

LES RÈGLES MONASTIQUES SYRO-ORIENTALES ET LEUR CARACTÈRE SPÉCIFIQUE

Sabino CHIALÀ
Communauté de Bose, Italie

Notre recherche sur les règles monastiques de tradition syro-orientale a la chance de pouvoir bénéficier d'un recueil de textes que nous devons à l'œuvre de l'infatigable Arthur Vööbus. J'entends en particulier son *Syriac and Arabic Documents*, publié en 1960. Cet ouvrage se présente comme un ensemble de textes législatifs qui portent sur la vie monastique. Dans une première partie sont recueillies les collections d'origine syro-occidentale¹ suivies de celles d'origine syro-orientale². Cet ensemble nous donne déjà une idée de la richesse des textes législatifs que le monde syriaque dans son ensemble a produit ; et cela en sachant bien que ce qui y est recueilli n'est qu'une partie de la production ancienne. Le même Vööbus précise en fait que les documents qu'il vient de publier « sont certainement les vestiges d'un matériau plus important qui n'a pas survécu »³ ; et nous pouvons ajouter qu'il y a encore d'autres matériaux qui n'ont pas été inclus dans le recueil, tout simplement parce que retrouvés par la suite⁴, ou qui restent encore à découvrir et étudier, ou qu'on n'a pas considéré appartenir à cette même catégorie (j'en dirai quelques mots en conclusion de mon parcours). Dans la deuxième partie de l'ouvrage d'A. Vööbus, nous avons une bonne base

1. Sources monophysites : VÖÖBUS 1960a, p. 15-112.

2. Sources diophysites : VÖÖBUS 1960a, p. 113-210.

3. VÖÖBUS 1960a, p. 13.

4. Voir par exemple les 31 canons écrits par Jean de Mardin, autour de 1125, au moment de sa réforme du monastère de Deir Za'faran ; textes que le même Vööbus a publiés quelques temps après, dans la dernière partie de son *Synodicon in the West Syrian Tradition II*, p. 223-243 ; texte syriaque p. 211-230 ; voir aussi VÖÖBUS 1988, p. 390-398 et p. 411-425.

pour notre recherche qui, comme le titre l'indique, se bornera à la tradition syro-orientale. Par contre, et la bibliographie va le confirmer, en l'état actuel nous disposons de très peu d'études spécifiquement consacrées aux règles monastiques syriaques. Mis à part le recueil mentionné de Vööbus, ainsi que les commentaires qu'il en fait dans le troisième volume de son *History of Asceticism* (où malheureusement il ne reprend que les canons syro-occidentaux), nous ne pouvons glaner que très peu de choses dans des ouvrages consacrés à l'un ou l'autre auteur⁵.

Un survol des documents syro-orientaux disponibles, recueillis par Vööbus, nous fera déjà entrevoir qu'il ne s'agit pas d'un ensemble homogène et donc qu'il est absolument nécessaire de les considérer dans leur spécificité propre – élément qu'il faut respecter dans notre essai de reconstruction historique du phénomène monastique. Nous avons en effet des documents qui appartiennent au moins à deux typologies bien distinctes : une première qui consiste en différentes « séries de canons sur la vie monastique » établis par des synodes ou par l'un ou l'autre catholicos ; et une deuxième typologie représentée par des « règles monastiques » au sens propre du terme, établies par un ou plusieurs membres d'un monastère précis, visant à régler la vie de ce monastère. Les deux groupes de textes seront donc présentés séparément pour en dégager leurs caractères propres ; une brève conclusion voudrait « problématiser » le choix et contextualiser nos documents dans un plus large ensemble d'écrits voisins.

Des canons synodaux sur la vie monastique

Les canons attribués à Maruta de Maipherqat

Le premier texte publié par Vööbus dans la deuxième partie de son ouvrage consiste en un ensemble de dix-neuf canons, choisis parmi un corpus de soixante-treize, connus comme les « Canons de Maruta de Maipherqat »⁶. Il s'agit d'un recueil qui, selon la tradition syriaque, aurait été apporté en Perse au début du v^e siècle par Maruta évêque de Maipherqat, et aurait été accepté par l'Église syro-orientale lors du synode présidé par le catholicos Isaac, en 410. Cette collection contiendrait les décisions des 318 Pères réunis à Nicée, mais en fait elle

5. L'unique présentation d'ensemble sur les règles monastiques – mais il s'agit d'une synthèse – est à ma connaissance l'article « Regole sire » de Jean Gribomont dans le *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (voir GRIBOMONT 1983).

6. VÖÖBUS 1960a, p. 115-149. L'ensemble de la version syriaque de ces canons a été publié par le même auteur dans *Canons Ascribed to Maruta*.

ne correspond pas aux seuls décrets grecs du premier concile œcuménique. L'attribution à Maruta, au moins de l'ensemble tel qu'il est ici conservé⁷, est donc contestée, d'où le titre de Vööbus « The so-called Canons of Maruta », bien que la datation de ces canons reste confirmée pour le v^e siècle⁸.

