Syméon stylite le jeune (521-592) : un cas de sainte anorexie ?

Béatrice Caseau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/kentron/1861>

DOI : 10.4000/kentron.1861

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2003

Pagination : 179-203

ISBN : 2-84133-222-5

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Béatrice Caseau, « Syméon stylite le jeune (521-592) : un cas de sainte anorexie ? », *Kentron* [En ligne], 19 | 2003, mis en ligne le 12 avril 2018, consulté le 13 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1861> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1861>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

SYMÉON STYLITE LE JEUNE (521-592) : UN CAS DE SAINTE ANOREXIE ?

Le jeûne extrême de certains ascètes chrétiens, appelé aussi sainte anorexie a retenu l'attention des historiens comme celle des psychologues dans les dernières décennies¹. L'anorexie sainte est une forme particulière d'anorexie qui est dominée par la recherche de la sainteté chrétienne à travers une maîtrise du corps qui passe par le refus des aliments. Elle concerne surtout des femmes qui cessent progressivement de s'alimenter, jusqu'à ne plus se nourrir que d'eucharistie dans certains cas. Quelques-unes, comme Catherine de Sienne, finissent par en mourir, d'autres guérissent et se réalimentent.

L'anorexie sainte est une forme particulière de l'anorexie mentale. Comme les jeunes anorexiques contemporaines, les saintes anorexiques cherchent à obtenir un contrôle complet sur leur corps, à attirer l'attention sur elles-mêmes. Elles manipulent leur entourage avec leur refus de s'alimenter, en pratiquant le jeûne, une pratique religieuse reconnue et valorisée par la société comme instrument de pénitence et moyen de purification du corps, au-delà des normes sociales et religieuses qui le régulent, en le poussant à l'extrême jusqu'à l'autodestruction. Leur démarche est qualifiée d'anorexie sainte car elles cherchent aussi à manipuler Dieu lui-même et à obtenir des faveurs divines en échange de leur ascèse.

S'il y a des points communs entre les anorexiques contemporaines et les ascètes ou les mystiques du Moyen Âge qui pratiquaient un jeûne extrême, il y a aussi des différences. Contrairement aux anorexiques adolescentes de l'époque contemporaine, leur poids et la forme de leur corps n'est pas leur souci principal. Elles ne souffrent pas du phénomène du miroir brisé qui leur fait percevoir leur corps comme trop gros quand il est en fait très maigre². Les saintes anorexiques n'ont pas nécessairement une mauvaise image de leur corps. Elles cherchent à obtenir un contrôle sur elles-mêmes qui leur est refusé à bien des égards dans la société dans laquelle elles vivent. Le fait d'être libérées du besoin de se nourrir et cependant d'avoir beaucoup d'énergie est perçu comme positif par ces femmes qui s'imaginent que dans l'au-delà,

1. Grimm 1996.

2. Senninger 2004.

tel est précisément le sort des anges et des saints. De plus, leur refus de s'alimenter est intégré dans une démarche pénitentielle, et ascétique qui est valorisée dans le christianisme médiéval. Seule sa forme extrême, mettant en danger la vie de la personne, est considérée comme inspirée par le diable plutôt que par Dieu³. Elles ne sont donc considérées comme saintes que lorsque des miracles sont attribués à leur prière, ou lorsque les faveurs divines apparaissent liées à leur ascèse extrême. Si la recherche d'un corps idéal n'est pas vraiment au centre de leurs préoccupations, la recherche d'une forme de pouvoir est un but évident. Gagner le contrôle d'elles-mêmes, et à travers ce contrôle, gagner une forme de pouvoir sur leur entourage et au-delà sur Dieu, est ce qui les motive. Parce que la relation avec Dieu occupe une place centrale dans leur démarche, elles ont souvent été considérées comme saintes de leur vivant.

Les recherches des historiens portent essentiellement sur les saintes anorexiques de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne. Après l'ouvrage fondateur de Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, paru en 1985⁴, plusieurs auteurs se sont penchés sur le jeûne extrême, comme l'une des caractéristiques de la piété féminine médiévale. Caroline Bynum a étudié le rapport des femmes à l'alimentation dans *Holy Feast and Holy Fast : the Religious Significance of Food to Medieval Women*, paru en 1987⁵. W. Vandereycken et R. Van Deth ont étudié le phénomène dans la longue durée dans *From Fasting Saints to Anorexic Girls : the History of Self-Starvation*, publié en 1994⁶. N. Fraisse a cherché à comparer le phénomène contemporain de l'anorexie mentale, qualifié d'épidémie par certains auteurs, et celui de l'anorexie sainte médiévale dans *L'Anorexie mentale et le jeûne mystique du Moyen Âge. Faim, foi et pouvoir*, paru en 2000. Elle constate que jeûne mystique et anorexie mentale ne se recoupent pas complètement⁷. L'apport de ces recherches a été de montrer que le jeûne extrême se développe au Moyen Âge pour les femmes quand il apparaît comme un moyen d'atteindre la sainteté puis régresse par la suite quand les autorités religieuses commencent à accuser les femmes qui pratiquent un jeûne extrême de sorcellerie, de possession ou d'hérésie puis les considèrent comme des malades.

L'étude de l'anorexie sainte de certains ascètes des temps passés pose des problèmes de méthode. Il faut, en effet, étudier les troubles du comportement de personnes qui ne nous sont connues que par des textes écrits soit par elles-mêmes, soit

3. W.N. Davis, « Postface » à Bell 1985 : « Il est intéressant de rappeler ici les observations de Bell sur les changements qui se produisirent au sein de la hiérarchie catholique lorsque l'anorexie sainte devint de plus en plus prisée par les femmes du Moyen Âge. Le respect et la crainte révérencielles disparurent, et ces femmes furent soupçonnées, de plus en plus franchement, d'être possédées. »

4. Bell 1985 ; Maître 2000.

5. Walker Bynum 1987.

6. Vandereycken & Van Deth 1994.

7. Fraisse 2000.

par des personnes de leur entourage, soit même longtemps après leur vie. Il n'est guère possible d'évaluer la perte de poids, ni même de se faire une idée claire de l'image corporelle que pouvaient avoir ces ascètes. Leurs pratiques alimentaires étaient cependant perçues comme dangereuses par leur entourage et dénoncées comme dépassant les normes de la vie ascétique la plus rigoureuse. Et comme les anorexiques contemporaines, les ascètes anorexiques maintenaient leur refus alimentaire, malgré les reproches de leur entourage.

Ces normes de l'ascèse chrétienne acceptable ont été élaborées après des essais nombreux réalisés au cours de l'Antiquité tardive⁸. C'est en particulier parmi les anachorètes égyptiens, qu'est née l'idée d'une ascèse alimentaire rigoureuse, permettant de dominer les passions du corps et au-delà permettant d'obtenir une forme de pouvoir sur les démons⁹. Cette recherche est en fait nouvelle dans le christianisme de leur époque¹⁰ et suscitera des critiques tout comme des admirateurs¹¹. Ces ascètes ont en particulier testé sur eux-mêmes les effets des restrictions alimentaires volontaires et celles du jeûne prolongé, selon le modèle du jeûne de quarante jours du Christ. Sans cesse à la recherche des limites de résistance de leurs corps, ils ont décrit les aspects libérateurs du jeûne, le contrôle des pulsions sexuelles, les visions et le sentiment de puissance sur les démons. Ils en ont aussi décrit les effets délétères pour leur santé : affaiblissement, maux d'estomac, dérèglement intestinal. Pour les moines des siècles suivants, ils sont devenus un modèle à admirer mais non nécessairement à suivre¹². Leur ascèse paraît excessive et désordonnée. Il y a en effet dans leur démarche, dans leurs essais, une liberté qui s'accommode mal de la mise en place de normes communes telles que celles qui ont été adoptées pour la vie monastique cénobitique, à la fin de l'Antiquité¹³. Les Pères du désert ont parfois tenté des jeûnes très prolongés, mais on ne saurait les qualifier d'anorexiques. Leurs jeûnes pouvaient être interrompus, alors que le refus alimentaire perdure chez l'anorexique.

Le cas que nous voulons étudier pour déterminer s'il peut entrer dans les cas d'anorexie sainte est celui d'un moine du VI^e siècle qui a vécu dans la région d'Antioche. L'intérêt d'un tel sujet mais aussi sa difficulté tiennent à sa nouveauté. Les études sur l'anorexie masculine sont très rares ; car cette dernière, bien qu'en progression à l'époque contemporaine, reste minoritaire¹⁴. Les études majeures sur l'anorexie

8. Musurillo 1956 ; Rousselle 1974 ; Brown 1988, 218 ; Hirschfeld 1992, 82-91. Pour se faire une idée de l'échelle des régimes alimentaires à cette époque : Patlagean 1977, 36-53.

9. Devos 1986.

10. Elle est en partie fondée sur les connaissances médicales de leur époque ; Rousselle 1983.

11. Grimm 1996, 156.

12. De Vogüé 1994.

13. Rousselle 1974, 246.

14. Andersen (éd.) 1990 ; *non vidi* Halfon 1994.

sainte ne portent pas sur l'époque de l'Antiquité tardive¹⁵, mais sur la religiosité féminine des siècles tardifs du Moyen Âge. Le cas qui nous occupe est celui d'un saint stylite¹⁶ qui vécut en Syrie à la fin du VI^e siècle et qui est connu par une longue biographie, la *Vie de Syméon Stylite le jeune*, rédigée en grec après la mort du saint survenue en 592, par quelqu'un qui se dit témoin oculaire¹⁷. Dans cette *Vie*, le thème du contrôle de l'alimentation est très présent. Syméon, dès son plus jeune âge, a un régime alimentaire particulier. Il dépasse ensuite les pratiques ascétiques courantes dans le monastère où il vit pour ne plus se nourrir que de pain eucharistique. Peut-on classer Syméon parmi les anorexiques ?

