, p. 488-490. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. II, *Les canons et les résolutions canoniques* ..., Paris, 1913, p. 20-30 traduit le *parisinus* syriaque 64 (édité par Lamy), le *londinensis* add. syr. 14631 et le *londinensis* add. syr. 14493 (résumé de la collection) et arrive à 28 canons. A. Vööbus les a édités et traduits d'après le chapitre 18 du manuscrit du Patriarcat de Damas 8/11, a. D. 1204 (*The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 367-368 et 375-376, Louvain, 1965 et 1976, vol. 367, p. 145-156; vol. 368, p. 142-152).

33 *Nomocanon*, IV 4; cité par Vööbus, CSCO 307, p. 238; voir la traduction du *Nomocanon* par I. A. Assemani publiée par A. Mai, Rome, 1838, p. 24.

34 «Notes», OS 7 (1962), p. 290-291.

35 Nau, canon n° 17, p. 27.

36 Édition de C. Kuberczyk, *Canones Johannis bar Qursos, Tellae Mauzlatæ episcopi, e codicibus syriacis Parisino et quatuor Londiniensibus editi*, Leipzig, 1901 et traduction commentée de Nau, *Ancienne littérature* ..., p. 8-19. Voir Vööbus, *Syrische Kanonesammlungen*, p. 263-268.

l'autel (question n° 38)³⁷. Cela suppose très certainement une déposition sur l'autel avant de commencer la Liturgie, comme le montre aussi la question n° 35, où Jean parle d'une prière d'encens défendue à la diaconesse; il doit s'agir de l'encensement du début de la Liturgie.

5. La Liturgie de saint Jacques

La tradition syro-melkite présente une situation ambivalente: la Liturgie géorgienne de saint Jacques connaît un rite de Prothèse, mais ce rite a disparu du texte grec reçu³⁸. Les rubriques des manuscrits géorgiens ne sont pas parfaitement claires sur le lieu de la Prothèse³⁹, encore que la Liturgie commençant avec une prière d'entrée à l'église, il est logique de penser que les prières qui suivent se font dans l'église même, non dans le *diakonikon*. Par ailleurs, les manuscrits grecs n'ignorent pas purement et simplement la Prothèse, mais en déplace deux des prières. Cela est évident pour Δέσποτα ὁ Θεὸς ζωοποιεῖ, dont le déplacement a provoqué la disparition de l'ancienne prière d'inclinaison après l'évangile. Mais cela doit aussi être admis pour ... ὁ τὸν οὐρανὸν ἄρτον, dont la disposition au moment du retour de la seconde procession à l'autel, résulte d'un déplacement de la Prothèse⁴⁰.

Les manuscrits grecs sont donc ambivalents. Il est exact que l'absence de la Prothèse représente la situation ancienne; et l'introduction de la Prothèse conservée par la tradition géorgienne a amené des modifications que les manuscrits grecs reçus n'ont pas introduites⁴¹. Mais d'un autre côté, ces mêmes manuscrits gardent des traces du système attesté en géorgien. C'est ainsi que la déposition des oblats semblerait bel et bien se faire en début d'office. Retenons ici trois observations:

- La seconde procession se fait avec les saints dons⁴²: c'est donc qu'ils avaient été déposés sur l'autel avant.
- Le *parisinus* supplément grec 476 (A) et le *koutloumoussiou* 194 ont une cicatrice du déplacement que nous venons de noter: la rubrique après le titre initial

37 Nau, p. 17. «au commencement de la messe», commente Nau, *id.*, p. 16.

38 Voir un exposé préalable dans l'article cité note 27, p. 251-254 et 264-266.

39 Voir les deux manuscrits cités note 27, représentant la version primitive, qui, d'après mon hypothèse, peut remonter à la fin du VI^e siècle.

40 Voir ces deux prières dans Ch. Mercier, «La Liturgie de saint Jacques: édition critique du texte grec avec traduction latine», *PO* 26 (1946), 115-256, p. 176 et 180.

41 Cela est frappant dans la prière d'entrée primitive (sur laquelle: A. Jacob, «Zum Eisodosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des Vat. Barb. gr. 336», *Ostkirchliche Studien* 15 [1966], 35-38); voir art. c. note 27, n. 75-77.

42 προερχομένων δὲ τῶν ἁγίων (*vaticanus* grec 2282, H; *PO* 26, p. 178, 1-2); προερχομένων τῶν ἁγίων (*messanensis* 177, M; *PO* 26, p. 178 ad 2); ὡς προέρχονται τὰ ἅγια (*vaticanus* grec 1970, I; *PO* 26, p. 178 ad 2); ἐξερχομένων τῶν δώρων (*parisinus* supplément grec 476, A; *PO* 26, p. 178 ad 25); ἐξερχομένων τῶν ἁγίων (*koutloumoussiou* 194, f. 7').

est «prière de la prothèse»⁴³, alors que la prière qui suit n'est nullement une prière d'offrande (PO 26, p. 160, 9-20). C'est tout ce qui reste à cet endroit de l'ancienne Prothèse attestée par la recension géorgienne.

– Une prière ajoutée dans deux manuscrits indique que les oblats étaient amenés sur l'autel pendant la première procession, au chant du «Fils-Unique»: 'Ο Κύριος εὐλογήσειεν καὶ ἁγιώσειεν ἡμᾶς σεραφικῶς δωροφορῆσαι ... (PO 26, p. 164, 15). Cette disposition est confirmée par la version arabe⁴⁴, au *folio* 243^r, entre la litanie (PO 26, p. 166), et la prière du *trisagion* (PO 26, p. 168).