Les canons que Vööbus détache du reste, en les proposant comme des textes législatifs sur la vie monastique (donc la partie qui nous intéresse), peuvent être rattachés, à partir de leur contenu, à deux genres. Un premier, représenté par les canons du début et de la fin, où sont traités des problèmes qui relèvent plus du bon fonctionnement des diocèses que de la vie interne des monastères. Dans le premier ensemble, il est établi que le chorévêque doit être choisi parmi les moines (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ) et ses modalités d'action (canons 25-27) ; que dans toutes les villes, il y ait des *xenodocheia* pour accueillir les malades et que la direction en soit confiée à des hommes choisis parmi les moines (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ) (canon 36) ; qu'il n'est pas permis d'élire prêtre ou abbé du monastère (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ) un moine sans la permission de l'évêque (canon 40) ; qu'il y ait des consacrées (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ), filles du pacte (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ), dans les églises des villes, et qu'elles soient instruites (canon 41) ; que dans chaque ville la communauté choisisse parmi les moines (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ) un « apocrisiaire pour les prisonniers » – et comment il doit se comporter (canon 47). Les canons que nous trouvons à la fin sont du même genre, c'est-à-dire touchant encore à des questions plutôt générales : sur le droit de consacrer les églises et de les réaménager (canons 56-57) ; sur le fait que les canons doivent être lus deux fois par an (canon 58) ; ou encore sur le comportement des moines (canon 59) ; sur l'honneur du monastère dont est issu un chorévêque (canon 66).

Au centre de cet ensemble nous avons un deuxième groupe de canons, qui constitue un tout particulièrement homogène, et qui vise le déroulement et la qualité de la vie interne du monastère. On y traite différents sujets comme : les qualités de l'abbé (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ), comment il doit être choisi et quelles doivent être ses relations avec la hiérarchie ecclésiastique (canon 48) ; comment l'abbé choisit ses aides, c'est-à-dire l'économe (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ), le portier (ܩܘܪܝܘܢܐ ܕܩܘܪܝܘܢܐ) et les autres collaborateurs (canon 49) ; comment doit agir l'économe (canon 50) ; comment doit agir le portier (canon 51) ; comment doit agir le ܩܘܪܝܘܢܐ, littéralement « l'ouvrier » ou « le visiteur-inspecteur » – mais le contexte suggère

7. Selon A. Vööbus, en fait, il ne serait pas impossible qu'au moins une partie de ces canons remonte à ce que Maruta avait amené au synode de 410 (voir *Canons Ascribed to Maruta*, p. VIII).

8. Voir FIEY 1970, p. 75-76 et GRIBOMONT 1983, p. 1540.

d'entendre le « procureur-facteur » (*fac totum*), c'est-à-dire celui qui sort du monastère pour s'occuper des nécessités des frères (canon 52) ; comment doit agir celui qui est au service de l'abbé (canon 53) ; il y a enfin des règles qui se réfèrent à la vie de tous les moines : le travail, les infractions et les punitions respectives, l'organisation des espaces et du temps, l'accueil des novices (canon 54).

Observons à présent, ce qui est important pour notre recherche, la nature de cet ensemble, que je caractériserais par trois éléments principaux :

- il s'agit d'un texte canonique, relevant d'une autorité ecclésiale ; en fait au début de chaque canon est répétée la phrase : « Ceci est la volonté du synode général » ;

- il ne s'agit pas d'un document homogène visant la vie monastique, mais de canons parmi d'autres qui ont trait aux moines ;

- il ne se réfère pas à un ou plusieurs monastères précis, mais à des situations générales, probablement en réaction à des tendances qui posaient des problèmes.

Ces trois observations nous amènent d'emblée à relever que notre ensemble ne peut être considéré ni comme une « règle » à la manière des règles qu'on connaît en Occident (*Règle de saint Benoît*, par exemple), ni comme un *typicon* de genre byzantin. La raison principale qui nous empêche de classer notre ensemble parmi les deux genres énumérés est avant tout l'origine : il n'est pas le produit d'un fondateur de monastère précis ou d'un groupe de moines qui veulent régler leur vie, mais il s'agit d'une série de prescriptions « concernant les moines », établis par l'autorité ecclésiastique, parmi d'autres canons. D'ailleurs si nous prenons les décisions des synodes syro-orientaux, nous trouverons d'autres canons se référant aux moines, qu'on ne considère habituellement pas comme des règles ou fragments de règles⁹. On pourrait donc conclure que dans ce premier exemple nous n'avons que « des canons » se référant à la vie monastique et non pas une « règle » au sens strict du mot. Il s'agit d'un document précieux pour connaître la réalité monastique syro-orientale de l'époque, mais nous n'avons pas à faire ici avec ce que j'appellerai « un témoin d'autocompréhension monastique ».

Néanmoins, il est à observer que la partie centrale de notre ensemble montre une cohérence qui s'impose : à partir de l'abbé, en passant par les charges auxiliaires, jusqu'au comportement des moines. On a l'impression d'être ici en présence de quelque chose qui est au moins « conçu de façon organique », et qui pourrait donc ressembler à une