Voyons, dans un premier temps, les principaux épisodes de la vie de Syméon, tels que les rapporte son biographe. Nous discuterons dans un second temps de l'adéquation de sa conduite avec celle des anorexiques.

L'influence maternelle

Syméon est né en 521, à Antioche dans une famille chrétienne très pieuse. Son père, originaire d'Édesse, était parfumeur. Sa mère dont le désir de vie ascétique avait été frustré par le mariage que ses parents lui avaient imposé, transmet le goût pour la vie ascétique à Syméon. Marthe aurait souhaité garder la virginité, dit le texte, « par obéissance aux Saintes Écritures, qui disent comment les corps des vierges sont présentés purs au Seigneur »¹⁸. La notion de pureté du corps joue à l'évidence un rôle important dans toute cette biographie. Comme ce souhait de rester vierge lui est refusé, elle se marie et renonce à ce que le texte appelle l'ornement de sa virginité. Elle décide toutefois de transformer son mari en homme très pieux : elle lui impose une vie ascétique stricte, des jeûnes et un couchage à la dure. Elle trouve en son mari un homme qui se laisse volontiers convaincre du bien-fondé de cette vie pieuse, puisqu'il lit des *Vies* de saints lors de ses moments de liberté. Mais c'est sur sa descendance que repose tout son espoir. Elle se rend au sanctuaire de Saint-Jean-Baptiste pour demander une descendance sainte. Sa prière exaucée, Marthe reçoit des instructions sur la façon de procéder pour que cet enfant destiné à mener la vie angélique dès avant sa naissance, puisse atteindre la sainteté. Saint Jean-Baptiste lui apparaît pour lui donner des consignes strictes sur la future alimentation de l'enfant :

15. Il y a quelques articles : Paterson Corrington 1986 et 1992.

16. Le stylite est un moine qui vit au sommet d'une colonne ; Sansterre 1969.

17. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)* (Van den Ven 1962-1970), cité désormais VS ; Déroche 1996.

18. VS 1, grec, p. 3 : ἀκροωμένη τῶν θείων γραφῶν καὶ ὅπως τὰ σώματα τῶν παρθένων ἀγνὰ τῷ Κυρίῳ παρίστανται ; trad. p. 5.

Il ne consommera ni viande, ni vin, ni autres aliments préparés par l'art des hommes ; tends-lui le sein droit pour le nourrir ; d'aucune manière, il ne touchera le sein gauche, car l'enfant est du côté droit des choses. On lui donnera du pain, du miel, du sel et de l'eau en guise d'aliments¹⁹.

La sainteté se prépare dès la plus tendre enfance par un régime alimentaire différent de celui des autres enfants. Jean Chrysostome qui a écrit un petit traité sur l'éducation des enfants en vue d'en faire des athlètes du Christ, des chrétiens à tendance ascétique, n'envisage de les faire jeûner que deux jours par semaine, le mercredi et le vendredi. Marthe veut faire de son enfant un être à part, et il lui revient de le préparer à sa destinée exceptionnelle, en lui imposant un régime alimentaire exceptionnel.

Certes, la *Vie de Syméon* est écrite pour montrer la grande sainteté de Syméon et son élection par Dieu dès sa conception. N'a-t-il pas été conçu après une vision dans un sanctuaire ? Le biographe de Syméon ne fait pas preuve d'originalité en soulignant cette élection dès la conception²⁰. Il dispose déjà de plusieurs modèles pour souligner l'élection divine dès l'enfance, parmi lesquels le plus archétypal est celui de Jésus²¹. Il a peut-être eu vent des panégyriques impériaux qui soulignent les vertus précoces des futurs empereurs²². Le biographe présente Syméon comme un vase sacré, σκεῦος ἅγιον. Il s'inspire en cela de la seconde lettre à Timothée :

Si donc quelqu'un se conserve pur de ces choses (impiété, mal), il sera un vase [σκεῦος] servant à un usage noble, sanctifié, fort utile au maître de la maison, propre à toute bonne œuvre²³.

Mais alors que le texte néotestamentaire fait référence à l'impiété, aux paroles oiseuses et au mal, le biographe de Syméon prend la pureté dans un sens plus terre à terre, en faisant référence aux aliments. Syméon est un vase dans lequel il ne faut déposer que des aliments qui ne le rendent pas impur et qui n'entravent pas son ascension vers le ciel. Ce qui lui est imposé dès la plus tendre enfance est donc bien un régime monastique.

Marthe, la mère de Syméon, teste ce qui lui a été annoncé dans le sanctuaire de Saint-Jean-Baptiste. Elle tente de donner au nourrisson son sein gauche, et il s'en

19. VS 3, grec, p. 5 : Κρεῶν ἢ οἶνου ἢ τῶν ἄλλων τῶν ἀπὸ ἀνθρωπίνης τέχνης σκευαζομένων οὐ μεταλήμψεται· τὸν δεξιὸν σου μασθὸν παράσχου αὐτῷ εἰς ἀποτροφὴν, τοῦ δὲ εὐωνύμου ὅλως οὐχ ἄψεται· τῶν γὰρ δεξιῶν ἐστὶ τὸ παιδάριον. "Ἀρτος καὶ μέλι καὶ ἄλας καὶ ὕδωρ δοθήσεται αὐτῷ εἰς ἀποτροφὴν." ; trad. p. 3.

20. Kalogeras 2000. En Occident, Bejczy 1994.

21. Cox 1983 ; Festugière 1960.

22. Weidemann 1989.

23. 2 Tî, 2 : 21 : εἰάν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν, ἡγιασμένον, εὐχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.

détourne en pleurant, refusant tout au long de la journée de se nourrir. Le thème de l'enfant sage avant l'heure apparaît non seulement dans les panégyriques mais encore dans les vies de saints pour justifier la position privilégiée de l'enfant. Destiné à un brillant avenir politique ou religieux, le fils d'empereur comme le futur saint doit montrer son élection divine par des signes indubitables dès son plus jeune âge. Syméon est un futur stylite, qui va passer sa vie entre terre et ciel, les yeux tournés vers le ciel auquel il aspire. Le rôle de sa mère est de l'y préparer et de ne pas faire obstacle à cette vocation. Elle est punie pour avoir enfreint les ordres célestes. Le soir même, le sein gauche de sa mère se contracte²⁴.

Marthe n'est pas très sourcilleuse sur ce qu'elle mange. Elle consomme de la viande et, qui plus est, de la viande de boucherie dont elle ne contrôle pas l'origine. Ces jours-là, Syméon refuse son lait. P. Van den Ven propose de traduire par de la viande du scarificateur²⁵, une traduction contestée par V. Déroche qui y voit simplement le refus de toute alimentation carnée par Syméon²⁶. S'il est vrai que, dans cette grande ville d'Antioche, le marché de la viande a été longtemps alimenté par les offrandes sacrificielles, il est un peu douteux que ce soit toujours le cas au début du VI^e siècle, longtemps après la fermeture des temples, même si un autre passage de la *Vie* considère que l'attaque perse de 540 est un châtiment divin dû à la pratique des libations et des sacrifices aux démons par certains Antiochiens²⁷. Au-delà du réalisme historique, si l'on admet la traduction de P. Van den Ven, l'hagiographe voudrait souligner que, dès son baptême à l'âge de deux ans, Syméon s'est détourné des idoles et tourné vers Dieu. Mais la thématique alimentaire est beaucoup plus importante dans cette *Vie* que la thématique de la lutte contre les idoles païennes ou même contre les hérésies. Il est donc préférable de penser que l'hagiographe veut montrer que, dès son plus jeune âge, Syméon a toujours préféré ne pas manger plutôt que de consommer quelque chose qui l'éloignerait de Dieu, ou le rendrait impur : « Il restait sans nourriture toute la journée. » Dès qu'il est sevré, l'enfant est seulement nourri de pain, de miel et d'eau. Il ne reçoit plus de bain. Il est donc astreint à une ascèse de type monastique dès sa plus tendre enfance²⁸, beaucoup plus stricte que celle que recommande Jérôme à Laeta pour l'éducation de sa fille consacrée à

24. VS 4.

25. VS 6, grec p. 7 : Ἐξ ἐκείνου οὖν ὅσάκις συνέβαινε τὴν τιμωπᾶτην αὐτοῦ μητέρα κρεῶν θύτου μεταλαμβάνειν, παντοίως οὐκ ἐπέιθετο τὸ παιδάριον τοῦ γάλακτος αὐτῆς ἀπογεύσασθαι, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν ἡμέραν διέμενεν οὐδενὸς μεταλαμβάνον; trad. p. 11 : Chaque fois qu'il arrivait à sa très estimable mère de manger de la viande de sacrificateur, l'enfant ne se laissait d'aucune façon persuader de goûter à son lait et il restait sans nourriture toute la journée.

26. Déroche 1996, 78.

27. VS 57.

28. Conformément à ce que souhaite mais n'ose imposer Jean Chrysostome : *Sur la Vaine Gloire et l'éducation des enfants* (Malingrey 1972).

Dieu²⁹, plus sévère aussi que ce que propose Jean Chrysostome aux parents chrétiens, mais dans l'esprit des recommandations faites aux parents qui donnent leur enfant à Dieu dans les canons de Jean Bar Qursos, évêque syrien monophysite de Tella de Mauzelat en 519³⁰. Il est bon que les enfants destinés à la vie monastique ne soient pas exposés à des douceurs auxquelles ils devront renoncer par la suite³¹.

