



HAL
open science

“ “La faim qui mange ta chair t’offre le bonheur de l’Éden”. Le jeûne dans le monachisme syriaque ”, in S. de Franceschi, H. Benkheira (éds)

Florence Jullien

► To cite this version:

Florence Jullien. “ “La faim qui mange ta chair t’offre le bonheur de l’Éden”. Le jeûne dans le monachisme syriaque ”, in S. de Franceschi, H. Benkheira (éds). La dîme du corps. Doctrines et pratiques du jeûne, vol. 2: “Jeûnes chrétiens. Jeûnes d’aujourd’hui”, (BEHE Sciences religieuses 201/2), Paris: Brepols, p. 45-77, 2023. halshs-04337951

HAL Id: halshs-04337951

<https://shs.hal.science/halshs-04337951>

Submitted on 12 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**« LA FAIM QUI MANGE TA CHAIR
T’OFFRE LE BONHEUR DE L’ÉDEN »
Le jeûne dans le monachisme syriaque**

Florence Jullien
CNRS, CERMI (UMR 8041)

Au début, la guerre commença contre la gourmandise du ventre ; et ce désir, le Christ le vainquit par l’abstinence du jeûne, pour nous donner l’exemple et nous poser une loi claire, afin que nous aussi, si nous voulons commencer dans les règles spirituelles, nous commençons par le jeûne, et qu’après cela nous soyons conduits peu à peu à tous les triomphes !.

CET EXTRAIT D’HOMÉLIE prononcée par Philoxène de Mabboug pose dès l’abord le cadre de la vie du chrétien – et du moine en particulier – dans la perspective paulinienne d’un combat au cœur duquel se positionne le jeûne, *caput* ou “capitaine” de l’avancement dans les voies spirituelles ; celles-ci se trouvent de la sorte ordonnées à cette pratique. Dès l’origine, le christianisme syriaque fut teinté d’une coloration ascétique marquée dont le courant monastique a gardé l’empreinte, à la croisée d’influences extérieures, et le jeûne y occupe une place centrale. Il trouve ses premières justifications dans la prise de conscience de la présence/absence du Christ soustrait au regard des siens au jour de l’Ascension, présence/absence qui ouvre une ère de pénitence et d’abstinence dans laquelle se situent les auteurs ascétiques parfois pénétrés

1. PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélies*, XI, 480 (E. LEMOINE, avec la collaboration de R. LAVENANT, *Philoxène de Mabboug, Homélies*, Paris 1956 [« Sources chrétiennes », 44], p. 418).

d'encratisme². La vie du Christ³ mais aussi la discipline de la communauté apostolique⁴, les traditions des apôtres (spécialement Thomas dont les *Actes* apocryphes mettent singulièrement en évidence cet idéal d'austérité lors de la scène du banquet du roi de l'Inde⁵), les figures prophétiques, mystiques ou ascétiques devenues référentes dans leur expérience et leurs conseils⁶, sont des archétypes idéaux et les garants du moine jeûneur, les garde-fous de la vie angélique. De là, l'acte même

-
2. Cf. Lc 5, 35, Mt 9, 15 : « Viendront des jours où l'Époux leur sera enlevé, alors ils jeûneront ». Voir la *Règle d'Abraham de Kaškar*, canon 2 : « Sur le jeûne. D'après les paroles de Notre-Seigneur : "Quand le Fils de l'Homme sera enlevé, alors ils jeûneront en ces jours". Et l'Apôtre dit encore : "En jeûnant beaucoup". Et encore : "Ils ont jeûné, certes, et supplié Dieu". Et encore : "Que nous ne soyons pas faibles dans la soumission au jeûne". Mais les fruits du jeûne et le bénéfique que nous en retirons, nous les apprenons précisément de Moïse, d'Élie et de ses compagnons, de notre Sauveur, des apôtres et des saints Pères. Ainsi donc, observons le jeûne en ce qu'il est cause de nombreux bienfaits », Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain 2008 (« CSCO », 622, *Subsidia*, 121), syr. p. 135, trad. p. 131 ; A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents, regarding legislation relative to Syrian Asceticism, Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, 11, Stockholm 1960, p. 156.
 3. Cf. Mt 4, 2, Lc 4, 2.
 4. Cf. Mt 6, 16-18 ; Ac 13, 2-3.
 5. *Actes de Thomas*, § 4-8 : P.-H. POIRIER et Y. TISSOT, « Actes de Thomas », *Écrits apocryphes chrétiens*, 1, éd. P. GEOLTRAIN et Fr. BOVON, Paris 1997, p. 1334-1335 ; H. J. W. DRIJVERS, « The Acts of Thomas », *New Testament Apocrypha II. Writings Relating to the Apostles, Apocalypses, and Related Subjects*, éd. W. SCHNEEMELCHER et E. HENNECKE, éd. révisée, Westminster 1992, p. 340-343.
 6. Le prophète Daniel, Dn 10, 3 ; la fuite d'Élie le Tishbite au torrent de Kérit (1 R 17, 4-6) a été perçue comme une retraite avec jeûne, cf. PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Questions-réponses des moines d'Égypte* : R. KITCHEN, « Introduction to selections from the Ge'ez Filekseyus. Questions and answers of the Egyptian Monks, Ethiopian Monastic Manuscript Library No. 1387 (f. 1a-81b) », dans M. KOZAH, A. ABU-HUSAYN, S. S. AL-MURIKHI et H. AL THANI (éd.), *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*, Piscataway 2015 (« Gorgias Eastern Christian Studies », 39), p. 200-201 ; cf. Jean bar Aphthonia, considéré comme « l'émule d'Élie et de Jean le Précurseur » : Fr. NAU, « Histoire de Jean bar Aphthonia », *Revue de l'Orient Chrétien* 7 (1902), p. 130. Voir aussi les conseils d'ISAAC DE NINIVE, *Chapitres sur la connaissance*, IV, 27 traduits par Gr. KESSEL, dans M. KOZAH, A. ABU-HUSAYN, S. S. AL-MURIKHI et H. AL THANI (éd.), *An Anthology of Syriac Writers from Qatar*, p. 276 ; ISAAC DE NINIVE, *La troisième partie*, IX, 1 : S. CHIALÀ, *Isaaco di Ninive. Terza Collezione*, Louvain 2011 (« CSCO », 637, *Script. syr.*, 246), p. 62, et (« CSCO », 638, *Script. syr.*, 247), Louvain 2011, p. 91.

de se nourrir peut être discrédité et commué en un symbole d'intempérance et de dérèglement de l'esprit. Mais au-delà des formes extrêmes et spectaculaires qui caractérisent les débuts du monachisme en Syrie, en Mésopotamie et en Perse, cette pratique à la fois matérielle et spirituelle s'est progressivement codifiée pour devenir l'expression d'une identité où le jeûneur devient à son tour une référence.

1. Les modalités du jeûne

Le vorace est du côté du démon

Dans la Syrie des ascètes, la famille d'une femme boulimique vient trouver Macédonios, un moine syriaque : les trente poulets qu'elle dévore chaque jour mettent à mal les ressources familiales, et il faut y trouver remède. Sur l'intervention du saint, la malade inassouvie réprimera son appétit de telle sorte que désormais un seul petit morceau de volaille suffira à combler sa faim⁷. Pour l'hagiographe, le message est clair et la norme inversée : le vorace est du côté du démon, celui qui vit sobrement, comme le jeûneur, est sûr de son salut⁸. Car, selon Éphrem, le « Mauvais séduit par la nourriture⁹ » et la prise d'aliments était parfois considérée comme une porte ouverte aux influences diaboliques, les démons étant susceptibles au moment des repas de s'introduire dans le corps par l'orifice de la bouche. Le premier fragment syriaque du *Testament d'Adam* popularisa une pratique de sustentation à partir de la croyance en une liturgie céleste des heures du jour et de la nuit : durant la première heure de la nuit, les démons, occupés à leurs adorations, cessaient d'importuner les hommes¹⁰, et cette heure était ainsi

7. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XIII, 9 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie « Histoire philothée »*, I, Paris 1977 (« Sources chrétiennes », 234), p. 492-493.

8. Ainsi Éphrem de Nisibe désigne-t-il le Diable comme « le Vorace », *Hymnes sur le jeûne* V, 2 : voir D. CERBELAUD, *Éphrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, Bégrolles-en-Mauges 1997 (« Spiritualité orientale », 69), p. 55.

9. *Autre Hymne sur le jeûne*, 1, 7 : D. CERBELAUD, *Éphrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, p. 96, Appendice 1.

10. *Testament d'Adam*, § 1 : « Première heure de la nuit. C'est l'heure de l'adoration des démons. Durant tout le temps que durent leurs adorations, ils cessent de faire le mal et de nuire à l'homme, parce que la force cachée du Créateur de l'univers les retient », E. RENAN, *Fragments du livre gnostique intitulé : Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam, ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques*, Paris 1854, syr. p. 15 ; trad. p. 28 ; M. K MOSKO, *Testamentum*

privilegiée pour prendre une collation. Mais la consommation d'aliments restait considérée comme une concession faite aux besoins naturels du corps, et par là même un détournement de la vie spirituelle : dans ses *Hymnes sur la virginité*, Éphrem de Nisibe conduit une réflexion sur le jeûne du Christ au désert et oppose le mirage du pain proposé par le Tentateur, « symbole de l'avidité d'Adam », au jeûne de « Celui qui rassasie tous les êtres et qui par son jeûne guérit la glotonnerie¹¹ ». Ainsi se justifie progressivement une valorisation du jeûne dans la spiritualité monastique syriaque : voie d'accès privilégiée à une vie de perfection, il se trouve placé *de facto* au cœur des efforts quotidiens du moine. C'est la raison pour laquelle sans doute le nom de Baršauma, qui signifie « le jeûneur », était couramment donné aux religieux, un nom quasi générique, comme un programme de vie.

Les restrictions alimentaires

D'une manière générale, il faut souligner la diversité des pratiques alimentaires en milieu monastique. La documentation sur le monachisme syro-mésopotamien et perse est d'abord ecclésiale, essentiellement produite par les moines eux-mêmes soucieux de transmettre avant tout une image forte de perfection¹². Les sources transmettent deux aspects importants du contrôle du corps par la frugalité : une abstinence complète de nourriture sur une période établie, l'exclusion permanente ou temporaire de certains aliments. Souvent, le jeûne

Patris nostri Adam, Paris – Turnhout 1907 (« Patrologia syriaca », 2), col. 1319. Fr. Nau pensait que ce texte était fondé sur une tradition remontant déjà à Apollonius de Tyane dans son traité sur les influences astrologiques (*Apotelesmata*) : Fr. NAU, *Sur la connaissance et la compréhension des influences astrologiques (Apotelesmata)*, Paris – Turnhout 1907 (« Patrologia syriaca », 2), col. 1372-1391. Mais A. M. Denis a montré qu'il n'en était rien : A. M. DENIS, « chapitre I. L'apocalypse de Moïse (Vie d'Adam et Ève) et le cycle d'Adam », dans *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leyde 1970 (« Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha », 1), p. 10-11.