De ces observations, il résulte que la tradition grecque a dû conserver, même après l'apparition de la Prothèse attestée en géorgien, le système primitif de déposition (lors de la seconde procession). Mais ce système n'est plus celui des manuscrits grecs reçus. En outre, le fait de déposer les oblats sur l'autel lors de la première procession doit être interprété comme un reliquat de la Prothèse primitive, qui devait se faire antérieurement sur l'autel même.

6. Concile quini-sexte (692)

On peut noter qu'en s'appuyant sur les Liturgies de saint Jacques et de saint Basile pour affermir l'autorité du mélange d'eau dans le saint calice, les pères du concile *in Trullo* (692)⁴⁵ entendaient se référer à un usage bien connu. Comme il n'est pas question dans la Liturgie hagiopolite (ni, à cette époque, dans celle de saint Basile), de «zéon»⁴⁶ ou d'un mélange d'eau dans le vin au moment de la communion, ce geste ne peut concerner que la préparation des saints dons avant la Liturgie.

Or, si ce geste était accompli par le diacre sans solennité, sans prière, dans le *diakonikon*, on ne voit pas où serait la pertinence de l'argument des saints évêques. Je pense donc que la date de 692 peut servir de *terminus a quo* de l'introduction du rite de Prothèse dans le rite byzantin – *terminus* qui peut être reculé d'un bon siècle pour le rite melkite si l'on admet une datation de la version géorgienne de Saint-Jacques au VI^e siècle.

7. Une objection à la datation haute: Anastase le Sinaïte (fin VII^e siècle)

Nau a édité un manuscrit parisien où figurent plusieurs séries d'apophtegmes (collections A-B d'Anastase le Sinaïte)⁴⁷. Ces mêmes apophtegmes ont été retrouvés par Canart dans un manuscrit du Vatican (*vaticanus* grec 2592, XI^e

43 PO 26, p. 160 *ad* 1-3 et *koutloumoussiou* 194, f. 1^r.

44 Nous pouvons annoncer la publication prochaine, par le R. P. K. Samir, du *sinaiticus* arabe 237 (XIII^e s.), ff. 242-256 (sur lequel voir Nasrallah, OC 71, 1987, p. 177). Je remercie Monsieur le Professeur Brakmann de m'avoir signalé l'existence de ce manuscrit.

45 Canon 32, Mansi, *Collectio Conciliorum*, vol. XI, col. 957.

46 Voir art. c. note 27, n. 93.

47 Description du *parisinus* grec 1596, XI^e s., dans ROC 7 (1902), 606-617 et 8 (1903), 91-100.

siècle) avec une troisième collection (C) et on a récemment démontré, par la critique interne et grâce à l'appui d'une version syriaque de la collection A, que les trois collections ont bien (contrairement aux opinions de Nau et Mercati) le même auteur⁴⁸.

Deux passages du manuscrit édité par Nau nous intéressent ici, les chapitres 51 (= collection B n° 9) et 52 (f. 395-397, manque dans le manuscrit du Vatican)⁴⁹. Geerard ne compte pas le chapitre 52 dans CPG 7758 B, mais Nau, qui remarque que le passage a un titre propre qui semble indiquer une autre source, pense malgré tout qu'il peut être d'Anastase⁵⁰.

a) Collection B.9 (chapitre 51)

Dans le premier apophtegme, Anastase raconte le récit qu'il a entendu d'un néophyte (un captif juif qui s'était échappé des Sarrasins) saisi d'une vision au cours de la Liturgie pascale (à laquelle Anastase lui-même participait). Des «palicares» (αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις, ἃς αὐτὸς παλικάρια ὠνόμαζεν, p. 73, 32)⁵¹ montent à l'autel en même temps que le clergé lors de la première procession (du baptistère à l'église, comme cela est expliqué dans les rubriques⁵²). Le récit d'Anastase semble dire que le néophyte montait également à l'autel (εἰσήνεγκαν ἡμᾶς ἔσω ὅπου ἴστανται οἱ παπάδες, p. 72, 26), coutume dont je ne vois pas de parallèle et qui doit sans doute se lire comme un trait rédactionnel. Vient ensuite la sortie du clergé pour apporter les oblats à l'autel:

ἑστάθησαν (les palicares) κύκλῳ τοῦ τραπέζιου, καὶ ὅτε ἦλθον ἐξελεθεῖν οἱ παπάδες⁵³, καὶ ἐνέγκαι τὰ πινάκια τὰ ἀργυρᾷ ἔχοντα τὰ ψωμῖα, καὶ τὰ

48 B. Flusin, «Démon et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diégemata stériktika* d'Anastase le Sinaïte», (G. Dagron éd., *Travaux et Mémoires* 11, Paris, 1991, 381-409), p. 381-400. La collection B-C se date d'environ 690 (p. 393 et 409); la collection A, qui tourne autour des moines du Sinaï, est sans doute un peu antérieure (p. 394). Sur l'authenticité, voir déjà P. Canart, «Nouveaux récits du moine Anastase», *Actes du XII^e congrès international d'études byzantines*, Belgrade, 1964, 263-271.

49 F. Nau, «Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)», OC 3 (1903), 56-90; traduction partielle dans *Les récits inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VII^e siècle (traduction française). Avec un résumé des récits édifiants d'Anastase le Sinaïte*, Paris, 1902, p. 59-60. Voir *addenda*, 2.