9. Sur les synodes qui légifèrent à propos des moines et de leurs abus, voir CHIALÀ 2005, p. 59-65.

ébauche de règle. Entre autre, un petit article publié par V. Dupont dans la revue *Collectanea Cisterciensia* attire notre attention sur ce texte. On y a relevé un parallèle plutôt curieux entre un de nos canons et la *Règle* de saint Benoît, sur la quantité de vin accordée à chaque moine (une hémine)¹⁰ ; et avec cela encore d'autres détails qui relient les deux textes en question. L'évaluation de cette section reste donc douteuse : avons-nous ici un fragment de « vraie » règle, qui aurait été englobé dans nos canons ? Nous n'avons pas d'éléments suffisants pour en décider. Mais si l'on répondait par l'affirmative, nous aurions ici une trace très intéressante de règle relevant d'un monachisme de genre « purement cénobitique », donc différent de ce qu'on verra par la suite. J'entends par cette expression un monachisme qui prévoit un genre de vie où tout est vécu en commun – voir, par exemple, ce qui est établi à propos de la prière faite ensemble sept fois par jour (canon 54,20). Un autre élément qu'on pourrait rapporter pour configurer cette vie strictement communautaire est celui des « dortoirs communs des moines » (canon 54,19 ; et ici encore on sent pointer la règle bénédictine, chap. xxii). Mais à ce propos je reste très prudent. Le texte dit : « Tous dormiront dans une même maison (ܠܘܨܐ), par terre »¹¹. Est-ce que par ce mot on va entendre un dortoir ou tout simplement des cellules dans un même édifice ? Déjà Canivet, et d'autres avant lui, s'étaient posé la question de la possibilité de dortoirs communs en milieu syriaque¹². Personnellement, je suis très perplexe, en particulier en raison du sens spirituel accordé en Orient à la cellule, mais aussi parce que d'autres témoignages donnés à l'appui – sur lesquels je reviendrai – me semblent le fruit d'une mauvaise lecture des textes.

À travers ces canons apparaît un type de monachisme, « strictement communautaire », qu'on pourrait rapprocher du modèle des « fils du pacte » (expression explicitement mentionnée au canon 54,3), donc d'une communauté en ville, liée à l'église locale. Cela expliquerait, aussi, l'intérêt d'un synode ecclésiastique pour cette réalité et les services pastoraux qui lui sont demandés.

Les canons d'Išo^c bar Nun

À la même typologie que les canons précédents appartiennent ceux établis par le catholicos Išo^c bar Nun, en fonction entre 823 et 827¹³, personnalité très attentive à la vie monastique pour en avoir eu une

10. DUPONT 2005.

11. VÖÖBUS 1960a, p. 141, chap. LIV, 19.

12. CANIVET 1977, p. 213-214.

13. VÖÖBUS 1960a, p. 189-204.

expérience directe¹⁴. Le texte nous est parvenu dans une double version, syriaque et arabe, versions qui ne se correspondent pas complètement. Encore une fois il s'agit d'une série de canons qui se caractérisent par les mêmes éléments que nous venons de relever dans l'ensemble précédent : ils sont établis par l'autorité ecclésiastique ; ils ne constituent pas un document homogène sur la vie monastique, étant mêlés à des canons sur d'autres sujets ; ils visent, non pas un monastère particulier, mais des problèmes qui se sont présentés et sur lesquels l'autorité ecclésiastique se sent en devoir de s'exprimer.

On y traite des gens mariés qui veulent embrasser la vie monastique (canons syriaques 16-19) ; de l'héritage qu'un moine recevrait de ses parents et du sort de ses biens après sa mort (canons syriaques 67-70 ; arabes 1-4) ; des esclaves et des jeunes gens qui désirent entrer dans la vie monastique (canons syr. 71-72 ; arabes 5-6) ; de la responsabilité de l'évêque du lieu où se trouve le monastère d'intervenir quand se vérifient des troubles : il a le pouvoir même d'expulser des moines et de déposer l'abbé régulièrement élu par la communauté (canons syr. 73-74 ; ar. 7-8).

Fait suite une partie, attestée seulement en arabe, qui une fois de plus donne l'idée de former un ensemble plus cohérent et plus concentré sur la vie interne des monastères. On y trouve des canons sur les sujets suivants : la prière continuelle (canon 9), les vigiles (canon 10 et 12), la récitation du psautier (canon 11 et 13), la lecture (canon 14), la préparation à la liturgie eucharistique et sa célébration (canons 15-16 et 18), le jeûne et l'alimentation (canon 17 et 19), et enfin encore la prière, qu'elle soit faite en cellule et ne soit pas omise, et les trois genres ou degrés de la prière (canons 20-22). Pour certains canons de ce dernier ensemble, on trouve des parallèles très précis dans des règles d'origine syro-occidentale : voir par exemple les canons 13 (celui qui connaît un seul psaume, qu'il répète toujours le même), 19 (qui mange de la viande agit comme un fornicateur) et 20 (le moine priera en cellule pendant la semaine et avec les autres aux jours de réunion)¹⁵.

Du point de vue du modèle de vie monastique, on trouve encore l'expression « fille du pacte » (canon 19). Cependant le rythme des prières n'est plus de genre cénobitique, mais il ressemble à ce que nous verrons dans le monachisme réformé d'Abraham de Kaškar.

14. Bien que l'information donnée par VÖÖBUS (1960a, p.189) sur le séjour du catholicos au monastère d'Izla soit probablement incorrecte. Il semble que cela fut son désir, mais qu'il n'arriva pas à le réaliser (voir FIEY 1997).

15. Voir *Canons pour les Perses* 22-24 (VÖÖBUS 1960a, p. 92 ; il s'agit d'un ensemble de canons d'origine syro-occidentale mais adressés à des communautés vivant en Perse) ; et *Canons anonymes pour les moines* 16-18 (VÖÖBUS 1960a, p. 112).