En 526, Syméon est âgé de cinq ans, quand il se trouve à l'église Saint-Étienne (hors les murs), où il a accompagné sa mère, alors que survient le grand tremblement de terre qui détruit la grande cité d'Antioche. Il perd son père et sa maison lors de cet événement. Il est séparé de sa mère dans la panique qui suit la catastrophe et il est recueilli par une pieuse femme qui le conduit dans la montagne³². Ce traumatisme a plusieurs conséquences sur l'enfant. Il se montre en état de choc, ou bien pour reprendre les mots de l'hagiographe, il révèle sa grande capacité ascétique en ne mangeant que deux fois en sept jours, et seulement du pain et de l'eau. Il a perdu son père dans la destruction de sa maison et, par ce fait, il est beaucoup plus libre de choisir une autre voie que celle de parfumeur, mais il devient une charge pour sa mère.

Au bout des sept jours, sa mère le retrouve et rend grâce à Dieu de le trouver en vie. Mais ces retrouvailles sont de courte durée. L'enfant est une charge qui donne du souci à sa mère. La mort de son père, parfumeur, l'a sans doute privée des revenus nécessaires à l'éducation de l'enfant³³. Elle se rend de nouveau au sanctuaire de Saint-Jean-Baptiste pour demander au saint ce qui va advenir de Syméon et pour le prier aussi de la décharger de ce fardeau. Selon son habitude, elle reste dormir dans le sanctuaire et se voit, en rêve, donnant l'enfant au Seigneur³⁴.

Elle trouve ainsi la solution à son problème en faisant don de son enfant à Dieu pour que, à travers ses serviteurs les moines, Il se charge de l'enfant. De fait, peu de temps après l'enfant fait la rencontre d'un « homme vêtu de blanc »³⁵ qui lui ordonne

29. Jérôme, *Ad Laetam* (Labourt 1955), p. 152 : « Qu'elle ne mange pas en public, c'est-à-dire au repas de ses parents pour ne pas voir des mets qu'elle pourrait désirer. [...] Qu'elle apprenne à ne pas boire de vin, "source de luxure". Avant qu'ils aient atteint la force de l'âge, une sévère austérité est dangereuse pour les tout jeunes. Jusqu'à cette époque, si la nécessité l'exige, qu'elle aille dans les bains, qu'elle use un peu de vin pour la santé de son estomac, qu'elle mange de la viande pour se soutenir, de peur que ses pieds ne défaillent avant de commencer leur course. » Il est vrai qu'il s'agit d'une enfant de l'aristocratie romaine, et non d'un orphelin de père appartenant au monde de l'artisanat d'Antioche.

30. Vööbus 1960, 59.

31. Gould 1994.

32. VS 7.

33. Clarck 1994.

34. VS 8, trad. p. 12-13 : « J'ai désiré voir ta divine ascension, ô enfant, afin que le Seigneur me laisse aller en paix, moi sa servante. »

35. VS 10, grec p. 10 : ἄνδρα λευχειμοῦντα, trad. p. 14.

de le suivre. Il quitte donc sa mère et la ville d'Antioche et marche jusque dans la montagne, en suivant « l'ombre de l'apparition »³⁶. « Il se voyait nuit et jour entouré d'une lumière qu'on ne peut décrire et guidée par l'homme en blanc qui lui était apparu et pourvoyait à ses besoins »³⁷. Cette présence angélique n'est visible que de lui puisque les moines qui l'accueillent s'étonnent de voir arriver seul, dans ce lieu reculé, un enfant de six ans. Syméon s'est rendu dans le monastère du stylite Jean, situé au sud d'Antioche sur le Mont Admirable³⁸.

Faut-il comprendre, à travers ce récit, qu'il s'agit de la fugue d'un enfant repoussé par sa mère, ou faut-il y voir une manière romancée de présenter le don par cette dernière de son enfant au monastère ? Syméon a-t-il perçu qu'il était une charge indésirable pour sa mère et a-t-il pris sur lui la décision de partir ? A-t-il simplement obéi à l'injonction maternelle de se rendre dans un monastère ? Les donations d'enfants à des monastères sont prévues par les Règles de Basile³⁹ et connues aussi par des papyri égyptiens. Ces donations sont faites devant témoins et selon des formes juridiques précises⁴⁰. Si Syméon a été donné à un monastère pour y devenir serviteur, ce fait n'a pas été relevé par son biographe. À l'âge de six ans⁴¹, que sa démarche soit volontaire ou imposée, l'enfant est séparé de sa mère et recueilli par des moines. Dans une *Vita* qui date de la même époque que celle de Syméon, la *Vie de Daniel le Stylite*, les parents de Daniel avaient voulu laisser leur fils dans un monastère dès l'âge de cinq ans, mais l'abbé avait refusé à cause de son très jeune âge et il ne put entrer au monastère que vers l'âge de douze ans⁴². Dans la *Vie de saint Sabas* par Cyrille de Scythopolis, le petit Sabas s'enfuit loin des ses oncles et entre au monastère âgé de huit ans⁴³. Ces quelques exemples se réfèrent à des saints. Syméon est comme certains des saints célèbres de son temps un saint précoce, accepté au monastère à un très jeune âge.

36. VS 10, grec p. 10 : τῇ σκιᾷ τοῦ ὀφθέντος ; trad. p. 15.

37. VS 10, grec p. 10-11 : ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ φῶς ἀνεκλάλητον περὶ αὐτὸν βλέπων καὶ ὀδηγούμενος ὑπὸ τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ λευχείμονος ἀνδρὸς καὶ τὰ τῆς χρείας αὐτῷ χορηγοῦντος ; trad. p. 15.

38. Djobadze 1986, 115.

39. Basile de Césarée, *Regulae fusius Tractatae*, XV, 4, PG, 31, c. 956.

40. Papaconstantinou 2002.

41. Six ou sept ans est l'âge prévu pour l'entrée au monastère en Occident dans la *Règle de Césaire pour les Vierges*, 7, 3 : « Et si possible, on n'admettra que difficilement ou même jamais au monastère une enfant en bas âge. On ne la recevra qu'à partir de six ou sept ans, pour qu'elle puisse apprendre à lire et pratiquer l'obéissance », *Césaire d'Arles, Œuvres pour les moniales* (De Vogüé & Courreau 1988), p. 187. Dans la *Règle d'Aurélien pour les moines*, 17, l'âge recommandé est de dix ou douze ans. En Orient, Basile prévoit d'accepter les enfants mais demande de vérifier les intentions des parents ; il revient en fait à chaque higoumène de se prononcer. Certains monastères refusent les imberbes.

42. *Vie de saint Daniel* (Delehaye 1923) ; Kaplan 2001 ; Lane Fox 1997.

43. *Vie de saint Sabas* (Schwartz 1959).

Syméon commence alors une carrière monastique exceptionnelle. La description physique qui est fournie de l'enfant annonce et signale son exceptionnelle destinée. Il a un physique particulier : « Il était entièrement roux, avec de beaux yeux, selon le mot de l'Écriture, et un visage empreint de noblesse »⁴⁴. Rien ne permet de dire quelle était l'image corporelle de Syméon, s'il appréciait autant que son biographe sa particularité physique de rousseur.

Syméon : l'ascèse monastique

Syméon est donc accueilli dans le monastère d'un stylite qui accepte la charge de l'enfant et qui l'initie à la vie monastique. Syméon, nous dit son biographe, impressionne l'archimandrite Jean par son ascèse, et en particulier par son ascèse alimentaire. La première semaine, il ne mange rien, ensuite, il se nourrit de quelques petites fèves trempées avec un peu d'eau, qui lui servent de repas pour trois, sept ou même dix jours. La première année de son séjour au monastère, sa présence n'occasionne pas beaucoup de frais aux moines !

Cette ascèse plus avancée que celle des autres moines irrite certains et son premier miracle concerne le corps d'un homme qui projetait de l'assassiner. La main meurtrière se dessèche avant d'avoir pu porter atteinte à l'enfant : « Les douleurs l'assaillent violemment et il dépérit de tout le corps »⁴⁵, jusqu'à ce qu'il confesse son projet meurtrier et que sur l'intercession de Syméon, il reçoive pardon et guérison de Dieu.

Après ce miracle, Syméon, qui a sept ans, demande qu'on lui élève un pilier, pour être crucifié comme le Christ qui lui apparaît lors d'une vision. « À partir de ce moment, le serviteur de Dieu oublia son corps et mena une vie angélique »⁴⁶. Ce thème, classique dans la littérature monastique, de la vie angélique revient comme un leitmotiv dans la *Vie de Syméon*⁴⁷. La volonté de Syméon de modeler son corps pour le rendre conforme au modèle corporel angélique est une clé de lecture de ce texte.

Son ascèse prend différentes formes. Il veille et chante incessamment les psaumes, empêchant son maître spirituel de fermer l'œil⁴⁸. Mais c'est surtout dans le domaine alimentaire que l'ascèse de Syméon est clairement différente de celle des

44. VS 12, grec p. 11 : Ἦν δὲ πυρράκης ὁλος μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν κατὰ τὸ γεγραμμένον καὶ εὐπρεπείας προσώπου ; trad. p. 17.

45. VS 14, grec p. 13 : τῶν ἀλγηδόνων σφοδρῶς ἐπιτιθεμένων αὐτῷ καὶ τοῦ ὅλου σώματος αὐτοῦ κατατακέντος ; trad. p. 18.

46. VS 16, grec p. 14 : Ἐκτοτε οὖν ὁ τοῦ Θεοῦ θεραπείων ἐπελάθετο τοῦ σώματος καὶ ἀγγελικὸν βίον ἀνεδέξατο ; trad. p. 20.