11. *Hymnes sur la Virginité*, XIV, 11 : D. CERBELAUD, *Éphrem le Syrien. Le Christ en ses symboles. Hymnes de Virginitate*, Bégrolles-en-Mauges 2006 (« Spiritualité orientale », 86), p. 87.
12. Voir A. BINGGELI, « La vie quotidienne des moines en Syrie-Mésopotamie au miroir déformant des sources littéraires (IV^e-X^e siècles) », dans O. DELOUIS et M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT (éd.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècles)*, I. *L'état des sources*, Le Caire – Athènes 2015 (« Bibliothèque d'étude », 163), p. 179-211.

exprime une dimension de mise à part sociale, les moines développant un rapport au manger qui diffère des usages de la société environnante – qu'elle soit majoritairement chrétienne ou pas. En contexte semi-cénobitique, la ration hebdomadaire de nourriture était distribuée lors des rencontres communautaires du dimanche¹³ : il s'agissait essentiellement de grains de céréales à moudre, chaque frère devant fabriquer son pain¹⁴. La consommation de viande était proscrite et parfois assimilée à de la fornication, comme le rappelle une prescription conservée dans des canons rédigés à l'attention des moines miaphysites de Perse¹⁵. Mais des indications incidentes nous apprennent que les sauterelles pouvaient être consommées puisqu'elles étaient parfois distribuées en aumônes aux indigents¹⁶ ; on remarque au passage que la sauterelle, modèle de l'ordinaire johannite¹⁷, ne semble pas avoir été considérée comme une viande dans certains milieux judéo-chrétiens des marges comme chez les Ébionites par exemple – un détail relevé par Épiphanes de Salamine¹⁸. La nourriture animale est l'une des cibles des ascètes. Une anecdote en rend compte, rapportée par Théodoret de Cyr : dans une historiette amusante à finalité d'édification, l'écrivain raconte comment un chasseur ismaélite qui avait fait promesse d'abstinence perpétuelle de viande transgressa son vœu en tuant un oiseau ; décidé à le manger, ce « barbare » ne put consommer

-
13. Voir R. DRAGUET, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo Qatraya (VI^e s.)*, Louvain 1972 (« CSCO », 326, *Script. syr.*, 144), syr. p. 94 ; (« CSCO », 327, *Script. syr.*, 145), Louvain 1972, trad. p. 72 ; Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 162.
 14. Sur la cuisson du pain, cf. *Règle de Dād-Īšō'*, canon 15 : Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, syr. p. 146, trad. p. 141 ; A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 171.
 15. *Règles pour les moines miaphysites de Perse*, canon 23 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 92. Même condamnation dans la *Règle anonyme pour les moines*, canon 17, p. 112 ; cf. canon 10, p. 111. L'interdit de viande et de vin demeure dans les communautés dyophysites : voir les Pseudo-canons de Marūtha de Maypherqaṭ, 2, p. 148.
 16. *Histoire de Rabban Bar 'Edta* : E. A. W. BUDGE, *The Histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar- 'Idtā*, Londres 1902, I, p. 154 ; II, p. 200.
 17. Mt III, 4 ; Mc I, 6.
 18. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion XXX*, 13, 4-5 : Fr. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46). Second edition revised and expanded*, Leyde 2009 (« Nag Hammadi and Manichaean Studies », 63), p. 141-142. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, Louvain 1960 (« CSCO », 197, *Subsidia*, 17), p. 263, n. 38.

le produit de sa chasse, car la chair du volatile avait été changée en pierre à la prière de Syméon le stylite¹⁹. Le procédé littéraire permettait ainsi de confirmer les pénitents dans leurs résolutions ascétiques. Les sources syriaques à notre disposition restent discrètes sur l'interdit d'aliments provenant d'êtres animés (laitages, œufs, fromage). À l'inverse de ce type d'aliments, l'ingestion d'herbes et de plantes était en honneur²⁰ ; certains moines proscrivaient même tout aliment "fabriqué" ou transformé (épluché, mélangé ou cuisiné, moulu, cuit, etc.), à l'instar des *boskoi* (les pâtres ou les paissants) et autres "brou-teurs" que l'on trouve entre Égypte, Syrie et Mésopotamie²¹. Ainsi l'auteur de *l'Histoire syro-orientale* décrit-il Abraham de Kaškar comme un ascète rigoureux se nourrissant « des herbes de la montagne²² ». Xvadāhōy, l'un de ses disciples lointains, au VII^e siècle, s'abstint de prendre des aliments cuits durant les sept années d'édification de son couvent²³. Pendant les temps de jeûnes prescrits, certains

-
19. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 18 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie « Histoire philothée »*, II, Paris 1979 (« Sources chrétiennes », 257), p. 198-199.
 20. *Histoire de Rabban Bar 'Edta* : E. A. W. BUDGE, *The Histories*, I, p. 119 ; II, p. 173.
 21. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 33, 1-2 : « 1. Brillaient surtout alors chez les Nisibéniens, près du mont dit Sigaron, [des ascètes]. 2. On les appelait "les Paissants", et ils avaient récemment pris l'initiative de ce genre d'ascèse. On leur donne ce nom attendu qu'ils [...] ne mangent pas de pain ou d'aliments cuits, ne boivent pas de vin [...] L'heure venue de s'alimenter, comme s'ils paisaient, armé chacun d'une faucille, ils parcourent la montagne en se nourrissant de plantes », dans A.-J. FESTUGIÈRE et B. GRILLET, *Sozomène, Histoire ecclésiastique. Livres V-VI*, Paris 2005 (« Sources chrétiennes », 495), p. 422-425 ; ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, I, 21, dans A.-J. FESTUGIÈRE, B. GRILLET et G. SABBAAH, *Évagre le Scholastique. Histoire ecclésiastique*, I, I-III, Paris 2011 (« Sources chrétiennes », 542), p. 196-197. Voir Th. ŠPIDLIK, M. TENACE et R. CEMUS (éd.), *Questions monastiques en Orient*, Rome 1999 (« Orientalia Christiana Analecta », 259) ; Cl. FAUCHON, « Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V^e-VII^e siècles », dans Fl. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris 2010 (« Études syriaques », 7), p. 11-38. Fl. JULLIEN, « Forms of Religious Life and Syriac Monasticism », dans D. KING (éd.), *The Syriac World*, Cambridge 2019, p. 93.
 22. *Histoire syro-orientale* de Séert, c. XVIII : A. SCHER, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/1, Paris – Turnhout 1911 (« Patrologia orientalis », 7), p. 134 [42].
 23. *Histoire syro-orientale* de Séert, c. XCVIII : A. SCHER et R. GRIVEAU, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/2, Paris – Turnhout 1919 (« Patrologia Orientalis », 13), p. 594 [274].

frères ne consommaient aucun fruit de la terre, tel Rabban Hormizd du monastère de Bar 'Edta²⁴. Beaucoup se nourrissaient de petites quantités de graines ou de légumes secs trempés dans un peu d'eau²⁵. S'interdire les produits des arbres ou du sol constituait une ascèse personnelle que certains frères pouvaient pratiquer au sein d'une communauté (semi-) cénobitique²⁶. La réduction de la portion journalière de nourriture ou l'usage d'aliments peu appréciés, amers ou astringents, étaient considérés comme une forme de vertu, ainsi que le présente Jacques de Saroug dans l'une de ses lettres²⁷. Les portions de pain pouvaient être calculées en fonction d'une quantité décidée d'avance : le moine Marān-'Ammeh des environs de Balad « ne prenait pendant toute la journée que six bouchées de pain²⁸ » ; Sabr-Īṣō' de Bēth-Qoqa (m. 650) ne mangeait son pain que deux fois par semaine²⁹. Un seul pain tous les deux jours suffisait pour Zénon ou Aphraate dont le régime alimentaire est décrit par Théodoret³⁰, tous les trois jours pour la communauté de Téléda du temps de Syméon le Jeune³¹, tous les

-
24. *Histoire de Rabban Hormizd le Perse* : E. A. W. BUDGE, *The Histories*, I, p. 15 ; II, p. 23.
25. ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, I, 21 : A.-J. FESTUGIÈRE, B. GRILLET et G. SABBAH, *Évagre le Scholastique*, p. 196-197. Pour les références à la littérature ascétique et spirituelle, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, I. *Culture et sainteté*, Paris 1961, p. 44, n. 11. *Vie de Syméon stylite*, 13 : P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, II. *Traduction et commentaire. Vie grecque de sainte Marthe mère de Syméon. Indices*, Bruxelles 1970 (« Subsidia Hagiographica », 32), p. 17.
26. *Histoire de Rabban Hormizd le Perse* : E. A. W. BUDGE, *The Histories*, I, p. 15 ; II, p. 23.
27. JACQUES DE SAROUG, *Lettre à l'un de ses amis (des solitaires)*, 25 : M. ALBERT, *Les Lettres de Jacques de Saroug. Traduction française*, Kaslik (Liban) 2004 (« Patrimoine syriaque », 3), p. 283 ; syr. G. OLINDER, *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Paris 1937 (« CSCO », 110, *Script. syr.*, 57), p. 221. Arthur Vööbus interprète ce passage comme une allusion au goût amer des aliments auquel doit s'habituer l'ascète, A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, II, p. 262, n. 36.
28. A. MINGANA, « Appendice [Histoire en vers du couvent de Sabrišo de Bēth Koka] », *Sources syriaques*, I, Leipzig 1907, p. 259.
29. *Ibid.*, p. 232.
30. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XII, 3 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 462-463 ; VIII, 3, p. 378-379.
31. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 5 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, II, p. 166-167.

huit jours pour Julien Saba ou Syméon³². P. Canivet et A. Leroy-Molinghen font remarquer qu'il devait exister des balances pour peser les portions³³. Une vigilance sur la discipline de l'effort au sein des monastères restait préconisée comme en témoignent trois canons édesséniens du v^e siècle qui dénoncent chez certains frères la prise de nourriture en dehors des périodes prescrites ou des heures prévues : durant la journée par exemple, lors d'une petite virée au verger, ou à l'occasion de la venue d'un parent³⁴. Pour chacune de ces situations, l'autorisation du *rišdayro* ou de l'intendant était exigée.

Réduction alimentaire. Réduction hydrique également. Julien Saba mesurait sa boisson non à sa soif « mais se limitait à la quantité exigée par la nourriture absorbée³⁵ ». Pour le vin, les conseils monastiques différaient. Certaines sources comme les Pseudo-canons de Marūtha de Maypherqaṭ ne l'interdisent pas mais en limitent l'usage aux jours de fête ou de commémoration à raison d'une hémine par tête (0,24 litre)³⁶. Les règles attribuées à Rabbūla sont plus radicales et l'interdisent pour éviter tout risque de blasphème en cas d'abus³⁷. Pour bon nombre d'auteurs ascétiques, comme l'auteur de la *Vie grecque de Syméon le Jeune*, rédigée après la mort du saint survenue en 592 par quelqu'un qui se dit témoin oculaire, la rédaction d'une biographie répond d'abord à une représentation de la sainteté³⁸ ; ainsi, l'intransigeance est de rigueur contre les frères qui goûtent au vin, car il « signifie le voisinage des

32. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, II, 2 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 196-199 ; XXVI, 5, II, p. 166-167.

33. P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 251, n. § 3.1.

34. *Règles attribuées à Rabbūla*, canons 12, 17, 18 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 82-83. Sur la législation de Rabbūla, voir O. HENDRIKS, « La vie quotidienne du moine syrien », *L'Orient syrien* 5 (1960), p. 316-327.

35. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, II, 2 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 196-197.

36. *Pseudo-canons de Marūtha de Maypherqaṭ*, 25 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 143.

37. *Règles attribuées à Rabbūla*, canon 3 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 80 ; canon 4 : p. 27.