Les canons de Timothée II

Une dernière série de canons édités par Vööbus est d'époque beaucoup plus tardive. Elle fut promulguée par le catholicos Timothée II, en charge entre 1318 et 1332, au moment même de son intronisation, et elle est contenue dans les actes synodaux de la même année 1318. Nous sommes donc encore une fois dans le genre des canons pour les moines, inclus dans des dispositions synodales qui ont trait à différents aspects de la vie ecclésiale. Les canons qui nous intéressent sont rangés en deux séries, chacune avec un titre particulier, d'abord les canons adressés à tous les moines, puis ceux qui sont prévus spécialement pour les autorités.

La première série est présentée ainsi : *Canons pour l'ordre des frères moines* (ܩܢܘܢܝܢ ܕܩܘܪܕܝܢ ܕܩܘܪܕܝܢ). Les sujets traités sont les suivants : que les moines ne doivent pas sortir du monastère sans permission (canons 1-5) ; que les moniales n'entrent pas dans les monastères d'hommes (canons 6-7) ; qu'on n'accepte pas dans le monastère de jeunes imberbes (canon 8) ; en conclusion on trouve trois canons sur l'importance de la lecture, de la prière et du travail manuel (canons 9-11). La deuxième série a pour titre : *Canons pour les guides, les responsables et les chefs des monastères* (ܩܢܘܢܝܢ ܕܩܘܪܕܝܢ ܕܩܘܪܕܝܢ ܕܩܘܪܕܝܢ). On y trouve des règles sur leur comportement : qu'ils agissent en toute chose dans la crainte de Dieu (canon 1) ; qu'ils ne fassent rien sans le conseil de la communauté (canon 2) ; qu'ils soient vigilants sur l'observance des règles (canons 2-5) ; qu'ils communiquent aux autorités supérieures ce qui dépasse leur compétence (canon 6) ; que celui qui a été fait « intendant » (ܩܘܪܕܝܢ) ou chargé de gérer les biens du monastère, en soit expulsé s'il agit mal, et les conditions de sa réadmission (canons 7-8) ; que celui qui révèle à ceux de l'extérieur les secrets du monastère (ܩܘܪܕܝܢ) et qui le souille, en soit éloigné (canon 9)¹⁶.

Bien que les dispositions de Timothée II ne soient pas les mêmes que celles qu'on a vues dans les deux groupes précédents, la typologie reste la même. Il s'agit, encore une fois, de dispositions promulguées par l'autorité ecclésiastique ; elles sont incluses dans un corpus de canons qui aborde aussi d'autres sujets et elles s'adressent aux monastères en général. Quant à la cohérence de l'ensemble, malgré leur disposition en deux unités formellement bien construites (la première pour les simples moines et la deuxième pour les autorités), le contenu des deux sections reste partiel. N'ont été à l'évidence abordés que des sujets posant problème.

16. Cet ultime canon semble reprendre le dernier des Canons de Jean de Mardin, où il est question de ceux qui révèlent les secrets du monastère (ܩܘܪܕܝܢ) ; voir canon 31, dans *Synodicon in the West Syrian Tradition II*, p. 241-242 ; syr. p. 228.

Des règles monastiques

À côté de ce premier genre de textes législatifs sur la vie monastique, nous en avons un deuxième, un ensemble qu'on peut qualifier de « règles monastiques » au sens propre du terme. Pour ce deuxième genre nous avons trois documents, se référant au même monastère, le Grand monastère du mont Izla, promulgués par ses trois premiers abbés, Abraham de Kaškar (connu aussi comme Abraham le Grand) et ses deux successeurs, Dadišo^c et Babai¹⁷. Cela nous offre la possibilité de suivre quelque peu la naissance et l'évolution de ce qui fut pour les syro-orientaux le monastère le plus rayonnant, entre autre par le moyen de ses règles. On pourrait dire qu'Abraham de Kaškar joua pour les syro-orientaux un rôle semblable à celui que Benoît de Nursie et sa *Règle* eurent en Occident.

Les règles d'Abraham de Kaškar

Le premier document, généralement connu comme « les règles d'Abraham de Kaškar » se présente en fait avec un titre qui révèle une identité plus complexe : « Canons qui furent écrits durant les jours du saint Rabban Mar Abraham » (ܩܢܘܢܝܢ ܕܩܕܝܫܐ ܪܒܒܢܐ ܡܪܝܢܐ ܐܒܪܗܡܐ) ¹⁸. L'auteur déclaré n'est pas le seul Abraham mais, comme la suite du prologue va le confirmer, la communauté des frères qui, après un certain temps d'expérience communautaire, désire laisser une trace de son mode de vie. On peut croire que le fondateur veuille, par une certaine humilité, cacher derrière ce pluriel l'œuvre de synthèse qui en fait est la sienne. Mais même en admettant cela, reste confirmé ce qu'on peut tenir comme une première caractéristique de notre document : il est le fruit d'une expérience vécue dans un lieu précis.

Le début du prologue nous informe aussi sur la date de composition : « Au mois de haziran (juin), la quarantième année du roi Khosrau, sous la direction de l'ami de Dieu Mar Syméon, évêque métropolitain de Nisibe, nous les frères qui habitons... » ¹⁹. Le roi auquel on se réfère ici est Khosrau I^{er}, qui régna entre 531 et 579 ; donc la quarantième année

17. Vööbus publie aussi un texte se référant à un autre monastère, le Monastère Supérieur de Mossoul ; or les canons qu'il rapporte ne concernent pas le monastère au sens strict, mais le fonctionnement de l'école annexe ; c'est la raison pour laquelle je n'en ai pas tenu compte dans cette étude (voir VÖÖBUS 1960a, p. 185-188).