50 Nau, OC 3, p. 56; *Les récits inédits*, p. 50-52.

51 Dans la suite du texte, on a l'impression que les palicares assument la fonction des diacres: ils «étendent leurs ailes» sur l'autel après l'enlèvement du voile; ils communient (!) après les *papades* (sur lesquels v. note 53) et ce sont eux qui ramènent les plats et coupes à l'autel après la communion du peuple (p. 72, 34-73, 5). Le terme devait désigner autrefois d'antiques divinités païennes (παλικοί est attesté pour la Sicile, références dans le dictionnaire de Bailly).

52 Voir déjà Egérie, *Journal*, 38, 1-2 (SC 296, p. 290); et J. Matéos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine, étude historique*, OCA 191, Rome, 1971, p. 110-111; G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193, Rome, 1972, p. 66-67 et 132-133.

53 On ne peut dire s'il s'agit des diacres et des prêtres ensemble, ou seulement des diacres.

ποτήρια ἔχοντα τὸ οἰνάριον, ἐξῆλθον μετ' αὐτῶν ὅλα τὰ παλικάρια, καὶ αὐτὰ ἐβάσταξαν τὰ πινάκια καὶ τὰ ποτήρια τὰ ἀργυρᾶ ὅλα, καὶ εἰσήνεγκαν καὶ ἔθηκαν αὐτὰ ἐπάνω τοῦ τραπεζίου ...⁵⁴

L'endroit où se sont rendus les *papades* (avec les anges) ne peut qu'être le *diakonikon* – on devrait traduire les mots ὅτε ἦλθον ἐξελθεῖν: «lorsqu'ils allèrent (au *diakonikon*) pour (faire) sortir (les oblats qui s'y trouvent)» et non «lorsqu'ils sortirent» comme le fait Nau⁵⁵.

Notre histoire se passe dans l'île de Chypre (à Amathonte)⁵⁶. Les liturgistes affirment régulièrement, au moins depuis H. Leclercq⁵⁷, que Chypre célébrait la Liturgie de saint Jacques, mais, jusqu'à la découverte de ce texte, je n'en avais pas trouvé d'indice clair⁵⁸. De fait, on peut prouver que la Liturgie commentée par Anastase dans son homélie sur la Sainte Synaxe (CPG 7750)⁵⁹, est la Liturgie de saint Jacques: L'utilisation du Ps. 45, 11⁶⁰ explique manifestement l'expression si caractéristique σχολάσωμεν ἐκτενῶς prononcée par le diacre dans la tradition palestinienne⁶¹. Il reste possible que dans la cathédrale d'Amathonte pour la Liturgie du saint jour de Pâques, l'évêque se fût aligné sur les coutumes de la capitale byzantine, mais la probabilité en faveur de la Liturgie de saint Jacques l'emporte.

L'homélie sur la Sainte Synaxe ne permet pas de dire à quel moment les saints dons étaient déposés pour la première fois sur l'autel, mais l'apophtegme 9 de la collection B montre que pour Anastase, à la fin du VII^e siècle, le modèle liturgique est le modèle ancien, avec déposition au moment de la seconde procession.

Cela ne veut pas dire que la Prothèse, s'il y avait une Prothèse (en l'occurrence des prières déterminées), se faisait dans le *diakonikon*. En fait, la Prothèse des manuscrits géorgiens de Saint-Jacques ne s'est certainement pas généralisée dans la tradition melkite palestinienne. Comme nous l'avons vu, les manuscrits grecs supposent à la fois un courant de la tradition palestinienne où la Liturgie se faisait sans la Prothèse, et un courant où cette Prothèse, après avoir été introduite, a été abandonnée. Anastase est un témoin du premier courant.

54 Nau, OC 3, p. 72, 27-32.

55 Cela aurait signifié que les oblats étaient sur l'autel !

56 C 18 dit explicitement qu'Anastase était lui-même un Chypriote (v. Flusin, p. 391).

57 DACL I, «Antioche», col. 2431.

58 POC 43 (1993), 229-272, p. 269-270.

59 Cette authenticité ne semble pas remise en cause (voir par exemple Flusin, n. 69 p. 395 à la suite de Geerard).

60 σχολάσατε ... σχολάζειν ἐν Θεῷ, καὶ θεομῶς ἐμπυρῶς, PG 89, col. 825.828 *passim*

61 PO 26, p. 184, 4; comparer ROC 1913, 402 *ad* 21-22; C. S. Kekelidze, *Drevnegruzinskij archieratikon*, Tiflis, 1912, p. 19, 17-19; CSCO 123, 4, 7-8; CSCO 122, 5, 6-7; J.-B. Thibaut, *Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Église grecque*, (S. Pétersbourg, 1912), réimpr. Hildesheim–New York, 1976, p. 3'-11'; A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, t. II, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 101, 27 et dans les Présanctifiés: CSCO 123, p. 71, 20.

b) Chapitre 52

Dans le second passage, il y a une allusion évidente au système ancien de déposition des oblats: (Après les lectures) προσήλθον οἱ κληρικοὶ ἐκ τοῦ διακονικοῦ, κατέχοντες τὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων μετάληψιν.⁶²

La déposition a bien lieu pour la première fois lors de la seconde procession, puisque les oblats viennent du *diakonikon*. Le problème, comme nous le disions, est que ce chapitre 52, bien qu'il suive immédiatement l'apophtegme B.9, peut venir d'une autre source (les deux passages auraient été rapprochés à cause de la ressemblance thématique). On ne prononcera pas ici un jugement définitif, car on annonce qu'une édition de CPG 7758 est en préparation⁶³. On se contentera de noter que le contenu liturgique du passage rappelle la main d'Anastase.