38. Syméon Stylite le Jeune a probablement pris modèle de Syméon l'Ancien, son hagiographe ayant pu renforcer la comparaison par l'homonymie et la ressemblance des modes de vie. Pour la date et la rédaction, voir V. DÉROCHE, « Quelques interrogations à propos de la Vie de Syméon Stylite le Jeune », *Eranos* 94 (1996), p. 65-83.

démons et échauffe le corps de désirs fiévreux, rend le sommeil lourd et accroît la paresse de l'esprit [...], fait de tout le corps l'habitation du démon, si bien qu'on dit ce qu'il ne faut pas dire et qu'on fait ce qu'il convient de ne pas faire³⁹ ». Les règles anonymes pour les communautés monastiques miaphysites préconisaient à l'encontre des buveurs occasionnels une pénitence proportionnée au nombre de fois où ils auraient cédé à la tentation : 30 jours de jeûne jusqu'au soir par jour de boisson ; si le contrevenant résistait, il était considéré comme exclu du Royaume de Dieu⁴⁰. Le jeûne est ici considéré comme un moyen de régulation et de sanction de la désobéissance et manifeste l'autorité des supérieurs de monastères responsables de l'application des canons établis. Les règles de Rabbūlā pour les laïcs consacrés (*benay qeyama* ou membres de l'Ordre) prescrivaient un renoncement quotidien : il leur était défendu de manger de la viande ou de boire de vin ; quiconque était retrouvé dans une taverne devait être expulsé de son église⁴¹.

Autres formes extérieures du jeûne

À une diminution volontaire (voire une absence provisoire) de nourriture ou de boisson, étaient fréquemment associés d'autres types de privation : restriction du temps de sommeil, maîtrise de la parole, surveillance du regard, garde du cœur – autant d'expressions extérieures et intérieures du jeûne. Dans son troisième *Exposé* « Sur le jeûne », Aphraate le Sage perse énumère dix manières de jeûner de façon pure :

Il y a plusieurs manières d'observer le jeûne : il y a certes celui qui s'abstient de pain et d'eau jusqu'à avoir faim et soif, mais il y a celui qui s'abstient en ce qu'il reste vierge, qui a faim et ne mange pas, qui a soif

39. *Vie de Syméon stylite*, 27 : P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, p. 35. Dans son *Livre de la perfection*, Sahdona a une longue diatribe sur la nécessaire abstention de vin qui préserve la sainteté et spécialement pour garder la pureté de la continence, § 17-19 : « Ne lie pas amitié avec le vin, ô toi qui observe la sainteté ! N'introduis pas ton ennemi au-dedans de toi, de peur qu'une fois entré dans ta maison, il ne te fasse périr », II^e partie, chapitre VII, § 19 : A. DE HALLEUX, *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles*, II. *Livre de la perfection, II^e partie (ch. 1-7)*, Louvain 1980 (« CSCO », 214, *Script. syr.*, 90), syr. p. 79-80, trad. p. 80.

40. *Règles anonymes pour les communautés monastiques*, canon 25 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 76-77.

41. *Règles de Rabbūlā pour le Qeyama*, canon 23 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 42.

et ne boit pas, et ce jeûne est le meilleur. Il y a encore celui qui s'abstient par sainteté, car c'est aussi un jeûne, et il y a celui qui s'abstient de viande, de vin ou de certains aliments. Il y a celui qui s'abstient en ce qu'il met une clôture à sa bouche pour ne pas dire de paroles laides, et il y a celui qui s'abstient de la colère, qui réprime son penchant afin qu'il ne soit pas vainqueur. Il y a celui qui s'abstient de biens pour se dépouiller lui-même de leur servitude, et il y a celui qui s'abstient de toute espèce de lit pour demeurer éveillé dans la prière. Il y a celui qui, dans l'épreuve, s'abstient des choses de ce monde, pour ne pas être frappé par l'Adversaire, et il y a celui qui s'abstient en demeurant dans le deuil afin de plaire à son Seigneur dans l'épreuve. Il y a enfin celui qui réunit tout cela pour en faire un seul jeûne⁴².

Insistance est portée sur la démarche intérieure du jeûneur qui est invité à maîtriser ses passions, à veiller sur ses sens. *L'Histoire de Rabban Bar 'Edta* insiste sur les dispositions requises de chaque frère qui, pour purifier ses pensées, devait être « constant dans la récitation des Psaumes et des veilles de nuit, dans la vigilance aux temps de prière, jeûnant quotidiennement à la tombée du jour, priant de manière continue chaque heure, méditant les saintes Écritures, purifiant les pensées de [son] âme⁴³ ». Forme de jeûne en tant qu'absence de sommeil, la veille prolongée était néanmoins réservée aux plus éprouvés des frères ; ainsi en était-il au sein de la communauté de Grand monastère du mont Izla où le fondateur de la congrégation, Abraham de Kaškar, encourageait les plus vaillants de ses compagnons à prolonger leur temps de prière par une lecture persévérante des Écritures durant la nuit précédant la célébration de la synaxe, le samedi soir. Au cœur de l'éthique monastique, la lutte contre le sommeil, jugé comme un obstacle à la vie spirituelle, valorisait l'effort de vigilance contre le laxisme de l'endormissement. A. Vööbus a montré les différentes stratégies de combat des moines syriens et mésopotamiens pour pallier la fatigue de leurs corps somnolents et se maintenir en station verticale, s'interdisant de s'asseoir comme Syméon, contemporain de Rabbūla d'Édesse, se suspendant à des cordes, s'attachant au mur, ou bougeant de tous côtés sans répit comme les frères du monastère de Qartmīn⁴⁴. Dans une lettre à l'un de ses amis, 'Abd-Īšō' Ḥazzāyā

42. Cf. APHRAATE LE PERSE, *Exposés* 3, 1 : M.-J. PIERRE, *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés I-X*, Paris 1988 (« Sources chrétiennes », 349), p. 268-269.

43. *Histoire de Rabban Bar 'Edta* : E. A. W. BUDGE, *The Histories*, II, p. 172, p. 184.

44. Rapporté dans le manuscrit Sachau Berlin 221, fol. 77 ; A. VÖÖBUS, *History of*

donne un remède contre les appétits en préconisant « le jeûne, une veille permanente, le renoncement à boire, ainsi qu'un déplacement continu » dans l'espace de la cellule ; « bien plus », ajoute-t-il, le solitaire « ne devra pas dormir en position allongée mais assise, ou debout sur ses pieds », jusqu'à ce que cesse cette envie⁴⁵. Veille continue et jeûne sont les supports de la prière du moine⁴⁶.

2. Le jeûne, une forme de martyre

La voie du monachisme dans sa dimension mortifiante et de renoncement intérieur est considérée par certains auteurs syriaques comme une forme de martyre⁴⁷ : la faim et la soif, la réduction de nourriture ou de sommeil, la privation de confort, toute forme de jeûne corporel contribue à identifier le moine au Christ en croix. Cet aspect est particulièrement développé chez les littérateurs syriaques à propos des dendrites de l'espace syrien septentrional par exemple, anachorètes comme attachés au bois en une crucifixion non sanglante⁴⁸. Un véritable transfert analogique est effectué qu'Éphrem exprime avec des images très vives dans son *Exhortation aux moines* : les religieux sont invités à reproduire en eux, par leur expérience ascétique, les peines et souffrances des martyrs⁴⁹. Tout spécialement, il insiste sur le rôle du jeûne répété de nourriture qui rend visible ce sacrifice : « La faim

Asceticism, II, p. 264-265. À propos de Titus, disciple de Daniel le stylite, voir H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites*, Bruxelles 1923 (« Subsidia hagiographica », 14), p. L-LI.

45. 'ABD-ĪSŌ' HAZZĀYĀ, *Lettre à un ami sur les agissements de la grâce* : A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934 (« Woodbrooke Studies », 7), p. 174.

46. Voir par exemple chez Joseph Hazzāyā, *Traité mystique* : A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, p. 184.

47. Cf. par exemple chez Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur les confesseurs et les martyrs*, dans lesquels Abraham de Qidūn ou Julien Saba sont mis au rang des martyrs au même titre que les 40 martyrs : Th. J. LAMY, *Sancti Ephræm Syri Hymni et sermones*, III, Malines 1889, col. 641-936.

48. K. P. CHARALAMPIDIS, « Dendrites “martyrs of peace” », *Studi sull'Oriente cristiano* 1/1-2 (1997), p. 141. K. SMITH, « Dendrites and other standers in the History of the exploits of Bishop Paul of Qanetos and priest John of Edessa », *Journal of Syriac Studies* 12/1 (2009), p. 117-134.

49. ÉPHREM DE NISIBE, *Exhortation aux moines*, § 5 : Th. J. LAMY, « Exhortatio ad monachos », *Sancti Ephræm Syri Hymni et sermones*, IV, Malines 1902, col. 213-216.

qui mange ta chair t'offre le bonheur de l'Éden ; la soif qui boit tes veines t'irrigue de la source de vie ; le jeûne [...] illumine le visage et t'apaise⁵⁰ ».

Le jeûne, nourriture de l'âme

D'une manière générale, l'idéal de perfection est assimilé à un jeûne "du monde" et de ses convoitises, un renoncement à ses valeurs, dans une perspective pénitentielle et non pas seulement dans une finalité de conversion personnelle. Les premiers textes du christianisme syrien témoignaient déjà de l'importance de l'influence encratite dans les milieux ascétiques et plus largement chrétiens fervents. Dans toute l'aire de langue syriaque, le célibat fut très tôt considéré comme une condition essentielle d'accès au baptême⁵¹, et l'abstention de nourriture comme une étape préparatoire à sa réception. Le *Livre des degrés* y fait écho ; rédigé à la fin du IV^e siècle dans l'empire sassanide, il distingue à travers une collection de trente *memrē* le mode de vie des « justes » (*i.e.* les laïcs) de celui des « parfaits » (*i.e.* ceux qui pratiquaient un jeûne perpétuel et universel dans le célibat)⁵². Aphraate décrit ce jeûne "du monde" à travers l'image du chien, que Marie-Joseph Pierre a relevée dans une étude sur les laïcs consacrés Membres de l'Ordre, les *benay qeyama* : « Ceux qui s'appliquent à implorer la miséricorde obtiennent le "pain des fils", et on le leur jette » – glose sur l'épisode néo-testamentaire de la Syro-phénicienne dans lequel il est question des petits chiens qui mangent le pain tombé de la table des enfants (Mt 15, 26-27)⁵³ ; pour Aphraate, « les chiens montent la garde », se font veilleurs.

50. ÉPHREM DE NISIBE, *Sermon. Sur les moines, ascètes et ermites*, § 5 : Th. J. LAMY, « Sermo de Monachis, ascetis et eremitis », *Sancti Ephraem*, IV, col. 153-154. Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, II, p. 100.

51. S. P. BROCK, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20/1 (1973), p. 7-8.

52. Par exemple le *Mīmrā* 11, § 14-15 : M. KMSKO, *Liber graduum*, Paris – Turnhout 1926 (« Patrologia Syriaca », 1/3), col. 475-478. R. KITCHEN et M. PARMENTIER, *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*, Kalamazoo (Michigan) 2004 (« Cistercian Studies Series », 196). A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, Louvain 1958 (« CSCO », 184, *Subsidia*, 14), p. 11-15. A. GUILLAUMONT, « Situation et signification du "Liber Graduum" dans la spiritualité syriaque », dans *1^{er} Symposium Syriacum 1972*, Rome 1974 (« Orientalia Christiana Analecta », 197), p. 311-325.

53. APHRAATE, *Exposé 7*, 21 : M.-J. PIERRE, *Aphraate*, I, p. 434 ; *Exposé 20*, 8 : M.-J. PIERRE, *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés XI-XXIII*, II, Paris 1989

Les surenchères du jeûne : identité du monachisme syro-mésopotamien ?