47. Frank 1964.

48. VS 17.

autres moines. Il mange à ce point moins que son maître spirituel, le stylite Jean, et que les autres moines qu'il se voit réprimandé sur le sujet : « Nourris-toi comme tu me le vois faire, parce que la nourriture et la boisson ne souillent pas l'homme »⁴⁹. On retrouve dans ce reproche l'obsession de la pureté du corps qui a été instillée à Syméon par sa mère. Syméon se lance dans une justification de son ascèse alimentaire et donne des explications sur le rapport entre nourriture et contrôle de la pensée. Aux reproches de l'archimandrite qui lui rappelle le verset biblique : « Je vous ai donné toutes choses à manger, comme les herbes potagères »⁵⁰, il répond : « La nourriture ne souille personne, mais elle suscite des pensées qui ont cet effet ; elle trouble, elle épaissit et rend pesant comme la matière l'esprit le plus subtil »⁵¹. La souillure n'est pas liée directement aux aliments, mais elle existe à cause de l'effet que les aliments ont sur les pensées. La pureté n'est donc préservée, selon Syméon, que par l'absence ou au moins par une stricte limitation de l'ingestion d'aliments.

Syméon rêve d'un corps angélique dépourvu de pesanteur. Il modèle donc son propre corps pour l'alléger. Les anges sont très présents dans la biographie de Syméon, comme dans de nombreux autres récits hagiographiques contemporains. C'est un ange qui le guide vers le monastère. Ce sont les anges que Syméon cherche explicitement à imiter : il allonge ses veilles nocturnes et son chant des psaumes pour ressembler aux anges qui sans cesse chantent les louanges divines. « En nous attachant à des chants divins, nous ne sommes pas saisis par l'ivresse du sommeil propre aux démons ni relâchés par le repos du corps »⁵². Le moine doit tendre à vivre sans nourriture et sans sommeil, dans la prière continuelle et le chant des psaumes, c'est-à-dire comme un ange ou comme les saints parvenus au Paradis.

Devant les réticences des autres moines et les protestations du maître spirituel, Syméon ne présente pas d'emblée son ascèse comme un modèle à suivre mais demande

49. VS 17, grec p. 14 : Μεταλάμβανε δὲ ὡς ὀράς κάμει, ὅτι βρώσις καὶ πόσις οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον ; trad. p. 22. Le stylite Jean se conforme aux recommandations du Christ, cf. Mc 7, 14-23 : « Puis, appelant de nouveau la foule, il leur disait : « Écoutez-moi tous et comprenez. Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur. » Lorsqu'il fut entré dans la maison, loin de la foule, ses disciples l'interrogèrent sur cette parole énigmatique. Il leur dit : « Vous aussi, êtes-vous donc sans intelligence ? Ne savez-vous pas que rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur, puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans son ventre, puis s'en va à la fosse ? » Il déclarait ainsi que tous les aliments sont purs. Il disait : « Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui rend l'homme impur. En effet, c'est de l'intérieur, c'est du cœur des hommes que sortent les intentions mauvaises, inconduite, vols, meurtres, adultères, cupidités, perversités, ruse, débauche, envie, injures, vanité, déraison. Tout ce mal sort de l'intérieur et rend l'homme impur. »

50. VS 17, grec p. 14 : Πάντα ὡς λάχανα χόρτου δέδωκα ὑμῖν φαγεῖν. (Gen 9 : 3).

51. VS 17, grec p. 14-15 : Οὐδένα κοινοῖ τὸ φαγεῖν, ἀλλὰ τοὺς κοινοῦντας λογισμοὺς κινεῖ καὶ θολοῖ καὶ παχύνει καὶ ἐνυλον ἀπεργάζεται τὸν λεπτότατον νοῦν ; trad. p. 22.

52. VS 17, grec p. 15 : θείοις ὕμνοις ἐδιατρίβοντες οὐ συναπαρξόμεθα τῇ μέθῃ τοῦ ὕπνου τῶν δαιμόνων οὐτε ἐκλυόμεθα ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἀναπαύσεως ; trad. p. 22.

simplement la liberté de poursuivre une ascèse qui est, selon lui, adaptée à sa personne. Les moines perçoivent cependant ce surcroît d'ascèse comme une critique implicite de leur mode de vie et en condamnent les excès.

C'est toutefois au prix de cette ascèse extrême que Syméon peut, alors qu'il est encore très jeune, se voir confier le soin d'intercéder pour les autres. Au moment où il perd ses dents de lait commence, en effet, sa carrière d'exorciste et de guérisseur. Après ses premiers exploits ascétiques, Syméon se voit en rêve revêtu d'une onction parfumée et il reçoit le pouvoir de chasser les démons⁵³. L'huile parfumée sert à symboliser la présence de l'Esprit Saint mais c'est aussi une armure contre le démon⁵⁴. Dans l'Antiquité, l'huile est ce qui donne la force, tant par les calories qu'elle apporte quand elle est consommée que comme fortifiant cutané. On enduit d'huile les sportifs avant l'effort physique. On enduit les combattants avant le combat. Le chrétien reçoit une onction d'huile d'exorcisme à son baptême, armure contre les attaques du démon, et une onction d'huile parfumée consacrée (*myron* ou saint-chrême) qui lui transmet l'Esprit Saint⁵⁵. Avant son martyre, Perpétue se voit en rêve recevoir une onction d'huile la préparant à l'épreuve⁵⁶. L'onction d'huile de Syméon a aussi cette fonction puisque dès qu'il la reçoit, les attaques directes du démon commencent. Le diable s'attaque directement à lui. Il suscite des visions de serpents. Il fait s'envoler la logette de bois qui l'empêchait de tomber de sa colonne. Il déclenche un ouragan. Les moines le croient mort : au matin, « ils le retrouvent tout joyeux, le visage resplendissant comme celui d'un ange »⁵⁷.

Après cette victoire sur le démon, Syméon se lance dans une grande explication anthropologique, qui porte sur le lien entre nourriture et passions. La piété peut, selon lui, dominer le corps et calmer les passions⁵⁸. « Nul ne peut échapper au désir », explique-t-il ; mais il est possible de dominer le désir : « cela relève de notre choix »⁵⁹. Il donne un exemple : « nous pouvons calmer la colère par le même raisonnement ; refrémons la gourmandise et les sensations qu'elle engendre par la prière et le jeûne pénible »⁶⁰. Le contrôle du corps passe pour Syméon par celui de la nourriture, un fait bien établi chez les ascètes, et bien connu aussi selon eux, du démon tentateur.

53. VS 18.

54. Caseau 1994.

55. Sur les rites baptismux, cf. Varghese 1989, 129-133 ; Saxer 1987.

56. *Passion de Perpétue et de Félicité*, 10 (Amat 1996).

57. VS 23, grec p. 19 : καὶ εὗρον αὐτὸν χατὰς πεπληρωμένον καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἑξαστράπτων ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου. ; trad. p. 27.

58. VS 24, grec p. 20 : Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν δύναται μὴ ἐπιθυμεῖν ; trad. p. 27.

59. VS 24, grec p. 20 : τῆς ἡμετέρας ἐστὶ προαιρέσεως ; trad. p. 28.

60. VS 24, grec p. 20 : τὸν θυμὸν διὰ τοῦ αὐτοῦ λογισμοῦ καταπαύειν δυνάμεθα· γαστριμαργίαν τε καὶ τοὺς ἐκ ταύτης τικτομένους γαργαλισμούς διὰ προσευκῆς καὶ ἐπιπόνου νηστείας χαλινάγωγησωμεν· ; trad. p. 28.

Syméon et le diable

Pour Syméon, le démon se sert de l'estomac pour susciter de mauvaises pensées et soumettre les moines à la tentation. « Par leurs assauts, les démons allument la guerre, ayant comme armure le rassasiement de l'estomac »⁶¹. Ne jamais manger à satiété est donc une nécessité dans la lutte contre les démons. Le vin est l'autre arme des démons pour vaincre les résistances des fidèles. Syméon met en garde les moines contre les effets du vin :

L'abus du vin signifie le voisinage des démons et échauffe le corps dans des désirs fiévreux, rend le sommeil lourd et accroît la paresse de l'esprit ; il 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 faire⁶².

Le diable et ses serviteurs les démons jouent un rôle aussi important que les anges dans les récits hagiographiques de cette époque⁶³. Dans le cosmos de l'homme de l'Antiquité tardive, il y a la sphère divine et celle des hommes. Entre les deux, il y a la sphère des êtres intermédiaires, anges et démons, qui jouent un rôle important dans la gestion des affaires courantes. Aux anges blancs ou lumineux, messagers célestes, s'opposent les noirs démons tentateurs. Les premiers sont seulement des messagers divins, mais aussi des protecteurs des chrétiens, quand ils ne chantent pas la gloire divine au ciel. Les seconds sont au service de l'ange déchu qu'est Satan⁶⁴. Ils sont présents au milieu des fidèles, dans le but de remplir leurs missions de tentation.

Alors que les anges sont présentés comme des adultes lumineux, la description du diable est celle d'un enfant déraisonnable, qui peut prendre des formes animales. Satan « ayant des ailes comme un oiseau et un visage d'enfant, lui sauta à la face »⁶⁵. Un peu plus tard, « il lui apparaît comme un enfant noir et effronté »⁶⁶. Il peut prendre la forme du serpent, mais, le plus souvent, il suscite des visions de serpents. Les textes hagiographiques hésitent toujours entre le phantasme et la réalité⁶⁷. Les visions s'évanouissent en fumée à la seule mention du nom du Christ, ou après un

61. VS 27, grec p. 26 : Τῇ γὰρ προσβολῇ ἐκπυροῦσιν οἱ δαίμονες τὸν πόλεμον, πανοπλίαν ἔχοντες τὸ πλήρωμα τῆς γαστροῦς ; trad. p. 33.

62. VS 27, grec p. 28 : παροιμία δαιμόνων ἐστὶν ἡ πολυονία καὶ ἐν τῇ πυρώσει ὑφάττει τῷ σώματι, τὸν δὲ ὕπνον βαρὺν ἀπεργάζεται καὶ τὰς πρένας ἀργότερας ποιεῖ, καὶ ὅλον τὸ ἀγγεῖον οἰκητήριον διαβόλου καθίστησιν, ὥστε λαλεῖν τὰ μὴ δέοντα καὶ πράττειν τὰ μὴ πρέποντα ; trad. p. 34.