En effet, outre que, concernant la structure liturgique, on peut tirer la même conclusion des deux passages, l'auteur met en scène, dans le chapitre 52, un moine (du Sinaï ?) pris d'un doute sur la réalité de la présence eucharistique. En suite de quoi, il aurait vu pendant la synaxe deux anges (δύο πρόσωπα, p. 76, 24) en train d'égorger un enfant! Une bonne part de l'apologétique d'Anastase tourne autour de l'eucharistie⁶⁴ et il avait de bonnes raisons, au lendemain de la conquête arabe, d'insister sur l'aspect sacrificiel de l'eucharistie⁶⁵. Le récit B.1 (= Nau, chapitre 43) témoigne également d'une représentation anthropomorphique de l'eucharistie⁶⁶, et l'homélie sur la Sainte Synaxe développe également la thématique sacrificielle⁶⁷.

Cette interprétation sacrificielle du rite eucharistique est à mon sens la raison principale du développement de la Prothèse en Orient⁶⁸, même si ce rite n'avait à l'origine nul sens sacrificiel. Dans le contexte de persécutions qui est celui d'Anastase, une telle interprétation est théologiquement juste, mais il est clair qu'elle est le produit de son époque et que si le pain et le vin sont le vrai corps et le vrai sang de Jésus, toute tentative d'explication du mystère eucharistique, y compris en termes sacrificiels (et a fortiori pour la prothèse), ne peut qu'être symbolique.

Dans ces conditions, que le chapitre 52 soit d'Anastase ou non, on doit considérer cet auteur à la fois comme un témoin du système traditionnel et comme un témoin de la tradition favorable à l'insertion de la Prothèse.

62 Nau, OC 3, p. 76, 20-21.

63 Flusin, p. 381 n. 1.

64 Il s'adresse à des esclaves chrétiens pris lors des guerres sarrasines. Voir Flusin, p. 400-409, qui insiste avec raison sur l'importance de l'eucharistie dans la collection B-C d'Anastase (aussi p. 390). Dans le même sens, Nau, *Les récits inédits*, p. 50.

65 Néanmoins, Flusin a raison de noter qu'il n'y a pas d'appel spécial au martyre: p. 404.

66 Voir Flusin, p. 388-389. Anastase prétend avoir eu en mains non pas du pain, mais ... de la chair.

67 Voir par exemple, sur l'épiclèse, PG 89, 840 B.

68 Voir art. c. note 27, p. 262-264.

Retenons pour notre propos que la Liturgie melkite syro-palestinienne semble avoir connu plus longtemps que la tradition proprement monophysite le système ancien de la déposition lors de la seconde procession: elle est encore attestée à la fin du VII^e siècle. Mais la critique interne des manuscrits de Saint-Jacques et le témoignage indirect d'Anastase ne permettent pas de dire que la Liturgie de saint Jacques est, sous sa forme actuelle, le témoin d'une première déposition des oblats lors de la seconde procession⁶⁹.

8. Moïse bar Képha (IX^e siècle)

Khouri-Sarkis cherchait à appuyer son argumentation en faveur d'une datation basse sur le *londinensis* add. 14494 (IX^e siècle)⁷⁰. Ce manuscrit mentionne pour la fête de l'Épiphanie une procession depuis le *diakonikon*. Mais peut-on sans hésiter le suivre, quand il affirme que cette procession est «calquée sur celle des saints Mystères de la messe» (*id.*, p. 307)? Il est vrai que cette comparaison est faite par la rubrique elle-même. Mais qu'est-ce qui est comparé exactement? Une première fois il s'agit du voile de l'autel, qui est étendu sur la vasque remplie d'eau «comme quand on porte les saints mystères» (p. 308). Une deuxième fois il s'agit des diacres portant flabelles, «comme on le fait sur les saints mystères» (*ibid.*). La comparaison ne porte nullement sur le point de départ de la procession.

Au IX^e siècle au contraire, Moïse bar Képha explique sans hésitation possible que la procession est circulaire, de l'autel à l'autel⁷¹.

9. Jean de Dara (IX^e siècle)

Le *De oblatione* publié par Sader⁷² ne commente pas la procession des saints dons, et le moment de leur première déposition sur l'autel ne peut pas être déduit directement du commentaire⁷³. Par contre, la description qu'il fait de l'autel (II 7-23) inclut la description des vases sacrés (§ 12-14) et du voile-anaphore (§ 15-16). Comme le commentaire liturgique ne commence réellement qu'en II 24, on peut naturellement comprendre que les saints dons étaient déposés sur l'autel dès le début de la Liturgie.

Sader en tous cas ne met pas même la chose en question: «Après que les oblats ont été préparés sur la table du mystère avec tous les objets du culte, le clergé doit se préparer pour la célébration.»⁷⁴

69 Citons, parmi les tenants de cette position, Gémayel, p. 245.248.

70 Khouri-Sarkis, OS 4 (1959), p. 307-308. Voir art. c. note 27, n. 49.

71 Cité note 16.

72 J. Sader (édition) – R. Dragnet (introduction), *Le De Oblatione de Jean de Dara*, (CSCO 308-309), Louvain, 1970.

73 Néanmoins: «Lorsque le prêtre et le diacre veulent entrer dans le sanctuaire divin, spécialement au moment de l'eucharistie» (I 2; p. 5). «Spécialement» rend ܕܠܬܝܒܐ ܕܡܝܫܬܐ (p. 26, 23).