Les pratiques ascétiques des solitaires, qui ont évolué en milieu syriaque rejoignent, comme l'ont souligné F. Millar, Ph. Rousseau ou plus récemment C. Fauchon, des formes identiques de privations corporelles adoptées dans le monachisme grec. C'est le cas aussi pour le jeûne dans ses diverses expressions qui a connu des formes sévères allant jusqu'aux limites de l'extrême⁵⁴. À travers des exemples parfois vécus et des descriptions assez fiables, l'*Histoire des moines de Syrie* rédigée par Théodoret de Cyr vers 444 en donne comme une typologie désormais bien étudiée et exploitée⁵⁵. Qu'elles aient été vécues de manière individuelle ou collégalement au sein d'un monastère, ces austérités hors normes furent aussi l'objet de surenchères, fruit d'émulations "concurrentes", voire de tensions, tant du côté des ascètes que de certains hagiographes désireux d'édifier leur lectorat/auditoire ou de les éduquer à une orthopraxie qui culpabilise les gloutons et dénonce les transgresseurs⁵⁶. Théodoret donne en exemple Jacques

(« Sources chrétiennes », 359), p. 795-796 ; syr. J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris 1894 (« Patrologia syriaca », 1/2), col. 349 et col. 905-907.

54. F. MILLAR, « Theodoret of Cyrrhus: ASyrian in Greek Dress? », dans H. AMIRAV et R. B. TER HAAR ROMENY (éd.), *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, Louvain 2007 (« Late Antique History and Religion », 1), p. 105-125 ; Ph. ROUSSEAU, « Excentrics and coenobites in the Late Roman East », *Byzantinische Forschungen* 24 (1997), p. 35-50 ; Cl. FAUCHON, « Les formes de vie ascétique », p. 11-38. V. DÉROCHE, « Quand l'ascèse devient péché : les excès dans le monachisme byzantin d'après les témoignages contemporains », *Kentron* 23 (2007), p. 167-178 (<https://journals.openedition.org/kentron/1752>).
55. Voir surtout P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I-II ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959 (« Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 194), p. 291-310 ; R. PRICE, *Theodoret of Cyrrhus. A History of the Monks of Syria*, Kalamazoo (Michigan) 1985 (« Cistercian Studies Series », 88). Voir A. BINGGELI, « La vie quotidienne des moines », p. 183.
56. Je renvoie à la réflexion de C. Cremonesi sur les processus rédactionnels utilisés par un disciple anonyme de Syméon le Jeune dans la biographie de son maître : il le décrit comme modèle exceptionnel de jeûneur dès la petite enfance (thème classique de l'enfant qui possède la sagesse d'un Ancien) – la sainteté devenant davantage un faire spectaculaire qu'un état intérieur. C. CREMONESI, « The Meaning of Illness : Metamorphoses of Wounds from Symeon the Elder to Symeon the Younger », dans Fl. JULLIEN et M.-J. PIERRE (éd.), *Les Monachismes d'Orient. Images – Échanges – Influences*, Turnhout 2011 (« Bibliothèque de l'École des

futur évêque de Nisibe au IV^e siècle, qui conseillait de restreindre le boire et le manger aux limites des besoins de la nature humaine⁵⁷ ; « le vrai jeûne, c'est la faim continuelle », déclarait l'ascète Marcianos aux dires de l'historien ecclésiastique⁵⁸ qui valorise son protagoniste aux limites du crédible en précisant qu'il se contentait d'un poids de pain « tel qu'il n'aurait pas suffi même à un petit enfant qu'on viendrait de sevrer », c'est-à-dire une livre coupée en quatre par jour, consommée en un seul repas journalier à l'image d'Antoine du désert⁵⁹. Mais l'abstention totale de pain était jugée remarquable parmi les abstinents eux-mêmes⁶⁰. Durant le Carême, les hagiographes renforcent encore les prouesses ascétiques de leurs protagonistes en décrivant des jeûnes stricts de quarante jours sans aucune prise d'aliments⁶¹ – un tel jeûne restant de durée et de pratique symboliques ; il s'agit de montrer l'absolu d'une existence toute vouée à Dieu dans les limites du vital.

Dans la recherche d'un idéal de jeûne parfait s'inscrit une catégorie de jeûneurs refusant toute nourriture à l'exception des espèces eucharistiques, ce que B. Caseau a appelé l'« anorexie eucharistique ». La pratique de ne se nourrir que du pain et du vin consacrés répond à une sorte d'idéalisation de sainteté, rappelant aussi que l'eucharistie est au centre de la vie de l'ascète, véritable aliment⁶². L'auteur de la *Vie* de Syméon stylite le Jeune raconte comment, encore petit, l'ascète suppliait le Seigneur de le délivrer des nourritures du corps, de tout aliment de ce monde, et confessait avoir été exaucé en recevant d'un ange chaque dimanche une sorte de manne nourrissante sous forme

Hautes Études. Sciences religieuses », 148), p. 248-249. Voir l'édition de P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, et V. DÉROCHE, « Quelques interrogations », p. 65-83.

57. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, I, 2 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 162-163.

58. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, III, 3 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 250-251.

59. *Ibid.*

60. Cf. *Règles de Yoħannān bar Qūrsos pour le monastère de Mār Zakkai*, canon 48 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 61.

61. Par exemple pour Syméon le stylite chez THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 9 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, II, p. 176-179.

62. A. BINGGELI, « Les stylites et l'Eucharistie », dans N. BÉRIOU, B. CASEAU et D. RIGAU, *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité, Moyen Âge)*, I. *L'institution*, Paris 2009 (« Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes », 45), p. 441.

de riz blanc⁶³. Toutefois ce mode de jeûne mystique fut largement contesté dans certains milieux monastiques⁶⁴, comme en fait foi une clause des *Règles* de Yoḥannān bar Qūrsos (m. 538) pour le monastère miaphysite de Mār Zakkai à Callinique (aujourd'hui Raqqa en Syrie) :

Car il y a dans le monastère des abstinents d'excellence, non seulement de vin, mais aussi de pain [...]. Nous avons entendu dire qu'il existe une pratique qu'ils font par ignorance : au moment où ils distribuent le Corps et le Sang, ils donnent plus de *marganiata* (i.e. parcelles consacrées) à ces jeûneurs, et pareillement pour la coupe de rémission. Mais nous pensons que, parce que ceci est une aliénation de la religion de Dieu, cela ne devrait pas être. Car il suffit que le prêtre donne une ou deux parcelles ; de même pour la coupe de rédemption [...], afin que ne soit pas accompli sur eux ce que dit le bienheureux Rabbūla, évêque d'Édesse, à propos de ceux qui sont comme ceux-là, qu'ils sont des chiens goulus mangeant leur Seigneur⁶⁵.

Le jeune Hormizd se contentait de demander une fois par semaine les pains de l'oblation au sacristain avant l'office communautaire du soir – son unique nourriture, avec un peu de sel, jusqu'à la synaxe dominicale⁶⁶. Ce détail de l'hagiographe contribue à camper le personnage en ascète accompli, jeûnant avec une nourriture sanctifiée et donc sanctifiante.

Dans les milieux monastiques et mystiques syro-orientaux, spécialement chez les auteurs des VII^e et VIII^e siècles comme Sahdona, Isaac de Ninive ou Jean de Dalyatha, la thématique de la régénération du corps par la communion eucharistique est particulièrement développée. D'après ce dernier, ceux qui communient « ne souffrent

63. B. CASEAU, « Syméon stylite le jeune (521-592) : un cas de sainte anorexie ? », *Kentron* 19 (2003), p. 179-204 (<https://journals.openedition.org/kentron/1861>, § 36). Le moine, idéal d'une société, « techniquement n'est pas humain » et vit la vie des anges, P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. de l'anglais par A. ROUSSELLE, Paris 1985, « La société et le surnaturel. Une transformation médiévale », p. 256. A. BINGGELI parle d'un « équivalent mystique » de l'Eucharistie, administrée par l'ange de la même manière au moyen d'une cuillère, A. BINGGELI, « Les stylites et l'Eucharistie », p. 440-441.

64. B. CASEAU, « Monastères et banquets à Byzance », dans J. LECLANT, A. VAUCHEZ et M. SARTRE (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, *Cahiers de la villa Kérylos* 19 (2008), p. 223-269.

65. Cf. *Règles de Yoḥannān bar Qūrsos pour le monastère de Mār Zakkai*, canon 48 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 61.

66. *Histoire de Rabban Hormizd* : E. A. W. BUDGE, *The Histories*, I, p. 15 ; II, p. 23.

pas, ne mangent pas et n'ont pas faim », ils « ne boivent pas et n'ont pas soif⁶⁷ ». À la suite de Hans Lewy, S. P. Brock a mis en valeur ce motif de la *sobria ebrietas*, l'ébriété spirituelle ; la coupe eucharistique qui enivre celui qui y boit et la communion au Corps du Christ sont sources de renouveau, comme le reflète cet extrait d'homélie d'Isaac de Ninive : « les ivrognes deviennent jeûneurs » et « l'amour suffit pour se nourrir en lieu et place des aliments et de la boisson⁶⁸ ».

Le corps du jeûneur

Si le jeûne de sommeil occupe une part essentielle dans la mortification du moine soucieux d'un contrôle rigoureux et permanent de ses sens et de ses pensées, il se conjugue souvent avec un jeûne du paraître, qui va jusqu'à la négligence de son propre corps. Le consacré vit dans une condition "hors du monde" que rappelle la couleur noire de son habit, évoquée par exemple dans les actes des synodes des Églises orientales⁶⁹. Signe d'humilité et d'abandon des préoccupations matérielles, le noir traduit cette absence de préoccupation de l'apparence et de l'ego. La question de l'hygiène ou des soins apportés au corps n'apparaissent pas directement dans les sources, si ce n'est en cas de maladie. Mais l'insouciance de certains ascètes "d'extérieur" vis-à-vis des facteurs météorologiques, infectieux, ou simplement parasitaires, et de leur incidence directe sur la santé ou le bien-être, montre assez l'idéal d'indifférence recherché à travers un mépris du corps et de ses réactions. Syméon le stylite négligeait ainsi la douleur générée par ses plaies ouvertes et ulcéreuses qu'un diacre vint un jour constater en haut de son échelle⁷⁰. Dans l'une de ses hymnes, Éphrem lui-même évoque la saleté

67. JEAN DE DALYATHA, *Lettre 37*, « Sur le manque de consolation » : R. BEULAY, *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, Turnhout 1978 (« Patrologia orientalis », 39), p. 407 [155].

68. ISAAC DE NINIVE, *Homélie 43*, citée par S. P. BROCK, « Sobria ebrietas according to some syriac texts », *Aram* 17 (2005), p. 191.

69. Le synode syro-oriental de Mār Acace en 486 dénonce l'action de missionnaires miophysites « vêtus de noir » et trompant les foules « sous l'apparence de la pénitence et du naziréat, de la religion et de l'ascétisme », J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris 1902 (« Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques », 37), syr. p. 55 ; trad. p. 302. Voir également le 59^e canon attribué à Marūtha de Maypherqaṭ au début du v^e siècle, consacré au vêtement du moine, A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 148, canon 59, l. 3-4.