63. Brown 1970.

64. Pagels 1996.

65. VS 39, grec p. 38 : πάλιν δὲ ὡς πετεινὸν ἔχων πτέρυγας καὶ ὡς παιδίον πρόσωπον ὥρμησε κατὰ τοῦ προσώπου αὐτοῦ ; trad. p. 47.

66. VS 39, grec p. 38 : ὥσπερ ἀναιδὴς αὐτῷ φαίνεται παῖς μέλας ὅλος ; trad. p. 48.

67. Guillaumont 1957.

signe de croix, mais, parfois, un signe de leur réalité demeure, telle cette peau de serpent que Syméon montre le lendemain aux moines effrayés. De même, le corps de diable semble évanescant, mais de temps à autre, il prend une consistance sensible :

Tandis qu'il chantait les psaumes au milieu de la nuit, Satan lui saisit le pied comme si c'était avec une main d'homme, voulant le jeter à bas de la colonne. Mais Syméon le prit par la cheville, et par la mémoire et le nom du Sauveur il tenta de le frapper et le poussa contre la balustrade de fer ; mais quand il entendit le nom du Christ, le diable disparut en hurlant⁶⁸.

Une autre fois, il saisit le diable et lui lie les mains dans le dos, comme un prisonnier.

Cette brillante victoire lui vaut les félicitations du Christ lui-même entouré de Michel et de Gabriel. Lors de cette vision à ciel ouvert, il obtient le pouvoir de faire fuir les démons :

Il lui vint dans la main un bâton, et les démons s'enfuirent de devant lui. Alors tous ceux qui étaient accablés de diverses maladies allèrent vers lui et leurs maux disparaissaient, les démons étant expulsés, et tous s'en allaient en glorifiant Dieu. Et trois anges debout apparurent, l'un à droite, l'autre à gauche, et le troisième derrière Syméon, qui tenaient des écritures brillantes comme l'or, et sur un mot du saint, ils inscrivaient chacun de ceux qui allaient obtenir leur guérison comme sur un parchemin plus blanc que la neige⁶⁹.

Dans la hiérarchie chrétienne, le saint est au-dessus de l'ange car il a dû obtenir par de multiples efforts la couronne de sainteté. Le saint qui se conduit comme un ange est remarquable parce que cette conduite n'est pas inscrite dans sa nature et lui demande d'immenses efforts. L'ange n'est pas soumis aux tentations. Il n'entre pas dans la mission du démon. Le saint au contraire est soumis aux démons qui agissent sur lui de diverses manières, dont la plus insidieuse est de susciter le découragement en le soumettant à la maladie.

Syméon et la souffrance physique : une tendance à l'autodestruction ?

Le saint moine est un lutteur, il s'arme par la prière et le jeûne pour battre le diable lors de ses attaques. Mais l'équilibre entre ascèse et autodestruction est difficile à trouver.

68. VS 39, trad. p. 48.

69. VS 40, grec p. 39 : καὶ ἦλθε ῥάβδος ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ ἐφυγον ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ οἱ δαίμονες. Τότε πάντες οἱ συνεχόμενοι ποικίλοις πάθεσιν ἤρχοντο πρὸς αὐτόν· καὶ τὰ παθήματα ἀπέδρα, τῶν δαιμόνων ἐλαυνομένων, καὶ πάντες ἐπορεύοντο δοξάζοντες τὸν Θεόν. Καὶ ὤφθησαν τρις ἄγγελοι Κυρίου, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ ἄλλος ἐξ εὐωνύμων καὶ ὁ τρίτος ὀπίσω Συμεὼν ἱστάμενοι καὶ κατέχοντες καλαμάρια χρυσανάζοντα καὶ ἕκαστον τῶν μελλόντων λαμβάνειν τὴν ἱασιν ἔγραφον τοῦ ἀγίου λέγοντος ὡς ἐν σωματίῳ λευκῷ ὑπὲρ χιόνα· trad. p. 49.

Pour Syméon, tout passe par le contrôle de la nourriture. Les passions, les désirs sont éteints par le jeûne. Les moines orientaux testent la résistance du corps à la faim. Ils cherchent un équilibre entre trop et trop peu de nourriture. Trop peu et le risque d'inanition apparaît. Trop et les sens s'éveillent, les pensées se multiplient. L'idéal est d'assécher le corps et de le pousser vers une quasi-dématérialisation qui laisse la place au spirituel, à la lumière divine. La faim rend plus intense le regard et agrandit les yeux. Il y a une réalité objective derrière ce qui est décrit du visage spirituel des ascètes. Pour Syméon, l'idéal est de vivre comme les anges sans besoin de nourriture du tout. Mais il sait qu'il ne peut imposer cela aux autres moines. Il propose donc quelques règles à suivre aux moines du monastère et il s'en impose d'autres à lui-même.

Aux moines, il propose de jeûner joyeusement chaque jour au moins jusqu'à la neuvième heure⁷⁰. Chacun doit s'imposer des restrictions alimentaires : « Quand tu manges, mets une garde à ta bouche »⁷¹. La fierté du moine, explique Syméon, c'est de ne pas boire de vin ; mais il est admis que certains en boivent par faiblesse corporelle. Syméon recommande à ceux-là d'en boire aussi peu que possible⁷². Quand un moine reçoit un visiteur, il est coutumier qu'il lui offre à manger. Syméon suggère que le moine offre un plat à son frère sans en prendre lui-même. Toutefois, la règle de la charité demeure : les moines ne doivent pas se juger les uns les autres en évaluant ce qu'ils mangent. Au frère étranger, ils doivent lire les canons, la Bible, et « l'exhorter à prendre comme repas le pain substantiel de vie »⁷³.

Pour lui-même, les règles sont différentes. Il va progressivement diminuer le peu de nourriture qu'il consomme pour ne plus se nourrir que de pain et de vin eucharistique qui lui sont apportés chaque jour, et d'une manne invisible à tous sauf à lui-même. Il demande à Dieu comme une grâce d'être libéré du besoin de se nourrir. La quête d'une vie sans aliments est donc délibérée et raisonnée chez Syméon. Lors d'une vision où il se voit couronné parmi les saints, il s'exprime avec franchise sur son souhait : « Seigneur, si tu m'ordonnes de régner avec les saints, il n'y aura plus lieu pour moi, grâce à ta bonté, de prendre des aliments terrestres »⁷⁴. Cette grâce qui le met au-dessus des mortels, lui est accordée. Dans cette vision, le Seigneur lui fait remarquer qu'il fait ainsi la volonté de Syméon : « En cela aussi ma propension s'est accrue de faire ta volonté »⁷⁵. Syméon vit de manière anticipée comme les saints qui sont déjà au ciel et qui sont libérés des besoins terrestres.

70. VS 27.

71. VS 27, grec p. 27 : Ἐσθίων δὲ τοῦ φυλακὴν τῷ στόματί σου ; trad. p. 34.

72. VS 27.

73. VS 27, grec p. 27 : πρότρεψαι αὐτον λαβεῖν ἀγάπην τὸν τῆς ζωῆς στερεὸν ἄρτον ; trad. p. 34.

74. VS 47, grec p. 44 : Κύριε, εἰ μετὰ ἀγίων κελεύεις με βασιλεύειν, οὐκ ἔσται ἐτι μεταλαμβάνειν με τῶν τοῦ βίου βρωμάτων χάριτι τῆς σῆς ἀγαθότητος ; trad. p. 53.

75. VS 47, grec p. 44 : Καὶ ἐν τούτῳ ἡὔξησα τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ; trad. p. 53.

Parvenu à la fin de sa vie, Syméon s'explique sur sa capacité à vivre sans prendre d'aliments terrestres préparés par les moines. Il leur raconte comment après avoir instamment prié Dieu d'être libéré des aliments, il a été nourri par un ange « d'une sorte de riz blanc » (ὡς εἶδος ὀρύζης λευκότατον) chaque dimanche.

En effet, j'étais encore en bas âge, lorsque, méprisant les nourritures du corps, je suppliai à genoux, avec des larmes abondantes, notre vrai Dieu lui-même, en lui disant : « Acquiesce, ô Dieu, au désir de ton serviteur, et délivre moi de la participation aux aliments de ce monde, de la manière et sous la forme que tu jugeras bonnes et que tu voudras »⁷⁶.

Syméon voit apparaître devant lui

un homme vêtu de blanc, portant un habit hiératique, et qui avait une apparence resplendissante. Lorsque je le vis, j'entrai en extase devant sa glorieuse apparition. Il tenait dans les mains un vase sacré et il était arrivé vers moi par la voie des airs. Et je vis dans ce vase sacré comme une espèce de riz très blanc, tel que je n'en avais jamais vu et que je ne puis définir. Trois fois, il m'en mit dans mon humble bouche comme avec une cuiller. Depuis ce temps et jusqu'à maintenant, le saint jour du dimanche, qui rappelle la résurrection du Christ, après la sainte liturgie, j'ai vu cet homme, être sacré et d'apparence divine, qui venait vers moi avec le vase saint et qui me jugeait digne d'une semblable participation, laquelle suffisait à réjouir mon humilité jusqu'au saint dimanche suivant⁷⁷.

Syméon a donc survécu de longues années à son régime grâce à une sorte de manne nourrissante apportée par un ange.

Syméon était-il anorexique ?