18. Le texte syriaque, avec traduction anglaise, est édité dans VÖÖBUS 1960a, p. 150-162 ; et avec traduction française, dans JULLIEN 2008, p. 129-138. Pour une traduction italienne annotée, voir CHIALÀ 2005, p. 159-167.

19. Abraham de Kaškar, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 152).

correspond à 570/571 de notre ère. Dans ce même préambule nous avons aussi une deuxième caractéristique importante de notre document : on dit qu'il a été réalisé par les frères mais « sous la direction (ܠܘܨܒܝܬܐ) » de l'évêque du lieu. Donc nous n'avons plus ici des canons sur les moines émanant de l'autorité ecclésiastique, mais cette dernière reste tout de même présente. On trouve ici un parallèle très intéressant, même dans la formulation, avec les *Statuts de l'école de Nisibe*²⁰.

Mais pourquoi cette règle, qui dans un certain sens est une nouveauté en milieu syro-oriental ? Quel est son statut et son but ? Sur quelle réalité veut-elle intervenir ?

Tout d'abord on peut faire confiance à ses auteurs et écouter leurs raisons. Dans le prologue des règles d'Abraham (je continue à les appeler de la sorte par commodité), on lit : « Nous ne sommes pas des législateurs, ni pour nous-mêmes ni pour les autres »²¹ ; puis est illustrée la méthode suivie pour la rédaction : « À chaque règle que nous avons tirée des saintes Écritures et des paroles des saints Pères, nous avons [seulement] ajouté de brefs commentaires à leur propos »²². On pourrait dire que le texte ne se veut pas un texte législatif, mais plutôt comme une trace herméneutique qui voudrait « trier la tradition ». J'entends par là que, tout d'abord, il faut observer que cette règle ne se présente pas comme une nouveauté absolue (non pas au niveau du genre littéraire, mais au niveau du contenu). On pourrait ici encore soupçonner, bien sûr, une certaine humilité mal cachée, typique de ce genre de textes. Mais je pense qu'il faut accorder plus d'attention à ces mots : il est vrai en fait que dans la vie monastique (et dans ses réformes) on n'invente rien ; on réorganise les éléments de la tradition, on les relit, on met des accents particuliers. C'est ce que nous verrons dans les règles d'Abraham, qui se voudraient, justement, comme une herméneutique de la tradition précédente : un choix, dans les Écritures et dans les Pères.

Mais il s'agit d'un choix qui voudrait contester des « tendances connues » d'ascétisme et orienter vers une « forme nouvelle ». Donc, d'une certaine manière, comme les canons appartenant à la première typologie analysée, ici aussi le but est celui de réagir à des abus, mais cette fois la réaction est plus cohérente et surtout elle vient de l'intérieur du mouvement monastique. Le modèle que notre règle voudrait contester nous est révélé par différentes sources. Tout d'abord par les dispositions données dans les canons eux-mêmes : on pourrait croire que

20. Cf. *Statutes of the School of Nisibis*, p. 51.

21. Abraham de Kaškar, *Canons*, prologue (VööBUS 1960a, p. 154).

22. VööBUS 1960a, p. 154.

chacune de ces dispositions conteste un abus ou stigmatise un défaut. Par cela je ne veut pas dire que les pratiques conseillées dans les règles d'Abraham (la quiétude, la prière, la lecture, etc.) étaient absolument méconnues du reste du phénomène monastique syro-oriental ! Mais Abraham semble croire qu'elles ont besoin d'être reprises et soulignées. Deuxièmement nous connaissons ces tendances monastiques que le Kaškarien entend corriger par d'autres sources, en particulier par des dispositions synodales de l'Église syro-orientale à propos des moines ²³.

À partir de cette situation, les règles d'Abraham proposent une « forme nouvelle » (ou renouvelée), raison pour laquelle leur auteur principal se conçoit comme un « réformateur » et il est déjà considéré tel dans les sources anciennes. À propos de l'auto-conscience réformatrice d'Abraham (et des ses frères), je citerai au moins trois éléments : le fait qu'il impose aux siens des signes extérieurs afin qu'ils puissent se distinguer des autres moines (tonsure, vêtements et chaussures) ; le fait même qu'il écrive une règle ; et l'envoi en mission de certains de ses disciples dès son vivant ²⁴. Pour ce qui est des sources, la *Chronique de Séert* présente le Kaškarien comme un réformateur, en l'associant à Abraham de Natpar ; on y lit, entre autre, que « ces deux saints... organisèrent (طكس) les monastères et les cellules qui auparavant étaient comme des maisons (ذلك ديارات) à l'exemple de Mar ^cAbda » ²⁵. La même source ²⁶ nous informe sur le monachisme de Mar ^cAbda, fondateur du monastère de Dayr Qoni, qu'on pourrait qualifier de « communauté vivant en strict lien avec l'église locale ». C'est ici justement le point principal de différenciation qu'il faut saisir, dans la précision que dans cette forme monastique plus ancienne (évidemment pas dans sa totalité, mais pour la partie ici visée), on utilisait des bâtiments qui étaient « comme des maisons ». Il n'est pas nécessaire de soupçonner dans la « forme pré-abrahamique » – comme je l'ai dit – des moines dormant en dortoirs communs, mais tout simplement des monastères et des cellules (petits monastères ?) « à l'image des maisons », donc avec des chambres les unes à côté des autres et – peut-être – en ville. Mari ibn Suleyman reprend les mêmes expressions que la *Chronique* à propos de la transformation introduite par Abraham de Kaškar ; il dit qu'il « organisa (طكس) les monastères et les cellules qui auparavant étaient comme des

23. Ici je renvoie à CHIALÀ 2005, p. 53-65.

24. Pour les détails, je renvoie encore à CHIALÀ 2005, p. 49-53.

25. *Chronique de Séert* II/1, § 31, p. 172.