70. THÉODORE DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 23 : P. CANIVET et

des moines, dont ils seront définitivement délivrés en paradis⁷¹. Résultat d'une lutte contre le corps dont le jeûne est le moyen par excellence, l'accès à l'indifférence devient pour l'hagiographe ou le pèlerin admiratifs expression d'un changement de nature, et marque pour certains auteurs ascétiques, en une perception excessive du discours paulinien, une étape pour accéder à l'état de l'« homme parfait », de l'« homme nouveau » – qui est la finalité de l'ascèse monastique⁷².

Quelques rares notations décrivent en passant l'aspect pris par le corps du jeûneur : l'une des recensions de la *Vie* syriaque d'Éphrem précise qu'il ne consommait qu'un peu de pain, quelques légumes secs et des herbes de temps à autre, dépeignant un physique sec, la peau sur les os et la chair desséchée « comme un vase de potier », des vêtements assemblés en nombreux chiffons couleur du fumier⁷³. L'*Histoire syro-orientale* de Séert a conservé un portrait de l'ascète Xvadāhōy, qui vécut dans le désert de Hīra en Mésopotamie centrale au milieu du VII^e siècle : « s'abstenant de tous les plaisirs », et sous l'effet de la chaleur et du froid, son corps avait pris l'aspect du bois brûlé⁷⁴. Évagre le scholastique parle des « cadavres sur terre qu'on croirait voir » dans ces ascètes syriaques⁷⁵. Finalement, l'un des buts de l'adoption d'un régime ascétique est de s'affranchir des contingences corporelles et de la chair elle-même⁷⁶.

Le jeûne, un impact social ?

Il faut reconnaître avec G. Fisher l'intérêt des écrivains, hagiographes ou hagiographes à mettre en valeur les relations étroites des moines et des missionnaires avec les populations rencontrées⁷⁷ :

A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, II, p. 208-209.

71. ÉPHEM, *Hymnes sur le paradis* VII, 3 : R. LAVENANT et Fr. GRAFFIN, Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le paradis*, Paris 1968 (« Sources chrétiennes », 137), p. 96.

72. Ep 4, 13 ; Col 3, 10.

73. *Vie d'Éphrem*, § 23, citée par A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, II, p. 101, n. 1.

74. *Histoire syro-orientale* de Séert, c. XCVIII : A. SCHER et R. GRIVEAU, *Histoire nestorienne*, II/2, p. 590 [270] et p. 592 [272].

75. ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique* I, 21 : A.-J. FESTUGIÈRE, B. GRILLET et G. SABBAB, Évagre le Scholastique, p. 196-199.

76. B. CASEAU parle d'« être sans chair », ἄσαρκος, B. CASEAU, *Nourritures terrestres, nourritures célestes. La culture alimentaire à Byzance*, Paris 2015, p. 255.

77. Voir Gr. FISHER (éd.), *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford 2011, p. 356. En milieu byzantin, voir V. TONEATTO, « Le récit

leurs mœurs ascétiques sont données comme de puissants vecteurs de transmission de la foi, et la mise en situation scripturaire à travers leurs descriptions est un moyen de faire passer un message. Ainsi l'auteur de la *Vie* de Syméon le stylite décrit-il les nombreux pèlerins accourant auprès de l'ascète pour s'édifier à le voir jeûner, veiller, résistant à la douleur⁷⁸. Le corps du saint vivant (et non pas seulement ses reliques), malmené par les privations et les restrictions sévères, est présenté à lui seul comme une forme de prédication populaire⁷⁹ : à son contact, des Ibères, des Arméniens et des Perses reçoivent le baptême ; des Ismaélites, renonçant à leurs cultes ancestraux, s'abstiennent définitivement de manger de la viande – onagre et chameau⁸⁰. Le mode de vie ascétique du protagoniste est ainsi devenu générateur de nouveaux comportements d'imitation. Dans la *Vie d'Aḥudemmeh*, on relève un double phénomène d'attraction-imitation identique parmi les tribus arabes évangélisées – les populations évangélisées par le moine-évêque entre la région de Nisibe, Tagrīt et Ḥīra plus au sud sont décrites comme des ascètes, « aimant le jeûne et la vie ascétique plus

hagiographique : réinterprétation de l'histoire et construction idéologique. Le cas d'Euthyme et de Sabas par Cyrille de Scythopolis », dans P. ODORICO et P. A. AGAPITOS (éd.), *Les Vies des saints à Byzance ? Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du II^e colloque international philologique, Paris, 6-7-8 juin 2002*, Paris 2004 (« Dossiers byzantins », 4), p. 137-159.

78. Pour les visites au stylite, empereurs, pèlerins et simples particuliers, voir par exemple la vie de Syméon le Jeune conservée en grec, § 42-254, P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, p. 51-245. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 11 et 13 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, II, p. 180-183 et 190-199. Pour les relations de Daniel le stylite et ses disciples avec l'empereur Léon et sa femme Eudoxie, H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites*, par ex. p. XLVIII-LI.
79. Sur le culte rendu aux saints vivants, voir G. FRANK, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000 (« The Transformation of the Classical Heritage », 30) ; P. COX MILLER, « Visceral Seeing: the Holy Body in Late Ancient Christianity », *Journal of Early Christian Studies* 12/4 (2004), p. 399-401. Voir aussi B. CASEAU, J.-Cl. CHEYNET et V. DÉROCHE (éd.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris 2006. Sur la dimension catéchétique de l'ascèse et du jeûne, voir aussi C. CREMONESI, « Il corpo e lo sguardo : la relazione tra attore e spettatore nella performance ascetica », *Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti* 116/3 (2003-2004), p. 169-191 ; C. CREMONESI, « The Meaning of Illness », p. 239-252.
80. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 13 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, II, p. 190-191.

que tous les chrétiens, au point de commencer le saint jeûne des quarante jours (*i.e.* le Carême) une semaine avant tous les chrétiens » : « Beaucoup de personnes chez eux ne mangent pas de pain durant tout le temps du jeûne, non seulement les hommes, mais encore beaucoup de femmes⁸¹ ». Pour le biographe, cette attitude clairement monastique authentifiait la réussite de la mission et la réalité de la conversion. Ce thème hagiographique de la conversion par émulation se retrouve sur un terrain similaire dans la *Vie* d'Abraham de Kaškar, qui dépeint dans les agissements du protagoniste l'aiguillon exemplaire des transformations des mœurs des habitants de Ḥīra :

L'ange du Seigneur apparut [à Abraham] dans une vision divine et lui dit [...] d'aller à la ville Ḥirta des Arabes, qui était alors très célèbre par le paganisme de rois païens. Il arriva vite à Ḥirta et y demeura peu de temps ; il s'y occupait à la méditation des saints livres, avec des jeûnes et des prières sans fin, et son ascétisme convertit déjà beaucoup d'habitants de Ḥirta. Il les instruisit et en fit des chrétiens. Ils abandonnèrent l'étoile 'Uzzā qu'ils adoraient ; ils adorèrent le Dieu vivant que Mār Abraham leur prêcha, et tous devinrent chrétiens au temps de No'mān, fils de Mundhir⁸².

Mais si les intentions d'écriture ont vocation à démontrer une perfection reflet des attentes de la société vis-à-vis du saint, tant dans son discours et son mode de vie que dans ses relations bienfaites avec ses interlocuteurs⁸³, l'impact réel du mode de vie ascétique sur les populations reste dépendant des démonstrations narratives, et le discours l'emporte parfois sur l'effet social⁸⁴. Il faut néanmoins souligner le fruit unificateur du modèle du moine ou de l'ascète, visité par différentes catégories de populations sans distinction d'éducation ou de niveau de richesse.

81. Fr. NAU, *Histoires d'Aḥoudeṃmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, Paris – Turnhout 1909 (« Patrologia orientalis », 3), p. 28.

82. Fr. NAU, « Histoire d'Abraham de Kaskar et de Babaï de Nisibe », *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918-1919), f° 133a ; Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 59.

83. Voir à ce sujet la réflexion de M. KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société », dans P. ODORICO et P. A. AGAPITOS (éd.), *Les Vies des saints à Byzance ?*, p. 25-47.

84. Voir à ce propos Br. TURNER, *The Body and Society*, Oxford 1984 ; B. CASEAU, « Christian bodies: the senses and early Byzantine Christianity », dans L. JAMES (éd.), *Desire and denial in Byzantium*, Aldershot 1999 (« Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications », 6), p. 101-102.

L'importance de la dimension ascétique au sein du courant miaphysite est aussi une caractéristique de véracité souhaitée à l'attention des populations rencontrées. Dès l'origine du mouvement, les prêtres syro-orthodoxes furent tenus de se comporter en abstinents. Le mode de vie proposé aux missionnaires envoyés par Jacques Baradée hors des frontières de l'empire romain oriental était adapté en fonction du régime monastique : stricte observance du jeûne, abstinence perpétuelle de viande et de vin, port de l'*eskimo* habit religieux sobre. Au XIII^e siècle, le maphrien Bar 'Ebrōyō condamne d'ailleurs sévèrement les abus de certains métropolitains miaphysites du Fārs qui avaient coutume de transgresser cette tradition de rigoureuse abstinence, notamment en consommant du vin et en contractant mariage : un des fautifs, érigé en anti-modèle, fut ainsi déposé du siège de Rew-Ardašīr et remplacé⁸⁵.

3. Jeûne et liturgie

Sous la conduite de la règle

Éphrem présente le monachisme comme l'institution par excellence de la pénitence et la pratique du jeûne comme l'une des activités primordiales de l'état monastique, ainsi que le définiront les principales règles canoniques des communautés syro-orientales comme syro-occidentales. Le jeûne est le soutien de la prière, en particulier celle des Psaumes, qui constituent le cœur de la liturgie des Heures. C'est la raison pour laquelle certains commentateurs spirituels du Psautier, comme Aḥūb Qaṭrāyā, présentent parfois David comme l'archétype du prophète jeûneur⁸⁶. En régime semi-cénobitique, l'apprentissage du jeûne est marqué par des étapes pour le novice, qui correspondent aussi à une progression dans les voies du monachisme : d'abord expérimenté au sein du cœnobion, parfois sous l'autorité d'un maître, il est par la suite vécu en solitude dans la cellule sur une durée

85. BAR 'EBRŌYŌ, *Chronique ecclésiastique* : J.-B. ABBELOOS et Th. J. LAMY, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* I-II, Louvain 1872, section II, p. 170-172.

86. AḤŪB QAṬRĀYĀ, *Livre de la finalité des Psaumes* : R. B. TER HAAR ROMENY, « Introduction to the *Book of the aims of the Psalms* by Aḥūb Qaṭraya », dans M. KOZAH, A. ABU-HUSAYN, S. S. AL-MURIKHI et H. AL THANI (éd.), *An Anthology of Syriac Writers*, p. 94.

limitée, selon les périodes liturgiques. Le jeûne est donc, dans un premier temps, une affaire collective en tant qu'il est partagé par la communauté s'exerçant aux mêmes pratiques codifiées par la règle – les normes et canons sont contraignants. Le jeûne devient une démarche personnelle lorsque l'ascète est jugé apte à vivre en ermite. Dans le courant réformé initié par Abraham de Kaškar au VI^e siècle dans le Ṭūr 'Abdīn, le jeune moine était invité à se construire une cellule à l'extérieur, une fois la période probatoire de trois ans achevée en communauté ; c'est là désormais qu'il s'exerçait à des pratiques autogérées, toutefois accomplies dans le cadre de la règle⁸⁷. Le rôle des canons est bien d'encadrer le jeûneur et de contrôler l'alimentation en délimitant les obligations sans limiter les développements d'initiative personnelle. Cela explique les sanctions prises envers les contrevenants à ces dispositions disciplinaires, sanctions parfois d'une grande sévérité.