Il y a des éléments fournis par la conférence de Gladys Johnston⁷⁸ sur la conduite anorexique, qui semblent tout à fait adaptés au cas de Syméon, d'autres qui

76. VS 256, grec p. 221-222 : "Ἐτι γὰρ νηπίαν ἄγοντός μου τὴν ἡλικίαν, τῶν ἐδωδίων τοῦ βίου καταφρονήσας, σὺν κάμψει γονάτων καὶ χύσει δακρύων πολλῶν ἐδυσώπησα αὐτὸν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν εἰρηνικῶς· Εὐδόκησον δὴ, ὁ Θεός, ἐπὶ τῷ σῶ δοῦλῳ καὶ ἀπάλλαξόν με τῆς μεταλήψεως τῶν βρωμάτων τοῦ αἰῶνος τούτου, τρόπῳ καὶ σχήματι ὃ αὐτὸς εὐδοκῶν θελήσεις ; trad. p. 246.

77. VS 256, grec p. 222 : ἄνδρα λευχειμονοῦντα, ἱεροπρεπὲς περιβεβλημένον σχῆμα, ὅρασιν τε ἐξαστράπτουσιν ἔχοντα· καὶ τοῦτον ἑωρακῶς ἐξέστην ἐπὶ τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ θέᾳ. Οὗτος οὖν ἐν ταῖς χερσὶν ἁγίῳ σκεύει ὡς εἶδος ὀρύζης λευκότατον, οἷον οὐδέποτε ἔθεασάμην οὐδὲ καταλαβέσθαι ἰσχύω· καὶ τρίτον ἐξ αὐτοῦ ἐπέβαλεν ὡς διὰ κογλιαρίου τῷ ταπεινῷ μου στόματι· ἐξ ἐκείνου τε τοῦ χρόνου καὶ μέχρι νῦν κατὰ ἁγίαν ἀναστάσιμον ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς μετὰ τὴν ἁγίαν λειτουργίαν ἑώρου αὐτὸν τὸν πανίερν καὶ θεοειδῆ ἄνδρα σὺν τῷ ἁγίῳ σκεύει ἐρχόμενον πρὸς με καὶ τῆς τοιαύτης ἀξιουντά με μεταλήψεως, ἥτις διήρκει εὐφραίνουσα τὴν ἐμὴν ταπεινώσιν μέχρι τῆς ἐπιούσης ἁγίας κυριακῆς. ; trad. p. 246. Sur l'usage de la cuiller cf. Caseau 2002 ; sur la communion des stylites cf. Bingelli (à paraître).

78. Voir dans ce volume sa contribution : « Déni du corps et de la féminité ».

le sont moins. On connaît le régime alimentaire très restrictif de Syméon, pain et vin chaque jour et « riz » une fois par semaine. On ne connaît pas l'amaigrissement de Syméon, qui peut aller jusqu'à 15 % du poids chez les anorexiques contemporaines. On note comme chez elles, une frénésie d'activité qui se manifeste, chez Syméon, par le fait de chanter incessamment des psaumes, de faire des discours et de recevoir une foule qui vient lui demander d'intercéder, voire d'opérer des guérisons. Comme les jeunes anorexiques contemporaines, on note que Syméon ne sent pas le besoin de dormir⁷⁹, et n'est pas sensible au froid. L'anorexie occasionne par la sécrétion d'opiacées, une vive activité intellectuelle et favorise les visions, or Syméon est particulièrement remarquable par la clarté de sa pensée et pour les nombreuses visions dont il est gratifié tout au long de sa vie. Comparable aussi avec les jeunes anorexiques des sociétés modernes, Syméon est sans doute devenu anorexique à la suite d'un choc familial. Le texte semble indiquer une anorexie infantile, pointant vers un conflit avec la mère qui serait peut-être venu de la contrariété de cette dernière d'avoir dû se marier. Il est possible que l'anorexie de Syméon ait réellement commencé à l'occasion de la disparition momentanée de sa mère, suivie par le choc de la perte de son père, puis par la réalisation des difficultés rencontrées par sa mère pour l'élever et sa séparation d'avec celle-ci lors de son entrée au monastère. Il n'est guère prudent de s'aventurer sur le terrain du manque d'affection possible entre la mère et le fils, car les textes anciens ne se posent pas ce genre de questions⁸⁰. Mais il est clair d'après le texte que l'enfant pesait à sa mère et que la séparation – conçue comme une prise en charge de l'enfant par Dieu – était souhaitée par la mère. On comprend que l'enfant ait souhaité montrer qu'il pouvait s'assumer seul, en ne mangeant quasiment rien. Il a pu ainsi trouver le moyen de se faire accepter des moines alors qu'il arrivait les mains vides au monastère.

Dans le cadre de l'ascétisme monastique, ce comportement dépressif, allié à la ferme volonté de se faire accepter en montrant une grande douceur, a été rapidement perçu comme une forme d'ascèse digne d'admiration chez un enfant si jeune. Grâce à cette attitude, il était non seulement accepté au monastère, mais il suscitait l'admiration ou l'envie. Syméon a donc été renforcé dans son refus des aliments par la réponse des moines à cette attitude. Syméon enfant a même rapidement acquis l'idée que ce jeûne extrême lui donnait une supériorité sur les autres moines. Il va en retirer un sentiment de puissance qui lui permet de réclamer une colonne pour devenir stylite dès l'âge de sept ans.

79. VS 38 : « Il appelait le sommeil, comme un serviteur, lui ordonnant de l'assister et de l'aider pendant le temps d'un court repos ; mais souvent il ne dormait pas du tout. Une autre fois, pendant trente jours et trente nuits, il s'abstint de dormir. »

80. Une prudence recommandée par G. Clarck (Clarck 1994).

Sa démarche n'est pas d'emblée reconnue comme sainte. Elle rencontre même la désapprobation, d'abord celle de certains moines puis celle de l'higoumène qui souhaite que Syméon rentre dans le rang et adopte les usages ascétiques du monastère. On distingue une volonté autodestructrice chez Syméon le jeune qui semble profonde et qui perturbe l'higoumène. Dénigrer le corps au point de le détruire relève, en effet, de l'hérésie manichéenne. Il y a donc des limites à ne pas dépasser dans l'ascèse, comme le lui fait remarquer l'higoumène qui désapprouve ces excès. Ces limites, l'enfant Syméon les passe à deux reprises et se voit adresser des reproches. L'enfant demande une corde et se l'enroule autour du corps. Il serre si fort qu'il se blesse. Il se dégage des plaies une odeur fétide qui incommode les autres moines et sur laquelle le saint refuse de donner une explication. L'archimandrite doit se fâcher pour que l'enfant desserre la corde :

L'ancien lui imposa de ne plus recourir à une pratique aussi cruelle et inhumaine. Mais il persista à le faire, non pas une ou deux fois mais fréquemment, en se bornant à serrer moins fort la corde autour de son corps⁸¹.

Ce spectacle, rapporte l'hagiographe, mettait les moines hors d'eux-mêmes. Cet épisode est inspiré par un épisode assez semblable dans la vie de Syméon l'Ancien. Mais l'hagiographe de Syméon le jeune tout en gardant la corde, les plaies et la puanteur, ajoute un trait qui n'existe pas chez Syméon l'Ancien : l'obstination à se faire du mal quel que soit l'ordre du supérieur. Syméon n'en fait qu'à sa tête. Le deuxième excès de Syméon relève de l'hybris. Le moine ne doit pas chercher le confort, mais il ne doit faire le péché d'hybris en se pensant au-dessus de l'espèce humaine. Or, quand il refuse de se vêtir en plein hiver, après avoir donné son vêtement à un pauvre, l'archimandrite Jean lui fait cette remarque acerbe : « Il ne te reste plus qu'à prendre une épée, mon fils, pour te détruire »⁸². Les tendances suicidaires ne sont pas encouragées, or s'exposer aux éléments en plein hiver et refuser de se vêtir revient à cela. La tendance à l'autodestruction marquée chez Syméon ne lui attire pas la bienveillance des autres moines. Mais Syméon s'est lancé sur un chemin sans retour facile.

C'est dans le domaine alimentaire qu'il trace un chemin original. Des quelques années qu'il a passées avec sa mère, il a retiré une obsession de la pureté intérieure, une pureté qui est strictement liée au contrôle alimentaire. Syméon a appris tout petit qu'il devait faire attention à ce qu'il mange. Il est lui-même un vase sacré qu'il ne faut pas souiller avec des aliments autres que pain et miel. Or, arrivé au monastère,

81. VS 26 ; trad. p. 31.

82. VS 30, grec p. 30 : Τὸ λοιπὸν μάχαιρά σοι λείπεται, παιδίον, ὅπως λαβὼν ἀνέλης σεαυτὸν ; trad. p. 37-38.

il doit changer d'alimentation, et il mange quelques fèves trempées dans de l'eau. Son obsession de la pureté intérieure et son rejet des aliments interdits autrefois par sa mère le conduisent à demander à Dieu d'être libéré des aliments pris par les moines, aliments que l'higoumène le pousse à accepter. Il obtient satisfaction et finit par se contenter de pain et de vin eucharistique.

Selon G. Johnston, le jeûne est à distinguer clairement de l'anorexie : le premier est un phénomène social et collectif, le second une démarche individuelle et auto-centrée. Non seulement l'anorexique ne peut pas jeûner, mais elle ou il se montre intolérant à l'égard des jeûnes ou des régimes d'autrui. Le jeûne est en effet, à l'époque de Syméon, une pratique religieuse qui appartient à certains moments de la journée, de la semaine ou de l'année. Pour l'anorexique, il n'y a en effet pas de temps de jeûne puisqu'il n'y a pas de temps sans jeûne. On note chez Syméon, de la même manière, que son attitude à l'égard de la nourriture est constante. Il refuse constamment la nourriture des moines. Son jeûne ne suit pas les normes de son monastère, non plus que le calendrier liturgique. Syméon n'obéit pas à la règle de la rupture du jeûne à la neuvième heure, puisqu'il ne mange pas le repas des moines. Sa seule alimentation est celle que lui apporte le prêtre dans un panier, du pain trempé dans du vin, les deux aliments ayant reçu une consécration sur l'autel. Syméon, de plus, ne cherche pas à imposer son régime alimentaire aux autres. Aux moines, il fait des recommandations sur ce qu'il convient de faire en matière de repas, et de consommation de vin. On note que Syméon n'est guère sévère dans ses recommandations. Il montre les effets néfastes du vin, mais il admet que les moines affaiblis en consomment pour le bien-être de leur estomac, comme le fait en Occident, la Règle de saint Benoît. Syméon veut être le seul à pratiquer le jeûne extrême qui lui vaut l'admiration des moines comme des pèlerins. Il a comme les anorexiques du monde contemporain, un désir d'être le seul à réaliser cette prouesse ascétique, que le Christ lui-même n'a pas tentée.