26. Cf. *Chronique de Séert* I/2, § 68, p. 321-322.

maisons (كالديارات) »²⁷ ; ici aussi, il n'y a pas de raison de voir un « dortoir commun » ou une « chambrée »²⁸.

Voici donc un premier élément de la réforme introduite au Grand monastère du mont Izla : il s'agit d'une précision du « modèle architectural », qui correspond à une « articulation particulière de vie en commun et vie en solitude ». Ce qui en résulte est un genre de monachisme que je préfère appeler « lavriotique » : il y a un centre où les moines passent les premières années de formation et où ils reviennent pour la veillée du samedi soir, suivie de la célébration eucharistique et parfois d'un repas commun le lendemain. Le reste de la semaine était passé dans les différentes cellules bâties autour du centre (مهدى). La particularité de la conception abrahamique réside dans le fait qu'il ne conçoit pas cette forme comme un « ensemble d'ermites » mais comme une « communauté » (voir déjà le ton du prologue, et l'importance dans la gestion du monastère de l'« ensemble (مهدى) des frères »²⁹), au sein de laquelle large place est accordée à la vie de solitude.

Un deuxième élément de la réforme abrahamique touche à son inspiration spirituelle et nous vient du contenu des règles. Elles se présentent comme un ensemble de douze canons, précédés par un prologue programmatique. Les douze canons, à leur tour, sont clairement divisibles en deux groupes : les canons 1-4, plus développés et qui se présentent, selon ce qui avait été annoncé dans le prologue, comme un petit florilège de textes bibliques et patristiques ; et les canons 5-12, plus brefs et sur des questions plus pratiques. L'intérêt principal réside surtout dans la première partie. Tout d'abord parce que nous y voyons une nouveauté par rapport à la tradition précédente (nouveauté qu'on remarque déjà au niveau formel) : il ne s'agit pas, en fait, de simples canons régulant des abus, mais d'enseignements qui voudraient injecter un souffle particulier dans la vie des moines d'Izla. Et secondement ces quatre premiers canons sont fondamentaux parce qu'ils décrivent ce que j'appelle les « quatre piliers » spirituels de la réforme abrahamique, c'est-à-dire la quiétude (هدوء) et le travail ; le jeûne ; la prière, la lecture et l'office ; le silence, la douceur et la solitude³⁰.

Mais où est vraiment la nouveauté dans ces enseignements ? Bien sûr, il s'agit de points tout à fait traditionnels dans la spiritualité monastique. Mais justement, c'est le fait qu'on reprenne ces quelques éléments, et

27. Maris, *Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria* I, p. 52 (arabe).

28. Traduction proposée par JULIEN 2008, p. 110, suivant probablement la version latine de Gismondi qui rend par « aedium ».

29. Cf. CHIALÀ 2005, p. 73.

30. Cf. CHIALÀ 2005, p. 84-94.

non pas d'autres, qui nous dit leur importance dans le moment particulier où ils sont mis par écrit. On n'invente rien mais on réorganise. Ces éléments montrent notamment toute leur valeur si on les lit dans le contexte du monachisme de l'époque, à savoir ce qu'Abraham et les siens entendent contester.

Nous avons donc ici, dans les quatre premiers canons, une polémique « *ad extra* », c'est-à-dire contre un monachisme « autre » que celui vécu ou recherché à Izla. Par contre, dans les huit derniers canons, beaucoup plus brefs dans leur étendue, sont visés des abus déjà « internes » à la communauté. Ces premières années de vie commune avaient déjà nécessité des corrections précisées dans cette dernière partie. C'est dans ce même sens qu'il faut lire la suite des règles du Grand monastère, c'est-à-dire les canons des successeurs d'Abraham à la tête de la communauté : Dadišo^c et Babai.

Les règles de Dadišo^c

Aux canons d'Abraham font suite les vingt-huit que son premier successeur, Dadišo^c³¹, établit, avec l'approbation de la communauté comme il est dit dans le prologue, pendant le mois de janvier 588³², c'est-à-dire deux ans, selon ma reconstruction des événements, après la mort du fondateur³³. La raison de cet ajout de canons aux précédents est justifiée, non sans un certain embarras, par l'auteur lui-même dans le prologue. Il semble presque s'en excuser, en disant que leur cause n'est pas le mépris pour les règles écrites par « les Pères » ou leur insuffisance, mais « notre faiblesse et notre impuissance »³⁴; et quand on lit les canons et les signes de décadence qu'ils font percevoir, on voit qu'il ne s'agit pas ici d'un topos...

Cette précision, avec la teneur particulière de ces vingt-huit canons, me semble importante parce qu'elle révèle que l'intention de Dadišo^c n'est ni celle d'inaugurer une deuxième réforme, ni celle de faire évoluer la communauté d'Abraham vers un modèle plus cénobitique³⁵. Le modèle reste strictement le même : les moines vivent toujours en cellule et on se

31. Le texte syriaque, avec traduction anglaise, est édité dans VÖÖBUS 1960a, p. 163-175 ; et avec traduction française dans JULLIEN 2008, p. 138-148. Pour une traduction italienne annotée, voir CHIALÀ 2005, p. 169-176. Pour une reconstruction de sa biographie, je renvoie à CHIALÀ 2005, p. 106-118.