Des rythmes et des fêtes

Dans les textes de la liturgie syriaque, le terme *ṣauma* (*ṣwm'*) se rapporte à la fois au jeûne et à la période de jeûne, selon des rythmes adaptés au calendrier des fêtes. Selon les traditions, des périodes plus spécifiques étaient imposées, les célébrations liturgiques initiant finalement à des pratiques alimentaires. Pour les jeûnes qui étaient pratiqués quotidiennement de façon communautaire, une durée avait été fixée : depuis la nuit « jusqu'à la neuvième heure », avec une incitation à reprendre le jeûne dans la soirée⁸⁸. Au sein du monachisme palestinien chalcédonien, Mār Saba œuvra à une reformulation de la liturgie et modifia les habitudes imposées par son maître Euthyme, qui prescrivait six jours de jeûne par semaine : il restreignit la durée à cinq jours, revenant à la coutume jusqu'alors en usage à Jérusalem et qu'Égérie connut lorsqu'elle visita les lieux saints⁸⁹. P. Patrich a relevé que cette pratique du jeûne était directement liée à la célébration de

87. Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 149-150.

88. *Vie de Syméon stylite*, 27 : P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, p. 34. Voir aussi les *Règles anonymes pour les moines*, canon 7 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 107 : « On jeûnera jusqu'à la neuvième heure et, s'il est possible, la soirée se passera [en jeûne] continuel ».

89. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 27, 1, 9 ; 28, 1 : P. MARAVAL, *Égérie, Journal de voyage*, Paris 1982 (« Sources chrétiennes », 296), p. 258-259 et p. 264-265.

la synaxe – dès le samedi soir dans la communauté de Mār Saba, uniquement le dimanche dans les cercles d'Euthyme⁹⁰. Les canons du catholicos syro-oriental Mār Abba stipulent en règle indiscutable l'interdit de jeûner le dimanche, se faisant l'écho des résolutions synodales précédentes depuis Nicée : « S'il se trouve quelqu'un qui, sous prétexte de pratiques vertueuses ou en signe de mépris, fasse son jeûne le dimanche, qu'il soit anathème⁹¹ ! » L'un des canons pour les moines syro-orientaux attribués à Marūtha de Maypherqaṭ fait allusion à une pratique propre à chaque monastère, décidée et imposée par le supérieur : « La communauté de toute la fraternité devra persévérer dans le service, la prière, la lecture et le jeûne, selon la tradition établie pour eux par le *rišdayro*⁹² ». Dans les textes canoniques, plusieurs indications incitent à se priver plus radicalement de nourriture de façon hebdomadaire, le mercredi et le vendredi, en mémoire de la trahison de Judas et de la Passion du Christ⁹³.

Dans l'Église syro-orientale était observé le jeûne des Ninivites, correspondant à trois jours de Rogations durant la troisième semaine avant le Carême⁹⁴. Ces Rogations pratiquées collectivement font mémoire de la réponse des Ninivites à l'appel à la conversion lancé par Jonas : selon le livre prophétique, tous les habitants de la ville, « hommes et bêtes, gros et petit bétail », ne goûtèrent à rien, ne mangèrent pas et ne burent pas pendant trois jours en signe de repentance⁹⁵. D'après l'historiographe arabe chrétien Ṣalībā ibn Yūḥannā, la tradition du jeûne des Ninivites aurait été instituée au moment de la grande

90. J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seven Centuries*, Washington 1995 (« *Dumbarton Oaks Studies* », 32), p. 272-273.

91. J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian monasticism*, syr. p. 546, trad. p. 556.

92. *Pseudo-canons de Marūtha de Maypherqaṭ*, § 54 « Sur la discipline et les règlements monastiques répercutés par les décisions synodales », canon 1 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 138.

93. *Canons qui sont nécessaires pour les moines*, 12 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 73 : « Il est juste pour les moines de jeûner de nourriture aussi bien que de vin le mercredi et le vendredi pour que leur jeûne soit complet et leur récompense parfaite ». Ces règles anonymes rédigées à l'attention des communautés monastiques miaphysites sont inspirées de plusieurs sources : canons ayant circulé sous le nom de Marūtha de Maypherqaṭ, canons de Philoxène, etc. Voir Th. J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, trad. A. DAVRIL, Paris 1990.

94. Ce jeûne fut par la suite adopté par l'Église syro-occidentale.

95. Jon 3, 3-10 ; cf. Mt 12, 41 et Lc 11, 30, 32.

peste qui décima les populations des empires sassanide et byzantin probablement durant les dernières années du règne de Khusrō I^{er} et qui se prolongea sous son successeur : lors de l'épidémie, les évêques de Nisibe et le métropolitain du Bēth-Garmaï Sabr-Īšō' organisèrent une cérémonie de repentance sur plusieurs jours, qui fut ensuite formalisée en une commémoration annuelle⁹⁶. Le catholicos Īšō'yahb III mit en place les services liturgiques de ce jeûne avec l'aide du moine de Bēth-'Abē 'Enan-Īšō' au milieu du VII^e siècle.

Annuellement, des privations de longue durée se sont mises en place, comme dans le monachisme byzantin. Une notice de l'*Histoire syro-orientale* de Séert consacrée à l'un des moines du Grand monastère du mont Izla, Sahrōy, permet de mieux connaître ces habitudes au sein du monachisme syro-oriental : pendant quarante années successives, Sahrōy, nous dit-on, « supporta la chaleur et le froid, se privant de pain durant les *trois semaines*⁹⁷ ». Ces « trois semaines » correspondent en fait à trois cycles de jeûnes liturgiques : celui des Apôtres (dépendant de la date de la fête de Pâques, il pouvait varier de quelques jours à sept semaines, débutant après la Pentecôte et s'achevant à la fête des saints Pierre et Paul), celui d'Élie (sept semaines durant l'été), suivi de celui de Moïse (quatre semaines après) – soit un tiers de l'année⁹⁸. Ces désignations des temps liturgiques servirent à l'occasion pour dater des narrations, comme on le lit dans l'histoire de Karkā d-Bēth Slokh, où les martyrs furent couronnés « la

96. *Livre de la tour* : H. GISMONDI, *Maris, Amri et Sliba De patriarchis nestorianorum commentaria, Pars altera*, Rome 1897, p. 25-26. Sur les hésitations des sources concernant la date de l'événement, voir J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne*, III, Beyrouth 1968, p. 20-21. A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965 (« CSCO », 266, *Subsidia*, 26), p. 220 et n. 12. Sur cette peste et les sources évoquant l'événement, voir K. HARPER, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.

97. *Histoire syro-orientale* de Séert, c. LII : A. SCHER et R. GRIVEAU, *Histoire nestorienne*, II/2, p. 457 [137]. Voir aussi le relevé assez large des périodes de jeûnes traditionnels pratiqués durant l'année liturgique dans les diverses Églises orientales, J. VELLIAN, « Lenten Fast of the East Syrians », dans R. FISCHER (éd.), *A Tribute to A. Vööbus, Studies in Early Syriac Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago 1977, p. 373-378, spécialement p. 373, n. 2.

98. Pour les sept jeûnes célébrés chez les syro-orientaux et les chaldéens à époque tardive, voir la brève présentation de J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana* III/2, Rome 1728, p. CCCLXXXVII.

6^e semaine après le jeûne des Apôtres⁹⁹ ». Le Carême – ou « jeûne du Seigneur » – restait la grande période d'abstinence, avec réclusion en cellule pendant les 40 jours¹⁰⁰. En tant que période de préparation ascétique aux fêtes de Pâques, il impliquait une intensification des exercices de prière et un régime adapté de type pénitentiel. *L'Exposition des offices de l'Église* attribuée à Guiwarguis d'Arbèles au IX^e siècle précise que ce jeûne du Seigneur était originellement pratiqué dans les communautés chrétiennes aussitôt après la célébration de l'Épiphanie, sur modèle évangélique, le Christ étant parti au désert après son baptême. La semaine sainte constituait une période de jeûne dont les observances se déclinaient en une palette de pratiques variant selon les jours ; après Nicée, le jeûne des 40 jours fut définitivement associé à la préparation de Pâques¹⁰¹.

Plus proprement monastique, le jeûne des sept semaines qui se mit en place dans le courant du VII^e siècle se présentait comme un temps de retraite jusqu'à sept semaines consécutives qu'encourageaient des auteurs spirituels comme Dād-Īšō' Qatrāyā (m. 690). Il en décrivit les grandes lignes dans son *Traité sur la solitude*¹⁰² ou dans sa *Lettre à Abkūš*, prônant une claustration complète qui ne devait être interrompue sous aucun prétexte, même pour les offices¹⁰³. Lui-même avait expérimenté cette spiritualité de la vie solitaire en cellule au couvent de Rabban-Šābuhr en Bēth-Huzāyē (Susiane), où cette pratique était déjà codifiée¹⁰⁴. A. Guillaumont et M. Albert avaient souligné dans un article commun que cette « retraite des semaines »

99. P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum syriace* II, Paris – Leipzig 1894, p. 525.

100. *Règle d'Abraham de Kaškar*, canon 5 : « À propos de ceci : que lors du jeûne quadragésimal, aucun des frères ne sorte de sa cellule sans nécessité et permission du corps ». Voir Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 132 ; A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 160.

101. R. H. CONNOLLY, *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, I, Paris 1911 (« CSCO », 64, *Script. syr.*, 25), p. 61 ; trad. lat. (« CSCO », 71, *Script. syr.*, 28), Paris 1913, p. 51. Pour le décompte des jours de jeûne et la répartition entre 6 et 8 semaines, voir B. CASEAU, *Nourritures terrestres*, p. 182-185. Ces distinctions peuvent provenir d'un souci de différenciation identitaire entre courants christologiques.

102. DĀD-ĪŠŌ' QATRĀYĀ, *Traité sur la solitude* : A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, p. 76-143.

103. *Ibid.*, p. 90-97.

104. Fl. JULLIEN, « Rabban-Sapur, un monastère au rayonnement exceptionnel », *Orientalia Christiana Periodica* 72 (2006), p. 341-343. Sur cette pratique ascétique, voir Cl. FAUCHON, « Les formes de vie ascétique », p. 37-63.

répondait à un type d'enfermement dont les prémices se trouvaient déjà dans le grand jeûne de Carême lors duquel les religieux n'étaient pas autorisés à quitter leur cellule¹⁰⁵. Cette période de quarante-neuf jours où se mêlaient des exercices pour le corps (jeûne, veilles, genuflexions et prosternations) et pour l'esprit (prières canoniques, méditations) fut peut-être influencée par le semi-anachorétisme égyptien vécu par exemple à Scété ou à Nitrie¹⁰⁶. Concrètement, cette pratique était réservée aux plus éprouvés des frères d'une communauté, qui s'engageaient à jeûner strictement, contrairement aux « solitaires des cellules (*yhydy' qly'*) » qui gardaient le grand silence et jeûnaient « la petite semaine » de la Passion. Dād-Īšō' précise :

Autre chose aussi est la conduite des solitaires qui gardent l'isolement des sept semaines d'obligation, c'est-à-dire des sept semaines du jeûne de notre Seigneur, du jeûne des Apôtres et du jeûne des Prophètes¹⁰⁷.