74 Sader, *Le lieu de culte*, p. 75.

Il faut quand-même apporter deux restrictions à cette inférence. La première est que la description de l'autel et en même temps des vases sacrés est un thème classique des commentaires liturgiques syriens, que l'on retrouve aussi bien chez Georges des Arabes, Moïse bar Képha, Denys bar Salibi que chez Narsaï, où elle a d'ailleurs un caractère fortement symbolique. Il est remarquable que chez Narsaï et Moïse, le fait soit mentionné après la déposition sur l'autel. Or il est sûr que chez le premier les saints dons venaient pour la première fois à l'autel à ce moment-là, et que chez le second ils y étaient déjà avant. Il devait en être de même chez Georges des Arabes, que Moïse suit d'assez près, bien que chez Georges, aucun critère interne ne permette de trancher en faveur de l'un ou l'autre système. Enfin, Denys fait la description de l'autel et des vases sacrés avant la mention de la procession circulaire, montrant ainsi une évolution logique dans la structure traditionnelle du commentaire, les vases sacrés étant sur l'autel dès le début de la Liturgie. Bref, le fait de décrire l'autel et en même temps ce qui s'y trouve déposé est un thème classique des commentaires liturgiques syriens, et il est attesté dans les deux systèmes liturgiques.

Par ailleurs, Sader cite un commentaire non-publié de Jean de Dara sur la Hiérarchie ecclésiastique du pseudo-Denys (*vaticanus* syriaque 100)⁷⁵. Sader se préoccupe surtout de la question du «sédro d'entrée» et il ne semble pas s'apercevoir que ce texte contredit ce qu'il a dit de la place des saints dons: «... Parmi les diacres, certains se tiennent aux portes de la nef et les ferment, d'autres accomplissent quelque fonction correspondant à leur ordre, c.-à-d. quelques diacres préparent l'hostie (*qesoto*) ... et la déposent sur l'autel divin avec les prêtres. La profession de foi des trois cent dix-huit (Pères de Nicée) sera dite auparavant. Après que les mystères auront été mis sur l'autel, l'évêque dit la prière de la paix⁷⁶ ... et tous échangent la paix. Puis on achève la proclamation des saints diptyques. L'évêque et les prêtres se lavent les mains avec de l'eau etc.» À part la prière de la Paix (et le titre de «sédro d'entrée» pour la prière d'encens initial), Jean commente fidèlement les rubriques du pseudo-Denys.

Sader ne donne pas le contexte du commentaire, mais il est vraisemblable qu'il n'a qu'un aspect littéraire, et ne reflète pas l'usage contemporain.

10. Les manuscrits étudiés par Gémayel (IX^e-XI^e s.)

Nous citons les manuscrits dans l'ordre où ils sont présentés par Gémayel⁷⁷:

A = *londinensis* add. 14494, IX^e-X^e s.;

⁷⁵ *Ibid.*, p. 86-87. Le commentaire concerne le texte du pseudo-Denys PG 3, 425 C.

⁷⁶ Alors que les éléments précédents sont rigoureusement repris au texte du pseudo-Denys, Jean de Dara ajoute ici la mention d'une prière pour la Paix, l'une des trois prières pré-anaphorétiques.

⁷⁷ Gémayel, cité note 12.

B = *londinensis* add. 14493, X^e s.⁷⁸;

C = *londinensis* add. 14496, X^e s.;

D = *parisinus* syriaque 70, 1059⁷⁹;

E = *londinensis* add. 14495, X^e-XI^e s.⁸⁰;

F = *londinensis* add. 17128, XI^e s.⁸¹

On ne peut que saluer le travail de cet auteur qui a mis à la portée de tous des documents difficiles d'accès. Mais il faut bien dire que l'analyse qu'il propose laisse dubitatif. Sur six manuscrits, trois ont la Prothèse en début d'office (BDF), deux sont mutilés au début (AE)⁸², et le dernier (C) ne mentionne ni Prothèse ni déposition. Comment dans ces conditions conclure que le prêtre ne montait pour la première fois à l'autel qu'après les Lectures, comme on le lit à propos de A (p. 161) ? Tout se passe en fait déjà comme dans le «groupe c» (p. 175-199), où la déposition-offrande a lieu au début de la Liturgie.

Khoury-Sarkis essaie d'étayer une conclusion semblable à celle de Gémayel par une citation de Yaḥyā ibn Jarīr selon laquelle le clergé se trouvait dans le nef pendant les Lectures. «Or – ajoute-t-il – il est impensable que le prêtre qui devait célébrer commence par faire les prosternements, récite les prières rapportées ci-dessus [= F], puis, après avoir pénétré dans le sanctuaire, le quitte pour venir s'asseoir sur le bîma ...»⁸³. Mais une des rubriques précédant les Lectures dans F dit clairement: «prière que récite le prêtre pour lui-même quand il fait monter le pain et mélange à l'autel, etc.»⁸⁴ Khoury-Sarkis traduit – il est vrai – «table de vie», mais de quelle autre table pourrait-il être question? Par ailleurs, nous avons vu ce qu'il fallait penser du *bîma*.

Reconnaissons qu'ici et là, on observe le déplacement de certaines rubriques du début de la Liturgie à la seconde procession; ainsi pour la prière d'acceptation de l'offrande «Trinité sainte», qui se retrouve dans la Prothèse maronite actuelle⁸⁵. Les manuscrits BDF disposent cette offrande avant les Lectures; mais E la dispose après. On passe en effet directement d'une série de prières liées aux lectures⁸⁶ à l'offrande en question. La rubrique précise: «Prière de commémorai-

78 Voir aussi Khoury-Sarkis, OS 7 (1962), p. 293-295.

79 Voir aussi Khoury-Sarkis, OS 9 (1964), p. 354 ss.

80 Voir aussi *ibid.*, p. 357.

81 Voir aussi *ibid.*, p. 347 ss.

82 A n'indique pas de déposition (du moins d'après la description de Gémayel). Quant à E, voir ci-après (notes 86-87).

83 *Ibid.*, p. 350.