32. Dadišo^c, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 166-167).

33. Cf. CHIALÀ 2005, p. 43-46. JULLIEN 2008, p. 87-89, maintient la date de 588.

34. Dadišo^c, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 165-167).

35. C'est l'opinion de JULLIEN 2008, p. 107, qui voit après Abraham et jusqu'à Babai un glissement vers un modèle plus cénobitique.

préoccupe qu'au moins un petit noyau reste dans le cœnobion pour en garantir les fonctions³⁶ ; ou encore on demande que chaque solitaire fasse cuire son pain chez soi et non pas au cœnobion, en corrigeant les statuts anciens dans un sens plus « érémitique »³⁷. Donc il n'y a pas, à mon avis, d'intervention au niveau structurel, mais on intervient seulement sur des problèmes particuliers que l'expérience des premiers temps vécus à Izla a montrés. Les canons, en fait, touchent à des questions très précises d'abus (à partir, par exemple, du problème de l'orthodoxie théologique où on demande de rester fidèles aux trois docteurs³⁸). Nous sommes dans un genre qui rappelle le deuxième groupe des canons d'Abraham : il ne s'agit plus de donner une inspiration nouvelle ou de corriger certaines déviations du « monachisme syro-oriental » contemporain (ce que j'ai appelé « polémique *ad extra* »), mais on fait face ici à des problèmes « *ad intra* ».

Dans le prologue, il est vrai, Dadišo^c justifie encore ces nouveaux canons par une précision qui pourrait être mal interprétée. En fait il affirme que ce qui suit est dû à un constat important : « Les exigences (ou « les ordres » : ܠܩܘܿܣܿܝܘܿܬܿܐ) d'une communauté sont différentes de celles de ceux qui vivent en solitaire (ܠܩܘܿܣܿܝܘܿܬܿܐ ܕܥܘܿܠܘܿܬܿܐ) »³⁹. Il ne faudrait pas voir ici un durcissement sur des positions cénobitiques, mais seulement un écho de la tradition abrahamique primitive, c'est-à-dire que les « moines » d'Izla ne se concevaient pas comme des « ermites » indépendants, mais comme une vraie « communauté de solitaires ». Or, ce modèle avait été mis à l'épreuve par presque deux décennies, et il demandait à être mis au point ; en même temps, on reconnaissait aussi des erreurs, comme le laisse entendre par exemple le canon 12 où l'on interdit d'accueillir comme moine « le frère qui est tenté par un esprit »⁴⁰, expression derrière laquelle on peut entrevoir la maladie psychique dont, probablement, la communauté a fait quelque douloureuse expérience.

Les règles de Babai

Dadišo^c meurt probablement en 604 et lui succède Babai, qui gouverne la communauté jusqu'à sa mort, survenue en 628, à travers des situations dramatiques comme celles qui conduisent à l'expulsion de Jacques de Lašom, fondateur du monastère de Bet-^cAbē. Babai ajoute aussi d'autres

36. Cf. Dadišo^c, canon 20 (VÖÖBUS 1960a, p. 172).

37. Cf. Dadišo^c, canon 15 (VÖÖBUS 1960a, p. 171).

38. Cf. Dadišo^c, canon 1 (VÖÖBUS 1960a, p. 167-168).

39. Dadišo^c, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 166).

40. Dadišo^c, canon 12 (VÖÖBUS 1960a, p. 170).

canons à ceux de ses prédécesseurs ; on en compte vingt-cinq, mais il ne nous sont parvenus que partiellement (à partir de la moitié du canon 4) et en version arabe⁴¹.

Pour ce qui est du contenu de ces nouveaux canons, ils appartiennent au même genre que ceux de Dadišo^c. Ici encore le but n'est pas de toucher à la structure idéologique ni à la forme de monachisme vécue à Izla, mais seulement de corriger certains abus. Le rythme communautaire de solitude et de vie en commun est le même qu'avant : Babai recommande d'honorer la réunion du dimanche, mais aussi de ne pas se précipiter au cœnobion trop facilement⁴². Entre autre, l'affaire de Jacques de Lašom montre bien qu'à cette époque encore la structure du Grand monastère est la même qu'au temps d'Abraham, c'est-à-dire avec des cellules plus ou moins éloignées du cœnobion et entre elles.

Malheureusement, n'ayant pas le début des règles, nous ne connaissons ni leur datation exacte ni la justification que l'auteur donne pour leur composition. Néanmoins, le contenu révèle des situations de décadence encore plus accentuées qu'auparavant, auxquelles Babai répond par des avertissements et des sanctions qui traduisent la sévérité qui lui est reconnue par les sources.

En guise de conclusion

L'expérience du Grand monastère et son « modèle » connurent un grand succès. Cela est corroboré par au moins trois éléments : l'afflux de moines qui visitent le monastère d'Abraham comme un des hauts lieux de la spiritualité monastique ; la diffusion des règles, qui furent adoptées par d'autres monastères (voir par exemple Rabban Šabur) et même traduites en persan ; les nombreuses fondations dues à des anciens du Grand monastère⁴³.