La pratique du jeûne précédait non seulement les grands événements de l'année liturgique, mais elle accompagnait aussi certains rituels ponctuels, comme par exemple la fabrication de supports de prière. L'*Histoire* de Rabban Bar 'Edta, disciple d'Abraham de Kaškar, rapporte ainsi comment l'élaboration du *henana* exigeait du moine une préparation intérieure et spirituelle. Cette pâte élaborée à partir d'ossements de martyrs ou de saints était distribuée aux visiteurs de passage au monastère. Avant de procéder à sa fabrication, Bar 'Edta se soumet à un jeûne sévère, s'isolant de sa communauté pendant plusieurs jours. Son disciple et biographe rapporte qu'il avait pratiqué une petite ouverture dans le mur de sa cellule, et qu'il y disposait de la « poussière de martyrs » à l'intention de ses visiteurs¹⁰⁸. Très réticent face à ces usages, et spécialement au recours de cette « pâte à miracles », l'hérésiographe Théodore bar Koni revient sur ces

105. A. GUILLAUMONT et M. ALBERT, « Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh, sur l'hésychia », *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne, Cahiers d'Orientalisme* 10 (1984), p. 235.

106. A. GUILLAUMONT, *Annuaire de l'EPHE Sciences religieuses* 86 (1977-1978), p. 346.

107. DĀD-ĪŠŌ' QATRĀYĀ, *Traité sur la solitude* : A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, p. 78.

108. *Histoire de Rabban Bar 'Edta* : E. A. W. BUDGE, *The Histories* I/1, syr. p. 189 ; trad. p. 286-287.

pratiques dans un discours christocentrique où il leur oppose la puissance du Christ seul capable de guérir, puissance qui agit à travers la foi pure, la confiance en Dieu, la prière et le jeûne¹⁰⁹.

4. L'esprit du jeûne

La mesure

Face aux pratiques ascétiques extrêmes de certains moines qui pouvaient susciter un esprit de rivalité dommageable pour la communauté, l'exigence de modération dans les privations est une préconisation fréquente dans les textes normatifs. Elle s'inscrit dans la longue tradition des Pères d'Égypte – dans ses *Institutions cénobitiques*, Jean Cassien rappelle avec force l'importance de la mesure spécialement dans le jeûne : « Rien n'est plus vrai et plus sage que la doctrine des Pères qui fait consister le jeûne et l'abstinence dans la mesure et la privation¹¹⁰ ». Évagre le Pontique, dont les écrits forment le socle de la *paideia* monastique, invite également à la modération dans le jeûne, envisagé comme un moyen parmi d'autres pour atteindre la contemplation¹¹¹. Abraham bar Dāšandād au VIII^e siècle s'en fait ainsi l'écho : « Qu'une mesure cependant soit mise à vos veilles, que votre jeûne soit modéré, mais que l'ardeur de votre amour n'ait pas de limite dans son assiduité et sa vigilance, jusqu'à la mort¹¹² ». Pour ces responsables de fraternités monastiques, la volonté d'un réencadrement des exercices corporels de piété manifeste aussi la crainte d'un débordement que trahirait par exemple un esprit de supériorité chez ces « héros du jeûne¹¹³ ». Certains auteurs mystiques, tel Syméon de Ṭay-

109. THÉODORE BAR KONI, *Livre des scholies* : R. HESPEL et R. DRAGUET, *Théodore Bar Koni. Livre des Scholies. Mimrè* (« CSCO », 431-432, *Script. syr.*, 187-188), Louvain 1981, syr. p. 22-26 ; trad. p. 19-22.

110. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques* V, 5, 8, cf. aussi V, 5, 2 et 9.

111. Voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris 2004 (« Textes et Traditions », 8), p. 256. V. DÉROCHE, « Quand l'ascèse devient péché », p. 167-178.

112. ABRAHAM BAR DĀŠANDĀD, *Traité mystique* : A. MINGANA, *Early christian Mystics*, p. 187.

113. Voir P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », p. 136-141, cité par Cl. FAUCHON, « Les formes de vie ascétique », p. 56, n. 88.

būtheh à la fin du VII^e siècle, préconisaient la consommation d'un peu de pain sec avec du sel en cas de distractions, d'abattement de l'esprit ou de perturbation des sens, mais sans chercher la satiété¹¹⁴.

Ce souci d'équilibre explique l'usage antique au sein du courant monastique d'un assouplissement des règles du jeûne en certaines occasions, par charité fraternelle. Les règles du monachisme syriaque ne dérogent pas à ces exemptions, et insistent particulièrement sur ce devoir envers les plus faibles. Au V^e siècle dans ses canons, Rab-būla d'Édesse recommandait aux malades et aux infirmes de prendre de la viande et du vin, considérés comme un remède¹¹⁵. Ceux attribués à Marūtha requièrent du *rabbayta*, intendant du monastère, la charge de veiller sur eux¹¹⁶. Abraham de Kaškar, dans son neuvième canon, stipule un renoncement au jeûne en cas de maladie, et mentionne trois autres circonstances d'interruption (toute autre raison étant considérée comme un relâchement entraînant une mise à l'écart de la communauté) : le devoir d'hospitalité à l'arrivée d'étrangers, un long voyage, et aussi lors des périodes de rude labeur¹¹⁷. En ce dernier cas, on sait que les moines réformés travaillaient périodiquement aux champs pour les labours et les moissons d'été¹¹⁸. Le soin des frères malades induit la préparation d'une nourriture adaptée, améliorée quant à l'ordinaire, et exige qu'ils puissent dormir dans des lits. Les règles du successeur d'Abraham au Grand monastère du mont Izla attestent la mise en place de tours de service hebdomadaires auprès des moines malades¹¹⁹. L'accueil des hôtes de passage devait l'em-

114. SYMÉON DE ṬAYBŪTHEH, Œuvres mystiques : A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, p. 34 ; C. VILLAGOMEZ, « The Fields, Flocks, and Finances of Monks: Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850 », PhD thesis, Université de Los Angeles, 1998, p. 133. S. CHIALÀ, « Simeone di Taibuteh e il suo insegnamento sulla vita nella cella », dans E. VERGANI et S. CHIALÀ (éd.), *La grande stagione della mistica sirio-orientale (VI-VIII secolo)*, Milan 2010 (« Biblioteca ambrosiana », 26), p. 121-138.

115. *Règles de Rabbūla pour le Qeyama*, canon 23 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 42.

116. Pseudo-canon de Marūtha de Maypherqaṭ, « L. Sur [l'office du] *rabbayta* », canon 5 : A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 131.

117. *Règle d'Abraham de Kaškar*, canon 9 : Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 133 ; syr. p. 137. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 161.

118. *Histoire de Rabban Bar 'Edta* : E. A. W. BUDGE, *The Histories*, I, p. 121 ; II, p. 177-178.

119. *Règle de Dād-Īšō'*, canon 27 : « Si une maladie affecte l'un des frères, quelle qu'elle soit, et qu'il ne veuille pas aller à la ville, il ne sera pas contraint mais

porter sur toute pratique ascétique, y compris le jeûne, une disposition néanmoins variable selon les communautés puisque Syméon le Jeune, sans déroger au devoir de la charité, encourageait le moine accueillant à ne pas se joindre au repas, à l'image d'Abraham recevant les trois mystérieux voyageurs au chêne de Mambré (Gn 18, 8)¹²⁰.

« *Vêtu de l'armure du jeûne*¹²¹ » : des dispositions intérieures du moine

Les auteurs syriaques donnent le jeûne comme l'un des moyens privilégiés pour le moine d'acquérir la constance dans la fidélité. À des frères qui l'interrogent sur les moyens concrets favorisant l'hésychasme en cellule, Philoxène de Mabboug mentionne d'abord le jeûne : « Les outils physiques sont le jeûne et la prière, et les prosternations, la souffrance et les larmes, les longues prières et la lecture de la Sainte Écriture [...] – lumière dans la solitude¹²² ». Dans le même sens, le deuxième canon des règles du monachisme syro-oriental réformé, rédigées en 571, associe jeûne et raffermissement spirituel : « Sur le jeûne [...]. Et encore [nous apprenons] des Pères : *Le jeûne certes sera pour toi un raffermissement devant Dieu*¹²³ ». Par la maîtrise de son corps sur ses besoins immédiats, le jeûneur parvient à gagner en force d'âme pour persévérer dans son engagement premier.

Dans la version garshounie du *Commentaire abrégé du Paradis des Pères* de Dād-Īšō' Qatrāyā, il est précisé que si l'abstinence vient à bout de la gourmandise, le jeûne « continué jusqu'au soir » permet quant à lui de vaincre le désir – une idée déjà repérable chez Éphrem dans ses *Hymnes sur le jeûne* : « Béni soit le Clément qui nous a donné le jeûne, lequel tarit la source des désirs¹²⁴ ! » Il s'agit de proportionner

chaque semaine, un frère sera détaché et le servira là où il lui plaira, de sorte que ne lui manque ce qui est utile et nécessaire pour sa maladie » : Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 143 ; syr. p. 147-148 ; A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 175.

120. B. CASEAU, « Un cas de sainte anorexie ? », § 34.

121. Cf. APHRAATE LE PERSE, *Exposés* 3,1 : M.-J. PIERRE, *Aphraate*, I, p. 268-270 ; syr. J. PARISOT, *Aphraatis*, col. 97 et col. 100.

122. PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Questions-réponses* : R. KITCHEN, « Introduction to selections from the Ge'ez Filekseyus », p. 242, § [232].

123. *Règle d'Abraham de Kaškar*, canon 2 : Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 131 ; syr. p. 135.

124. DĀD-ĪŠŌ' QATRĀYĀ, *Commentaire abrégé du Paradis des Pères* (version

la restriction de nourriture à la virulence de la tentation. Selon Dād-Īšō⁶, ces pratiques participent des neuf vertus fondamentales qu'il propose aux moines – avec le contentement de peu, la tenue des vigiles, sept heures de prière quotidienne, la lecture des Livres saints, ainsi que l'exercice de la douceur, de l'humilité et de l'amour du prochain, vertus de renoncement aux biens et à soi-même. Dans la seconde partie du *Livre de la perfection*, Sahdona reprend le procédé évagrien consistant à proposer à ceux qui seraient tentés par certaines tribulations ou vices de l'âme l'exercice de douze vertus opposées. Au-delà des réminiscences évagriennes, André de Halleux a toutefois montré la liberté de l'auteur syriaque dans le choix des vertus présentées contre des vices essentiellement dirigés contre la charité fraternelle¹²⁵. Plus globalement, il faut souligner l'aspect pénitentiel traditionnel du jeûne pour obtenir le pardon des péchés, mais aussi sa dimension réparatrice de la faute originelle.

C'est sans doute dans ce sens qu'il nous faut comprendre l'insistance sur l'efficacité du jeûne dans l'éloignement des démons. Dād-Īšō⁶ Qaṭrayā donne ainsi en exemple à ses disciples un moine du désert d'Égypte qui refusa de s'alimenter jusqu'à ce que ses bonnes pensées aient surpassé en nombre les mauvaises, associant ainsi son corps à ses efforts spirituels – et de commenter : « Non seulement l'âme souffre des difficultés du corps dues à son unité, mais les démons qui le combattent souffrent plus encore [...]. La souffrance des saints exténue les démons parce que les anges, sur commandement de Dieu, les font souffrir¹²⁶ ». Le jeûne, arme de combat, est arme de victoire : « Béni soit Celui qui nous donne une arme pour faire la guerre à Satan ! », s'écriait Éphrem dans l'un de ses chants sur le jeûne¹²⁷.

garshounie) : M. KOZAH, S. MOURAD et A. ABU-HUSAYN, « Dadisho⁶ Qaṭraya's *Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni* », dans M. KOZAH et al. (éd.), *An Anthology of Syriac Writers from Qatar*, p. 171. ÉPHREM, *Hymnes sur le jeûne* V, 2 : D. CERBELAUD, *Éphrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, p. 56.