84 Gémayel, p. 169.

85 Dans le rite syrien occidental elle s'est «toujours maintenue à la place qu'elle occupe actuellement: précédant immédiatement l'anaphore» (Khoury-Sarkis, OS 9 [1964], p. 357). Voir la traduction de l'avant-messe maronite par Gémayel, p. 23-24.

86 «Prière avant la lecture de l'Évangile; prière d'encens avant la lecture de l'Évangile; prière au moment de la sortie de l'Évangile; prière à la fin de l'Évangile» (p. 167).

son quand le prêtre porte la parcelle au saint autel.»⁸⁷ Mais cela ne veut pas dire que la déposition n'était pas faite comme d'habitude au début de la Liturgie. La prière a simplement été déplacée, sans doute parce que l'on considérait qu'il était plus normal d'«offrir» au moment de commencer l'anaphore, qu'avant les Lectures. Un tel déplacement de la prière d'offrande se trouve aussi dans les rites melkite⁸⁸ et byzantin⁸⁹. (Il est pourtant vrai de dire que la prothèse-offrande se faisait à l'origine pendant la Grande Entrée, comme dans le rite latin actuel. C'est ce qui ressort du modèle géorgien de Saint-Jacques⁹⁰. En Syrie par contre, s'il est vrai que la prothèse-déposition se faisait à l'origine, comme ailleurs, à la Grande Entrée, la prothèse-offrande aurait eu son origine avant la Liturgie.)

Un autre élément a été déplacé de la même façon. La prière d'accès au sanctuaire (ou de parastase) qui se trouve actuellement dans le rite maronite au début de l'«avant-messe»⁹¹ et qui apparaît en effet avant les Lectures dans les rubriques BDF, se trouve cependant après les Lectures dans A et E. Dans le premier, elle figure après le sédro et l'encensement; dans le second elle se trouve après une série de «sept prières d'entrée» (disposées après la prière d'offrande dont il a été question plus haut), «quand le prêtre, incliné, entre à l'autel» (p. 167). La rubrique du premier manuscrit dit que la prière se fait «sur la marche». Il est remarquable que dans l'autre manuscrit (E) elle se trouve avant le sédro. Gémayel cite plus loin un troisième manuscrit, où elle figure après le symbole de foi.⁹² Cette diversité ne plaide pas en faveur de l'antiquité de la disposition de la prière au moment de la seconde procession, d'autant plus que dans les trois autres manuscrits, elle est toujours à la même place. Du reste, l'abondance des prières d'entrée font de ce manuscrit (E) une sorte de recueil⁹³, plutôt qu'un rubricaire.

En ce qui concerne le sédro d'entrée, la question est plus complexe. Cette prière d'encens⁹⁴ se trouve dans les six manuscrits après les Lectures⁹⁵. On voit

87 *Ibid.*

88 Comparer dans la Liturgie de saint Jacques: Conybeare-Wardrop, p. 398 (= Jedlička, p. 194, 4) et PO 26, p. 180 (ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐράνιον ἄγρον); et dans la Liturgie de saint Marc: G.J. Cuming, *The Liturgy of St Mark, edited from the manuscripts with a commentary*, OCA 234, Rome, 1990, p. 79-82.

89 Taft, *The Great*, ch. VII (p. 257-275), montre que la prière d'offrande n'est jamais située à la Grande Entrée dans le rite byzantin. Néanmoins, considérer la présence de ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐράνιον ἄγρον dans Saint-Jacques comme le résultat d'une byzantinisation tardive (p. 260-262) est rien moins que certain (v. provisoirement Verhelst, art. c. note 27, p. 264-265).

90 D'après la prière géorgienne Κύριε αἰώνιε βασιλεῦ: v. S. Verhelst, «La seconde partie de la deuxième prière de Saint-Basile», *Muséon* 111 (1998), 157-172.

91 Gémayel, p. 4.

92 *Londinensis* add. 14691, a.D. 1230, cité p. 180.

93 «La multiplicité de ces prières d'entrée montre qu'il s'agit là d'une collection, où le choix est laissé au célébrant.» (p. 168).

94 Il s'agit bien de prière d'encens: J. Matéos, «Sedre et prières connexes dans quelques anciennes collections», *OCP* 28 (1962), 239-287 et le résumé de Sader, *Le lieu de culte*, p. 83-89.

95 Gémayel, p. 172.

mal comment ne pas l'identifier à la rubrique commentée par Georges des Arabes, Moïse bar Képha et Denys bar Salibi (encensement entre la procession et le Symbole)⁹⁶, rubrique qui se trouve aussi chez Jean de Dara comme «second sédro d'entrée», le premier étant disposé au début de l'office⁹⁷. Un encensement, avec un geste d'imposition de la part de l'évêque existe déjà dans la «Réception» avant le Symbole; mais il semble que là aussi il ait existé un encensement en début d'office⁹⁸. Cette disposition, l'encensement en début d'office, est mentionnée dès le pseudo-Denys⁹⁹, et il y a tout lieu de la considérer comme plus ancienne que l'encensement après la procession des saints dons, omis par Théodore, les Constitutions apostoliques, Narsai, le pseudo-Denys, ...