Syméon semble donc bien entrer dans le cadre de l'anorexie. L'objection qui peut être faite à ce diagnostic est le fait que Syméon n'a pas comme les adolescentes anorexiques du monde contemporain le syndrome du miroir brisé. Ces jeunes femmes ont sous les yeux des publicités de femmes minces, un jugement sévère de la société sur la rondeur et un idéal de beauté qui est sujet à ces normes. Qu'en est-il pour Syméon ? Son jeûne extrême est-il fondé sur un souci de son apparence physique ? Il semble que non, car Syméon n'avait pas de miroir sous les yeux et n'était pas soumis à des normes esthétiques strictes en entrant au monastère. Il y a chez ces jeunes femmes, comme déclencheur de l'anorexie, une ou des paroles blessantes ou anodines sur leur physique. On ne sait si le jeune Syméon a été soumis à de telles remarques. Il est toutefois probable que sa rousseur a dû lui attirer des remarques ou des regards, et son souhait d'être sur une colonne, à l'abri des regards n'est peut-être pas étranger à cette particularité physique, sans doute assez rare à Antioche.

Mais il y a une autre piste à explorer, plus prometteuse que la rousseur. Syméon est en effet, comme les jeunes anorexiques contemporaines, à la recherche d'un physique idéal. Il a certainement dans la tête des images de cet idéal. Il les décrit lors de ses visions. Ce sont les anges, êtres de lumière, d'une blancheur étincelante, êtres spirituels qui tels des vases sacrés n'ont jamais rien reçu d'impur. L'ange est un être spirituel, qui n'est pas soumis au désir sexuel et qui ne connaît pas la pollution liée à l'exercice de la sexualité. L'ange est un être qui n'a pas de besoin de se nourrir et qui n'est donc pas pollué par des aliments à digérer. Syméon envie les anges d'être légers et libres. Il y a donc bien dans la démarche de Syméon une volonté de contrôle de son propre corps dont le but est de le modeler sur celui des anges.

Syméon l'angélique et Syméon le gangrené : la destinée du corps réel

Aux rêves d'un corps dématérialisé, léger et resplendissant de lumière, s'oppose la triste réalité de l'ascète affaibli par les jeûnes et la maladie. C'est sur le mode du contraste entre la terre et le ciel, entre le corps malade et puant d'ici-bas et le corps lumineux et triomphal des anges que l'hagiographe présente les divers épisodes de la *Vie de Syméon*. Ce dernier forme par sa sainteté un pont entre les deux mondes et il peut parfois faire voir un aspect de sa destinée future, au Paradis parmi les saints.

Au début de sa carrière de stylite, les autres moines ont une vision, celle de Syméon « brillant comme le soleil, de conduite angélique et rempli de grâces divines »⁸³, vision à laquelle Syméon essaie de se conformer. « Il imitait les Chérubins eux-mêmes et les Séraphins en glorifiant Dieu avec crainte, de ses lèvres qui ne se fermaient jamais »⁸⁴. Chaque soir, Syméon prie que les anges se rangent en ordre de bataille pour le protéger et qu'il puisse ainsi s'associer à leur chant⁸⁵. Après un miracle particulièrement spectaculaire (il réussit à écarter les Perses du monastère),

le visage du saint devint comme celui d'un ange, et l'un de ses disciples qui allait près de lui au point du jour fut rempli de frayeur en le voyant, parce que le saint resplendissait par la grâce du Saint-Esprit. Par l'effet de la gloire qui le protégeait, un abondant parfum de myrrhe et d'encens flottait autour de lui⁸⁶.

83. VS 33, grec p. 32 : Τὸ δὲ παιδίον ἐκλάμπον ὡς ὁ ἥλιος, ἀγγελικῆς πολιτείας καὶ θείων χαρισμάτων πεπληρωμένον ; trad. p. 40.

84. VS 34, grec p. 33 : Αὐτὰ γὰρ τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφὶμ ἐμμεῖτο ἀσιγήτοις ξείλεισιν ἐμβόβως δοξολογῶν τὸν Θεόν ; trad. p. 41.

85. VS 37.

86. VS 59, grec p. 53 : Καὶ ἐγένετο τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου, καὶ προσελθὼν εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὑπὸ τὸν ὄρθρον εἶδε καὶ ἐφοβήθη σφόδρα, ὅτι ἦν ὁ ἅγιος δεδοξασμένος ἐκ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου πνεύματος· πλήθος δὲ εὐωδίας μύρων καὶ θυμιαμάτων ἦν περὶ αὐτὸν ὑπὸ τῆς δόξης τῆς φυλαττούσης αὐτὸν ; trad. p. 66.

Mais l'ascèse de Syméon a un prix. Ces brèves visions de gloire forment un contraste saisissant avec la réalité d'un corps malade et meurtri. Le corps du saint donne très tôt des signes de dysfonctionnement. En raison de la station debout prolongée, la circulation sanguine fonctionne mal, ce qui commence à le faire souffrir terriblement. Sans doute pour soulager la fatigue de la station debout, il invente de se tenir accroupi. Mais en décidant de rester ainsi pendant un an, ses problèmes de circulation sanguine s'accroissent : « Ses cuisses et ses jarrets se gangrénèrent en dégageant une odeur de pourriture, ses membres se soudèrent et ne firent plus qu'un »⁸⁷.

Syméon commence alors le lent processus qui ne fera de lui qu'un visage tourné vers Dieu. Son corps se décompose en commençant par les pieds. Il pensait :

À cause de ton saint nom, j'ai méprisé même mes pieds en les laissant tomber en pourriture, et afin que Satan sache que je ne suis pas ébranlé⁸⁸.

Instruits par la puanteur, les moines envoient chercher un médecin. Mais Syméon refuse de se faire soigner, car sa maladie, la gangrène et la puanteur deviennent alors des métaphores du péché que seul le médecin céleste peut guérir. La maladie a selon Syméon et de nombreux autres écrivains chrétiens de son époque une origine démoniaque. Elle est donc le terrain de lutte normal du moine contre les démons. Appeler le médecin revient donc à faire une erreur de diagnostic sur l'origine de la maladie qui est une épreuve pour le saint moine⁸⁹. Syméon donne un sens à sa douleur en décidant de porter en son corps la souffrance et le péché de l'humanité. En acceptant cette décomposition physique, il vit pleinement jusqu'à la lie, la souffrance et la déchéance humaine. En liant cette souffrance à la chute de l'humanité et au péché, il verse d'innombrables larmes, larmes de douleur mais aussi larmes de la pénitence. Son corps devient donc terrain d'expérimentation spirituelle. Il devient emblématique du sort de l'humanité déchue, mais aussi instrument de salut, puisque par ses souffrances acceptées au nom du Christ, il obtient de devenir un instrument de la guérison opérée par Dieu. La notion de souffrance rédemptrice apparaît clairement. Syméon est crucifié comme le Christ avec lequel il s'identifie.

La destinée du corps réel est loin de l'idéal imaginé du corps angélique. En devenant stylite, Syméon a accepté de renoncer à son corps pour une récompense dans l'au-delà. Il compare volontiers les outrages du corps malade à la félicité future des saints au Paradis. « Ici, explique Syméon, des vers mangeront le corps, et là-bas un

87. VS 31, grec p. 30-31 : Ἐσάτησαν δὲ οἱ μηροὶ αὐτοῦ καὶ αἱ ἀγκύλαι, καὶ ἐποξέσαντες καὶ κολλήσαντες ἐν τι γεγόνασιν ; trad. p. 38.

88. VS 31, grec p. 31 : Διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ τῶν ἰδίων ποδῶν κατεφρόνησα γενόμενος σεσηπώς, καὶ ὅπως γινώσκη ὁ σατανᾶς ὅτι ἀσάλευτός εἰμι ; trad. p. 38.

89. Larchet 1997.

ver détruira les condamnés »⁹⁰. Ici le corps est soumis à la puanteur, là bas il vivra dans un jardin où coule une source de parfum. Syméon a reçu une vision de ce lieu paradisiaque composé d'un jardin, d'un palais de lumière et d'une source de parfum jaillissant sur une arche bâtie par Dieu.