125. MARTYRIUS (Sahdona), *Livre de la perfection* : A. DE HALLEUX, *Martyrius (Sahdona)*, p. 82. Cf. V. VAN VOSSEL, « Le moine syriaque et son diable », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias 1998 (« Patri-moine syriaque », 5), p. 205-206, n. 37.

126. Voir par exemple chez Dād-Īšō⁶ Qaṭrayā : M. KOZAH, S. MOURAD, A. ABU-HUSAYN, « Dadisho⁶ Qaṭraya's *Compendious Commentary* », p. 1172-1173.

127. ÉPHREM, *Hymne sur le jeûne* I, refrain : D. CERBELAUD, *Éphrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, p. 95. Sur l'arme du jeûne chez Évagre, voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, p. 253.

En même temps et traditionnellement, les auteurs spirituels insistent sur la nécessaire humilité de celui qui jeûne – la régulation des mauvaises pensées ne provient pas de prouesses ascétiques mais bien d'une grâce du saint-Esprit : « Le malade d'esprit n'est pas guéri par ses œuvres, que ce soit la quiétude, le silence, le jeûne, les veilles, l'honnêteté et l'humilité. Au contraire, il est guéri et vainc les démons par la grâce du saint-Esprit¹²⁸ ». Jeûner présuppose avant tout une attitude intérieure, une disposition centrale du cœur que Syméon de Taybūtheh au milieu du VII^e siècle décrit ainsi dans ses *Œuvres mystiques* : « Qui possède les grandes vertus de jeûne, veille et ascèse, mais manque d'une garde à son cœur et à sa langue travaille en vain¹²⁹ ». Cette thématique rejoint celle de la quête de la pureté ou de l'unicité du cœur considérée comme un jeûne dans les plus anciens traités ascétiques syriaques. Aphraate y insiste souvent, comme l'a rappelé Marie-Joseph Pierre, montrant que le véritable jeûne revient finalement selon le Sage perse à s'abstenir de toute méchanceté¹³⁰.

Préfiguration du Paradis à venir

Le recours au jeûne revient à adopter la vie angélique en renonçant aux exigences terrestres et à rendre visible dans le corps cette vie céleste. Pour Dād-Īšō' Qaṭrayā, moine et auteur ascétique qui vécut dans le courant du VII^e siècle, le jeûne, comme les veilles ou autres pratiques, fait partie des « fondations du Grand palais du Bien » et reflète la rupture du cœur et du corps du moine d'avec le monde et ses faux désirs¹³¹. L'idée topique du moine en relation avec le monde angélique est fréquemment

128. Dād-Īšō' Qaṭrayā : M. KOZAH, S. MOURAD et A. ABU-HUSAYN, « Dadisho' Qaṭraya's *Compendious Commentary* », p. 167.

129. SYMÉON DE TAYBŪTHEH, *Œuvres mystiques* : A. MINGANA, « *Medico-Mystical Work by Simeon of Taybūtheh* », *Early Christian Mystics*, p. 22.

130. Cf. APHRAATE LE PERSE, *Exposés* 3, 16 et 7, 1 : M.-J. PIERRE, *Aphraate*, I, p. 290-291 et 413-414 ; syr. J. PARISOT, *Aphraatis*, col. 136, col. 313 et col. 316. M.-J. PIERRE, « Les Membres de l'Ordre d'Aphraate au *Liber Graduum* », dans Fl. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris 2010 (« Études syriaques », 7), p. 21, n. 47 : Jésus en « est le modèle, seul innocent, vainqueur du mal et de la mort ». Sur la notion d'*iḥidāyā* dans le proto-monachisme syrien (*i.e.* le solitaire au cœur unifié, non divisé), voir S. P. BROCK, *L'Œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, traduit de l'anglais et du syriaque par D. RANCE, Bégrolles-en-Mauges 1991 (« Spiritualité orientale », 50), p. 161-164.

131. M. KOZAH, S. MOURAD et A. ABU-HUSAYN, « Dadisho' Qaṭraya's *Compendious Commentary* », p. 181.

exprimée chez les auteurs syriaques, en particulier depuis Éphrem, qui, notamment dans ses *Hymnes sur la virginité*, montre comment les anges guident, donnent l'illumination divine aux ascètes, veillent enfin sur leurs dépouilles¹³². Pareille perspective permet de mettre en relation le jeûne avec le renoncement à une certaine forme de corruption, dans la participation à la vie céleste. C'est sans doute la raison pour laquelle certains anachorètes ne s'autorisaient d'autre nourriture que les produits directement prélevés dans la nature, comme un retour à une certaine forme de vie originelle rappelant le jardin d'Éden en un désir de simplification et de perfection. Comme l'énonce B. Caseau à propos du monachisme byzantin, « toute forme de convoitise alimentaire rappelle la faute originelle¹³³ ». Dans une sorte de projection dans le Royaume à venir, le diacre d'Édesse allait jusqu'à donner l'air à respirer du Paradis comme la sustentation véritable déjà accessible dès ce monde au jeûneur, car la vie du pénitent, « citoyen des cieux » (cf. Ph 3, 20), est déjà une préfiguration de la vie posthume : « L'air [du Paradis] est vraiment le pain de notre pain, l'engrais de notre champ ; combien cet air béni doit-il donc plus encore délecter les esprits ! Ils le mangent, ils le boivent¹³⁴ ». Ailleurs, Éphrem insiste encore sur les profits à tirer présentement de cet exercice : « Prends courage, vie pénitente, tu atteindras le Paradis [...]. À ta faim, Il (*i.e.* le Paradis) présentera ce fruit qui rend purs ses mangeurs et éteindra ta soif d'un céleste breuvage : Il offre la sagesse à ceux qui s'en abreuvent¹³⁵ ». Il y a là une mise en perspective du sens et de la finalité du jeûne. L'historien ecclésiastique Théodoret de Cyr parle ainsi de la « nourriture spirituelle » (τήν πνευματικὴν τροφήν) qu'apportaient à l'âme les efforts corporels¹³⁶ pour dégager le corps de sa pesanteur, de ses besoins physiologiques normaux (faim, sommeil, chaleur, etc.) sur le modèle angélique.

Cette nécessité du jeûne comme rupture et signe de la vie du Royaume s'inscrit donc dans une perspective eschatologique. Ainsi

132. Exemple cité par A. VÖÖBUS, *History of Asceticism* II, p. 311, n. 17.

133. B. CASEAU, *Nourritures terrestres*, p. 249.

134. ÉPHREM, *Hymnes sur le Paradis* IX, 16 : R. LAVENANT et Fr. GRAFFIN, *Éphrem*, p. 127.

135. ÉPHREM, *Hymnes sur le Paradis* VII, 3 : R. LAVENANT et Fr. GRAFFIN, *Éphrem*, p. 96. « Vie pénitente » : litt. « tristesse », « solitude », en syriaque *abīlūtā*, qui pourrait désigner aussi ceux qui mènent la vie solitaire, voir n. 2.

136. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie* I, 3 : P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire*, I, p. 164-165.

pour l'abstinence de vin : breuvage par excellence du banquet céleste, sa consommation reste limitée et associée à la cérémonie eucharistique de la synaxe dominicale, préfiguration des Noces de l'Agneau. Les règles du monachisme syro-oriental issu de la réforme du milieu du VI^e siècle insistent sur le rôle du *rišdayro*, le supérieur du monastère, chargé de veiller au respect de la synaxe, des offices liturgiques, mais aussi des temps de jeûne, ce dont il devra rendre compte « devant le trône du Messie Juge » pour chacun de ses frères¹³⁷. Martin Tamcke a rappelé l'importance de cette dimension eschatologique, au cœur du perfectionnement monastique, motivant le religieux dans ses efforts de pénitence – une dimension déjà bien perceptible dans les textes ascétiques syro-orientaux du IV^e siècle, chez Aphraate par exemple, ou un peu plus tard dans le *Livre des degrés*¹³⁸. Tendue vers le monde à venir, vers l'acquisition de l'*apatheia*, du détachement parfait et de la tranquillité de l'âme, la vie du moine cherche ainsi à anticiper la vie paradisiaque promise, et la régulation, voire le refus, de nourriture constituent en cela une pratique clef à forte portée prophétique¹³⁹.

Le thème narratif de l'inoffensivité des animaux féroces à l'égard du moine, assez classique, participe de cette problématique de la vie paradisiaque retrouvée et anticipée¹⁴⁰. Jean-Pierre Mahé effectue un lien particulier très intéressant entre l'inappétence soudaine des bêtes et le jeûneur à propos d'un des prodiges attribués en terre géorgienne au moine Iovane Zedazneli dans le manuscrit géorgien sinaïtique NSin 50. Iovane soumet à son autorité un gros ours affamé, prodige que commente ainsi son hagiographe : « Les bêtes savent honorer les jeûneurs¹⁴¹ » ; et de rapprocher l'épisode du passage biblique où

137. Règle d'Abraham, canon 4 : Fl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, p. 132 ; syr. p. 136-137. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 169. Voir M. TAMCKE, « Theology and Practice of communal life according to Dadiso' », *The Harp* 4 (1991), p. 178-179.

138. M. TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšo 'I. (596-604) und das Mönchtum*, Francfort 1988 (« Europäische Hochschulschriften », 23/302), p. 48-49.

139. Sur cette thématique, voir R. ARBESMANN, « Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity », *Traditio* 7 (1949-1951), p. 1-71.

140. Voir exemples dans Fl. JULLIEN, « Types et topiques de l'Égypte : sur quelques moines syro-orientaux des VI^e-VII^e siècles », dans Fl. JULLIEN et M.-J. PIERRE (éd.), *Les Monachismes d'Orient*, p. 151-163.

141. J.-P. MAHÉ, « Les Pères syriens et les origines du monachisme géorgien d'après le nouveau manuscrit sinaïtique », dans Fl. JULLIEN et M.-J. PIERRE (éd.), *Les Monachismes d'Orient*, p. 58 ; pour le récit, il renvoie à l'édition par Z. ALEKSIDZE, *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique NSin 50, édition en fac-similé*,

« *La faim qui mange ta chair t'offre le bonheur de l'Éden* »

les fauves, flairant en Daniel un ascète à la diète (il s'était gardé de manger les mets de la table du roi plusieurs semaines), en viennent à penser : « Il n'est pas fait d'une chair qui puisse être notre nourriture¹⁴² ! » On retrouve déjà pareille exégèse chez Éphrem, qui, glosant sur le passage de *Daniel* III, attribue métaphoriquement au feu du brasier ce flair détectant la chair des jeûneurs :

Le feu s'est approché et il a flairé
la chair pure des jeûneurs.
Il a senti l'odeur puissante de leurs jeûnes
et leurs corps échappèrent à sa cupidité.
Il a jeûné des jeûneurs et s'est délecté des gloutons ;
il a mangé les mangeurs et préservé les jeûneurs¹⁴³.

La chair indestructible du jeûneur [...] comme une image vivante du paradis à venir et de la Résurrection promise.

introduction traduite du géorgien et notes complémentaires par J.-P. Mahé, Louvain 2001 (« CSCO », 586, *Subsidia*, 108), c. II.

142. J.-P. MAHÉ, « Les Pères syriens », p. 58.

143. ÉPHEM, *Hymnes sur le jeûne* VII, 8 : D. CERBELAUD, *Éphrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, p. 69. Cf. Dn III, 22.