L'existence d'un sédro avant le Symbole n'est donc pas la preuve que la première déposition (déposition unique, dans cette hypothèse) se faisait lors la seconde procession. Il semble même que son origine à ce moment de la Liturgie résulte du dédoublement de la rubrique initiale, tandis que l'encensement initial était compris comme l'encensement de l'offrande¹⁰⁰. La re-déposition des vases sacrés sur l'autel appelait le même rite.

11. Remarque concernant Denys bar Salibi (XI^e-XII^e s.)

On a voulu tirer des indications sur le moment de la déposition, du traité de Denys, par l'allusion qu'il fait à une coutume des anciens¹⁰¹: «Aussitôt après l'évangile, le diacre dit la proclamation, incitant le peuple à offrir au Verbe Dieu une prière, lui qui a accompli pour nous l'Économie. Les anciens commençaient après la litanie et la *korauzouto* les répons des mystères, et les prêtres portaient le disque, c.-à-d. la patène, et le calice de sang, et circulaient en procession.»¹⁰²

Mais l'auteur ne veut évidemment pas dire qu'il n'y a plus de procession ni que, si elle a encore lieu, c'est en laissant les vases sacrés sur l'autel. Il est en effet sur le point d'expliquer que la procession commence à l'autel et y retourne, tout

96 Chez Denys, il s'agit (aussi?) d'un chant (comparer peut-être la *manito* d'entrée chez Jean de Dara, qui insiste pour qu'elle ait lieu après le premier sédro [CSCO 309, p. 34, 11-14], comme si le déplacement du sédro amenait aussi chez certains le déplacement du chant).

97 CSCO 309, p. 34, 11-14 et 35, 1. Voir aussi les manuscrits du «groupe c», Gémayel, p. 175-199 (tableau p. 196-197).

98 L'hésitation vient de ce que la rubrique: «Aussitôt que (l'évêque) est entré à l'église, le diacre fait la *korúzûto*. Et après la *korúzûto*, l'encens (est offert). Et après l'encens, l'évêque monte sur le *bîma* et il signe le peuple et prie sur lui. Puis il descend du *bîma* et monte au *beit-épisqâpiân* ...», n'est peut-être pas le vrai début de la Liturgie ordinaire, qui ne commencerait qu'au trisagion («Et aussitôt que [l'évêque] entre dans l'église, le *rich qâchiché* prie. Et après cela, les psaltes disent le trisagion.»), OS 2 (1957), p. 160.

99 PG 3, col. 425 C.

100 Comparer les Liturgies de saint Jacques (Conybeare-Wardrop, p. 399-400; Jedlička, p. 195, 7; PO 26, p. 162-164) et de saint Marc (Cuming, p. 4-5), sans parler des autres sources égyptiennes.

101 Khouri-Sarkis, OS 9 (1964), p. 352; Taft, *The Great*, p. 92; Donceel-Voûte, p. 531 n. 76.

102 Labourt, p. 47, 13-16.

en transportant les vases sacrés¹⁰³. Il faut trouver une autre explication. La plus immédiate est que les anciens avaient ici un chant, les répons des mystères, qui a disparu de la Liturgie connue du temps de Bar Salibi¹⁰⁴. Une meilleure traduction dirait: «...C'est après la litanie et la *korauzouto* que les anciens commentaient les répons des mystères...» (alors que désormais ce chant a disparu ou est ailleurs).

12. La diataxe de l'Anastasis *stavrou* 43 (a. D. 1122)

Le *stavrou* 43 fait deux fois allusion à un rite de Prothèse; une première fois après la procession du dimanche des Rameaux: εἰς τὴν λειτουργίαν ψάλλετε τὴν τριτέκτην εἰς τὸ σκευοφυλάκιον¹⁰⁵. On récite donc l'office de tritekta dans le skévophylakion (!), avant de commencer la Liturgie (p. 23, 29 ss). Entre les deux, le scribe a copié les «makarismes», qui devaient être dits durant le tritekta (p. 23, 1-28).

Une seconde fois, la Prothèse semble avoir lieu pour le jeudi du saint *muron*: «Le patriarche dit les prières dans le *skeuophulakion*» (p. 99, 17-18). Plus loin, le rubriciste explique que le patriarche se rend à nouveau dans le skévophylakion (p. 101, 26), qui est le point de départ de la seconde procession.

Ces «prières» sont-elles un ultime témoin de la Prothèse attestée par les manuscrits géorgiens de Saint-Jacques? C'est peu probable. Elles se disaient dans le «*skeuophulakion*», mot qui semble bien d'origine constantinopolitaine¹⁰⁶, non sur l'autel. Par ailleurs, le manuscrit fait mémoire parmi les vivants du patriarche Nicolas¹⁰⁷. Or il n'existe qu'un patriarche de ce nom¹⁰⁸, précisément celui qui est attesté en 1122¹⁰⁹. Lequien mentionne en effet la participation d'un patriarche Nicolas à un synode constantinopolitain le 26 janvier 1156¹¹⁰. Outre que cela indique la présence du patriarche à Constantinople, il est intéressant de noter que ce synode concernait «le mystère eucharistique» (dans le catalogue du patriarche Dosithée cité par Lequien). On conçoit que le patriarche Nicolas se soit laissé convaincre, à cette occasion comme déjà en 1122, d'introduire certai-

103 Voir note 17.

104 Une autre explication consisterait à dire que le chant est désormais déplacé après les renvois.

105 Papadopoulos-Kerameus, II, p. 22, 31-32.

106 Voir note 20.

107 Dans la prière diaconale du dimanche des Rameaux (p. 26, 3).

108 Bertonière, OCA 193, p. 14 ne justifie pas l'identification qu'il propose avec un incertain Nicolas du X^e.

109 Voir un article de V. Grumel auquel celui-ci renvoie dans sa *Chronologie*, p. 451: «La chronologie des patriarches de Jérusalem sous les Comnènes», (mél. Nikov), *Bulletin de la société historique bulgare* t. XVI-XVIII, 109-114.