Conclusion

Il semble possible de conclure de cette étude que le cas de Syméon est un cas d'anorexie mentale. Il manipule son entourage via son refus alimentaire, comme les anorexiques. Grâce à ce jeûne extrême, l'enfant Syméon cherche à se faire accepter dans un premier temps, puis admirer par la suite. Comme de nombreuses anorexiques, il gagne par son contrôle sur lui-même, un sentiment de puissance, voire de supériorité sur les autres, qui s'affirme de plus en plus dans ses visions. Il se voit armé d'un bâton dominant les démons, puis revêtu de pourpre et obtenant de Dieu ce qu'il lui demande. Il se voit entouré d'anges à son service qui écrivent sous sa dictée. Ces visions sont bien nécessaires pour compenser la triste réalité d'un Syméon au corps endolori et miné par la maladie. Son hagiographe va plus loin encore, sans doute pour les besoins du monastère : il présente Syméon comme un être si favorisé par Dieu que les pèlerins venus le prier d'intercéder pour eux peuvent obtenir la guérison divine par un simple contact avec le vêtement du saint, puis après sa mort avec une « eulogie »⁹¹. Le monastère fournit alors sans nul doute de quoi satisfaire les pèlerins en mal de contact avec le saint, après le décès de ce dernier⁹². Mais on sait que Syméon distribuait des eulogies déjà de son vivant pour les guérisons de personnes au loin. Il était donc clairement conscient de l'attente des pèlerins à son égard et de sa capacité à la satisfaire. Il semble bien que la victoire qu'il avait remportée sur son corps en supprimant en lui le besoin de manger ou de dormir ou de se vêtir comme l'humanité ordinaire, lui avait donné le sentiment d'être au-dessus des mortels, entre terre et ciel, non seulement grâce à la colonne mais plus encore grâce à son ascèse obstinée. Ce dernier trait, ce sentiment de contrôle et de puissance permet de faire entrer Syméon dans la petite communauté des saintes anorexiques. On ne peut qu'admirer sa résistance exceptionnelle, puisqu'il vécut soixante et onze ans, dont soixante-cinq ans au monastère et soixante-quatre ans sur une colonne de stylite.

Béatrice CASEAU

Université Paris-Sorbonne, Paris IV

90. VS 30, grec p. 30 : ἔνθεν τὸ σῶμα σκώληκες ἔδονται, κάκει δὲ σκώληξ ὀλέσει τοὺς κρinoμένους ; trad. p. 37.

91. VS 41 ; Déroche 1996, 80.

92. Sodini 1993 ; Lafontaine-Dosogne & Orgels 1967.

Références bibliographiques

Études

- ANDERSEN A. (éd.) (1990), *Males with Eating Disorders*, New York, Brunner / Mazel.
- BEJCZY I. (1994), « The Sacra Infantia in Medieval Hagiography », in *The Church and Childhood*, D. Wood (éd.), Oxford, Blackwell (Studies in Church History ; 31), p. 143-151.
- BELL R.M. (1985), *Holy Anorexia*, Chicago, University of Chicago Press ; trad. fr. C. Ragon-Ganovelli, *L'Anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUF, 1994.
- BINGELLI A. (à paraître), « L'eucharistie des stylites VI^e-VII^e siècles », in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident*, N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux (éd.), Paris, Institut d'Études augustinienes.
- BROWN P. (1970), « Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages », in *Witchcraft, Confessions and Accusations*, M. Douglas (éd.), Londres, Tavistock, p. 17-45.
- BROWN P. (1988), *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press.
- CASEAU B. (1994), *Εὐωδία. The Use and Meaning of Fragrances and their Christianization (100-900)*, Chicago, DMI.
- CASEAU B. (2002), « L'abandon de la communion dans la main (IV^e-XII^e siècle) », *Travaux et Mémoires*, 14, *Mélanges Gilbert Dagron*, p. 79-94.
- CLARCK G. (1994), « The Fathers and the Children », in *The Church and Childhood*, D. Wood (éd.), Oxford, Blackwell (Studies in Church History ; 31), p. 1-27.
- COX P. (1983), *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- DÉROCHE V. (1996), « Quelques interrogations à propos de la *Vie de Syméon Stylite le Jeune* », *Eranos*, 94, p. 65-83.
- DE VOGÜÉ A. (1994), « L'influence du monachisme des Kellia en Occident », in *The Spirituality of Ancient Monasticism* (Acts of the International Colloquium Cracow-Tyniec, 16-19 November 1994), M. Starowieyski (éd.), Tyniec, Wydawn. Benedyktynów, p. 163-181, reimpr. *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Rome, Pontificio ateneo S. Anselmo, 2000, p. 839-854.
- DEVOS P. (1986), « Règles et pratiques alimentaires selon les textes », in *Le Site monastique copte des Kellia, sources historiques et exlorations archéologiques* (Actes du colloque de Genève, 13-15 août 1984), P. Bridel (éd.), Genève, MSAC, p. 73-84.
- DJOBADZE W. (1986), *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*, Stuttgart, F. Steiner.
- FESTUGIÈRE A.J. (1960), « Lieux communs littéraires et thèmes du folklore dans l'hagiographie primitive », *Wiener Studien*, 73, p. 123-152.

- FRAISSE N. (2000), *L'Anorexie mentale et le jeûne mystique du Moyen Âge. Faim, foi et pouvoir*, Paris, L'Harmattan.
- FRANK P.S. (1964), *AGGELIKOS BIOS. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum « Engelgleichen Leben » im frühen Mönchtum*, Münster, Aschendorff.
- GOULD G. (1994), « Childhood in Eastern Patristic Thought : Some Problems of Theology and Theological Anthropology », in *The Church and Childhood*, D. Wood (éd.), Oxford, Blackwell (Studies in Church History ; 31), p. 39-52.
- GRIMM V. (1996), *From Feasting to Fasting : the Evolution of a Sin*, Londres – New York, Routledge.
- GUILLAUMONT A. (1957), « Le démon dans la plus ancienne littérature monastique », in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique : doctrine et histoire*, M. Viller et al. (éd.), t. III, Paris, Beauchesne.
- HALFON O. (1994), « L'anorexie mentale du garçon », *Revue médicale de la Suisse romande*, 114, p. 975-980.
- HIRSCHFELD Y. (1992), *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven – Londres, Yale University Press.
- KALOGERAS N. (2000), *Byzantine Childhood Education and Its Social Role From the Sixth century until the End of Iconoclasm*, Chicago, University of Chicago.
- KAPLAN M. (2001), « L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite », in *Le Sacré et son Inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, M. Kaplan (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 199-217.
- LAFONTAINE-DOSOGNE J., ORGELS B. (1967), *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche*, Bruxelles, Byzantion.
- LANE FOX R. (1997), « The Life of Daniel », in *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, M.J. Edwards, S. Swain (éd.), Oxford, Clarendon Press, p. 175-225.
- LARCHET J.-C. (1997), *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, Éditions du Cerf.
- MAÎTRE J. (2000), *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique de Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Éditions du Cerf.
- MUSURILLO H. (1956), « The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers », *Traditio*, 12, p. 1-64.
- PAGELS E. (1996), *The Origins of Satan* [1995], Londres, Allen Lane.
- PAPACONSTANTINO A. (2002), « ΘΕΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ. Les Actes Thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie », *Travaux et Mémoires*, 14, *Mélanges Gilbert Dagron*, p. 511-526.
- PATERSON CORRINGTON G. (1986), « Anorexia, Asceticism, and Autonomy », *Journal for the Study of Religion*, 2.2, p. 51-63.
- PATERSON CORRINGTON G. (1992), « The Defense of the Body and the Discourse of Appetite : Continence and Control in the Graeco-Roman World », *Semeia*, 57, *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature*, p. 65-74.

- PATLAGEAN E. (1977), *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV^e-VII^e siècles*, Paris, EHESS.
- ROUSSELLE A. (1974), « Abstinence et continence dans les monastères de Gaule méridionale à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge. Étude d'un régime alimentaire et de sa fonction », in *Hommage à André Dupont*, Montpellier, Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, p. 239-254, reimp. dans *La Contamination spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 203-223.
- ROUSSELLE A. (1983), *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne)*, Paris, PUF.
- SANSTERRE J.-M. (1969), « Les saints stylites du V^e au XI^e siècle, permanence et évolution d'un type de sainteté », in *Sainteté et Martyre dans les religions du Livre*, J. Marx (éd.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 33-45.
- SAXER V. (1987), « L'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle : esquisse historique des rites et de leur signification », in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, t. I, Spolète, Presso la sede del centro, p. 173-196.
- SENNINGER F. (2004), *L'Anorexie : le miroir intérieur brisé*, Genève, Jouvence.
- SODINI J.-P. (1993), « Nouvelles eulogies de Syméon », in *Les Saints et leur Sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 25-33.
- VANDEREYCKEN W., VAN DETH R. (1994), *From Fasting Saints to Anorexic Girls : the History of Self-Starvation*, traduction abrégée du hollandais, Londres, The Athlone Press.
- VARGHESE B. (1989), *Les Onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Louvain, Peeters.
- VÖÖBUS A. (1960), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, ETSE.
- WALKER BYNUM C. (1987), *Holy Feast and Holy Fast : the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press.
- WEIDEMANN T. (1989), *Adults and Children in the Roman Empire*, Londres, Routledge.

Auteurs anciens

- BASILE DE CÉSARÉE, *Regulae fusius Tractatae*, XV, 4, PG, 31.
- CÉSAIRE D'ARLES, *ŒUVRES MONASTIQUES*, t. I, *Œuvres pour les moniales*, A. De Vogüé et J. Courreau (trad.) (1988), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes).
- JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la Vaine Gloire et l'éducation des enfants*, A.-M. Malingrey (éd.) (1972), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes).
- JÉRÔME, *Lettres*, J. Labourt (éd. et trad.) (1955), Paris, Les Belles Lettres (CUF), t. V.
- PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ, 10, J. Amat (éd. et trad.) (1996), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes).

SYMÉON STYLITE LE JEUNE (521-592) : UN CAS DE SAINTE ANOREXIE ?

- VIE DE SAINT DANIEL* (BHG 489), H. Delehay (éd.) (1923), in *Les Saints stylites*, Bruxelles, Société des Bollandistes, p. 95-103.
- VIE DE SAINT SABAS* (BHG 1608), E. Schwartz (éd.) (1959), in *Kyrillos von Skythopolis*, Leizig, Hinrichs, p. 85-200.
- LA VIE ANCIENNE DE S. SYMÉON STYLITE LE JEUNE* (521-592), P. Van den Ven (éd.) (1962-1970), t. I : *Introduction et texte grec* ; t. II : *Traduction et commentaire ; Vie grecque de sainte Marthe, mère de S. Syméon ; Indices*, Bruxelles, Société des Bollandistes (abrégé VS).