C'est peut-être ce succès qui explique principalement que les canons du Grand monastère restent, dans l'histoire syro-orientale, un cas unique. Abraham semble inaugurer une tradition qui, à part ses deux successeurs, n'a pas d'épigones connus. Nous n'aurions ainsi, pour la tradition syro-orientale, que les canons ecclésiastiques dont j'ai traité

41. Le texte arabe, avec traduction anglaise, est édité dans VÖÖBUS 1960a, p. 176-184.

Pour une traduction italienne annotée, voir CHIALÀ 2005, p. 177-182. Pour une reconstruction de sa biographie, je renvoie à CHIALÀ 2005, p. 119-136.

42. Babai, canons 5 et 20 (VÖÖBUS 1960a, p. 178 et p. 182-183).

43. Cf. CHIALÀ 2005, p. 97-106 ; voir aussi JULLIEN 2008, qui développe les filiations du Grand monastère, ainsi que JULLIEN 2006.

dans la première partie, où l'on peut soupçonner aussi quelque fragment homogène de règle de genre cénobitique, et le triptyque des canons du Grand monastère.

Mais le monachisme syro-oriental pouvait évidemment disposer aussi d'autres textes qu'il faut ici au moins évoquer pour compléter notre cadre, et qui élargissent notre spectre. J'entends par là non pas tous les textes spirituels, écrits en syriaque ou traduits en cette langue, qui ont nourri et, d'une certaine manière, « réglé » la vie des solitaires – textes auxquels, entre autre, Abraham puise en rédigeant ses canons, comme il le montre explicitement. Mais je pense à certaines catégories particulières d'écrits qu'on peut considérer très proches des règles qu'on vient d'analyser. Par exemple, certaines lettres de conseils spirituels comme la *Lettre à Hésychius* de Jean d'Apamée et la *Lettre sur les trois degrés de la vie monastique* de Joseph Ḥazzaya ; des discours qui se présentent, en fait, comme des traités organiques sur la vie solitaire, tel l'*Exposé 6* (sur les « fils du pacte » ou « membres de l'ordre ») d'Aphraate⁴⁴ ou le *Discours pour la consécration de la cellule* de Siméon de Taibuteh ; et enfin des séries de *Règles pour les commençants*, comme celle qui est incluse dans les lettres de Jean de Dalyata (*Lettre 18*)⁴⁵ ou celle qui est attribuée à Babaï le Grand par Dadišo^c Qatraya dans son *Commentaire d'Abba Isaïe* (13,5). Et on pourrait encore mentionner d'autres textes, d'origine grecque mais traduits en syriaque, qui ont joué un rôle analogue, tel par exemple l'*Asceticon* de Basile de Césarée. Nous avons là un genre de textes dont il faut tenir compte, à côté de ceux recueillis par A. Vööbus, pour avoir une idée un peu plus précise de la littérature qui a modelé et « réglé » le monachisme syro-oriental.

44. Dont une partie (le § 8) a circulé séparément et sous le nom d'Abraham de Natpar, telle une petite règle (voir Aphraate, *Les Exposés*, p. 102).

45. Voir aussi VÖÖBUS 1970.

Bibliographie

- Aphraate, *Les Exposés* : Marie-Joseph PIERRE (éd.), *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, 2 vols, Paris (Sources chrétiennes 349 ; 359), 1988-1989.
- Canons Ascribed to Maruta* : Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources*, Louvain (CSCO 439-440, Script. Syr. 191-192), 1982.
- Chronique de Séert* : Addaï SCHER (éd.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert) I/2*, Paris (Patrologia Orientalis 5), 1910. Addaï SCHER (éd.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert) II/1*, Paris (Patrologia Orientalis 7), 1911.
- Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria* : Henricus GISMONDI (éd.), *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria I*, Roma, 1899.
- Statutes of the School of Nisibis* : Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12), 1961.
- The synodicon in the West syrian Tradition* : Arthur VÖÖBUS, *The synodicon in the West syrian Tradition I*, Louvain (CSCO 367-38, Script. Syr. 161-162), 1975 ; *The synodicon in the West syrian Tradition II*, Louvain (CSCO 375-376, Script. Syr. 163-164), 1976.
- Synodicon orientale* : Jean-Baptiste CHABOT (éd.), *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.
- CANIVET 1977 : Pierre CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris (Théologie historique 42).
- CHIALÀ 2005 : Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Bose.
- DUPONT 2005 : Véronique DUPONT, « À propos de l'hémine de vin. Une source inexplorée ? Les Canons de Maruta », *Collectanea Cistercisia* 67, p. 322-325.
- FIEY 1970 : Jean Maurice FIEY, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, Louvain (CSCO 310, Subsidia 36).
- FIEY 1997 : Jean Maurice FIEY, « Isho^c bar Nun », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XXVI, Paris, p. 174-175.
- GRIBOMONT 1983 : Jean GRIBOMONT, « Regole sire », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VII, Roma, p. 1537-1542.
- JULLIEN 2006 : Florence JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana Periodica* 72, p. 333-348.
- JULLIEN 2008 : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).
- VÖÖBUS 1960a : Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11).
- VÖÖBUS 1958, 1960b, 1988 : Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East I. The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14), 1958. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A Contribution to the History of the Culture in the Near East II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain (CSCO 197, Subsidia 17), 1960b. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East III*, Louvain (CSCO 500, Subsidia 81), 1988.
- VÖÖBUS 1970 : Arthur VÖÖBUS, « Syrische Verordnungen für die Novizen und ihre handschriftliche Überlieferung », *Oriens Christianus* 54, p. 106-112.