110 «Subscripsit vero *Nicolaus* Hierosolymorum Patriarcha, qui proinde idem fuerit ac *Joannes* de quo agimus.» *Oriens christianus*, t. III, Paris, 1740 (réimpr. Graz, 1958), col. 502. En 1146, Lequien identifie un patriarche antérieur à ce Nicolas (col. 501-502). Je suppose que Grumel résout la difficulté.

nes rubriques byzantines dans le rite de son siège d'origine. C'est particulièrement vrai, par exemple, pour les trois antiphones des liturgies des Rameaux et de Pâques, antiphones dont l'origine byzantine ne peut faire de doute¹¹¹ et dont l'introduction ne va pas sans quelque contradiction: l'indication de l'entrée du clergé figure à deux moments différents, soit après le stichère d'entrée comme dans la tradition hagiopolite¹¹², soit après le troisième antiphone comme dans la tradition constantinopolitaine¹¹³.

Il y a donc lieu de penser que les prières dites dans le skévophylakion venaient tout droit de la capitale byzantine, et trouvaient leur point de chute parmi les Palestiniens d'expression grecque qui acceptaient plus facilement l'influence byzantine.

Synthèse

En résumé, le système primitif où les oblats ne sont déposés qu'à la Grande Entrée, n'est plus attesté, dans la tradition syrienne occidentale non-chalcédonienne, après le VI^e s., époque à partir de laquelle les saints dons sont déposés sur l'autel dès le début de la Liturgie, avant la procession d'entrée initiale.

Les documents ne deviennent limpides qu'au IX^e s. – la seconde procession se fait avec les oblats et elle est circulaire¹¹⁴ –, mais on doit déjà considérer un texte de Sévère comme témoin de ce système, voire même d'un rite solennisé de prothèse (une prière de prothèse est envisagée par Nau dans une note sur Jean de Tella [Question n° 35], un contemporain de Sévère).

La Liturgie melkite de saint Jacques confirme l'existence d'une Prothèse probablement dès le VI^e siècle. Un texte (ou deux) d'Anastase le Sinaïte montre que ce rite ne s'était pas introduit dans l'ensemble du patriarcat, et que là où il s'était introduit (comme dans la tradition géorgienne), son succès venait d'une lecture sacrificielle de l'offrande.

Enfin, le modèle grec reçu de cette Liturgie suppose la déposition non pas immédiatement avant de commencer la Liturgie, mais, de manière isolée et sans doute en réaction contre la Prothèse monophysite, au cours de la première procession. Ce dernier système a dû s'introduire à peu près à l'époque d'Anastase, qui est l'époque de l'archétype des manuscrits grecs.

111 Matéos, *La célébration*, p. 34 et 44-45.

112 Papadopoulos-Kerameus, p. 24, 7 et 200, 5-7; cp. *PO* 26, p. 164, 18.

113 Papadopoulos-Kerameus, p. 24, 19 et 201, 14; v.J. Matéos, *Le typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte Croix n° 40, X^e siècle*, OCA 165-166, Rome, 1962-1963: OCA 165, p. 343; OCA 166, p. 95; aussi au tritekte du dimanche de la tyrophagie (OCA 166, p. 4).

114 La première ne l'est pas parce que, ainsi qu'on le voit dans Saint-Jacques géorgien et l'usage syrien actuel, le prêtre redescend après la Prothèse pour la vestition.

Addenda

- 1) Concernant le *skeuophylakion* (notes 20 et 105 ss), voir désormais R. Taft, *Quaestiones disputatae*: «The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited», *OC* 81 (1997), 1-35, et ici-même 82 (1998), 53-87. Nous n'avons pas pu tirer parti de cette importante étude pour notre article.
- 2) Monsieur Flusin, que je remercie, m'a signalé en mai 1998 que Monsieur A. Binggeli, à l'Institut de l'histoire des textes (Paris), prépare une nouvelle édition et une étude approfondie des Récits utiles à l'âme d'Anastase le Sinaïte (v. plus haut, p. 192-193 et 195). Monsieur Binggeli a très aimablement répondu à mon courrier: «dans plusieurs manuscrits grecs assez anciens (*Mosqu.* 189; *Vatic. gr.* 1599; *Petropol. gr.* 381 + *Sinai gr.* 448), ce récit [= chapitre 52 de Nau] est explicitement attribué à Théophile archevêque d'Alexandrie. C'est d'ailleurs à son nom qu'est répertorié le récit dans la *Clavis patrum graecorum* de M. Geerard (*CPG* 2666).» «Le récit existe aussi en vieux bulgare et est édité par F.J. THOMSON, «The true Origin of two Homilies ascribed to Ephraem Syrus allegedly preserved in Slavonic», *Ἀντίφωνον. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, vol. I, Wetteren, 1984, p. 13-26.» Il existe en outre «dans la traduction latine des *Vitae Patrum* au chapitre XVIII, *De praevidentia sive contemplatione* (*PL* 73, col. 978-980). Cette traduction latine [...] par Pélagie et Jean remonte au VI^e siècle» et «on ne peut plus envisager de l'attribuer à Anastase le sinaïte», mais «il n'est pas exclu que celui-ci l'ait réutilisé, comme il l'a fait pour d'autres récits édifiants, parce que par sa thématique il se rapprochait de ses préoccupations.» Στεφανοῖτο.