



Cahiers « Mondes anciens »

Histoire et anthropologie des mondes anciens

4 | 2013

Journées doctorales ANHIMA 2010 et 2011

Les lieux de passage en Grande Syrie à la fin de l'Antiquité : l'apport des sources syriaques

Claire Fauchon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/920>

DOI : 10.4000/mondesanciens.920

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Claire Fauchon, « Les lieux de passage en Grande Syrie à la fin de l'Antiquité : l'apport des sources syriaques », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/920> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.920

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



Les *Cahiers « Mondes Anciens »* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Les lieux de passage en Grande Syrie à la fin de l'Antiquité : l'apport des sources syriaques

Claire Fauchon

- 1 Située au carrefour de l'axe Nord-Sud qui mène en Égypte (via la Palestine) et des grandes routes commerciales qui conduisent de l'Orient à l'Occident, la Grande Syrie¹ est une terre importante de passage dès la très haute Antiquité. Notre propos exclut ici la Palestine dont les problématiques sont très différentes en raison du phénomène des pèlerinages et de l'attraction particulière exercée par le pôle hiérosolymitain². À l'époque tardive, la dilatation de l'Empire romain et l'amélioration sensible des conditions de transport conduisent à l'accroissement du nombre de voyageurs³.
- 2 Nous nous proposons ici d'étudier les lieux de passage au prisme de la littérature apocryphe et hagiographique de langue syriaque, qui connaît un essor sans précédent entre le III^e et le VI^e siècles. Le syriaque est un dialecte de l'araméen qui a survécu aux incursions grecques, romaines et perses et renaît, à la faveur du christianisme, comme langue culturelle autour de la région d'Édesse⁴. Ces textes mettent en scène des pèlerins constamment sur les routes – de toute condition et de toute origine et dont le but est de se rendre en terre sainte ou en Égypte – mais aussi des apôtres ou des moines qui voyagent dans le but de convertir les populations qu'ils rencontrent. De ce fait, ces personnages fréquentent aussi bien les grandes demeures des aristocrates que les maisons des plus modestes, aussi bien les auberges publiques (*pandocheia*) que les monastères, aussi bien les *xenodocheia* que les gîtes isolés des anachorètes.
- 3 Ces sources se révèlent ainsi d'une grande richesse pour établir une typologie des lieux de passage à la fin de l'Antiquité en Grande Syrie et pour étudier la construction et l'évolution des *topoi* qui concernent ces structures d'accueil. En outre, cette documentation syriaque offre un point de vue complémentaire des sources grecques. Il faut entendre par là qu'elle apporte des informations à la fois différentes et similaires, ce qui permet d'examiner, sous un autre angle, les dynamiques socio-culturelles et

territoriales à l'œuvre dans cette aire multiculturelle et multiconfessionnelle qu'est la Syrie dans l'Empire romain d'Orient. Néanmoins, il faut distinguer, dans ces écrits, les lieux réels des lieux fictionnels. Ainsi, les *Actes de Thomas*, principalement utilisés ici, sont censés se dérouler en Inde ou en Mésopotamie. Il est clair que cette région est la référence dans l'imaginaire des auteurs, mais les références ne renvoient pas nécessairement à des lieux précis, ce qui complique l'étude.

- 4 Pour cette enquête, il était impossible de prendre en compte toute la littérature syriaque apocryphe et hagiographique : nous avons donc choisi un corpus de textes plus restreint, mais qui semblait représentatif à plusieurs égards. Les écrits apocryphes apostoliques s'avèrent un excellent point de départ pour l'étude des structures de passages. Parmi ceux-ci, Alain Desreumaux distingue « ceux qui répondent plutôt à des préoccupations institutionnelles, pour assurer la légitimité apostolique des Églises (c'est le cas de la *Doctrine d'Addaï* et des *Actes de Mar Mari*) et ceux qui sont essentiellement hagiographiques (*Actes de Philippe*, *Actes d'André et Matthias*), théologiques ou moraux (*Actes de Thomas*), attachés à une commémoration liturgique (*Martyre de Luc*) »⁵. Une caractéristique les unit : rédigés au cours des III^e et IV^e siècles, ils mettent en scène des personnages qui entreprennent de longs périples, souvent pour convertir des populations en réponse à la mission instituée par le Christ⁶. D'autre part, ils sont représentatifs de l'idéal ascétique fondé sur l'étrangeté au monde – à l'image du Messie, tous les hommes seraient de passage sur terre – idéal qui anime les premières communautés chrétiennes d'Orient et qui constitue l'une des originalités de ces dernières⁷. Enfin, ces textes fournissent des informations non négligeables sur les réseaux commerciaux établis entre l'Orient et l'Occident ainsi que sur leur évolution dans la Syrie des III^e et IV^e siècles.
- 5 La littérature hagiographique offre un point de vue complémentaire, tant sur le plan chronologique que thématique. Ont été retenus pour cette étude les écrits du prêtre et surveillant de la célèbre École de Nisibe, Barhadbesabba 'Arbaia. Né au VI^e siècle, originaire du Beit 'Arbayé (actuel Tur Abdin, massif montagneux de l'extrême sud-est de la Turquie), ce prêtre a rédigé une histoire des différents « pères persécutés à cause de la vérité », qu'il s'agisse des modèles à imiter ou, *a contrario*, des exemples à ne pas suivre⁸. D'obédience nestorienne, ses adversaires religieux sont donc les chalcédoniens ou les miaphysites⁹. Or, au VI^e siècle, ces derniers sont amenés à voyager pour tenter de convertir les populations à leurs « nouvelles » idées d'une part, et pour échapper à leurs persécuteurs chalcédoniens d'autre part. Ces populations se retrouvent bientôt confinées dans les zones orientales de l'Empire romain où des nestoriens s'étaient réfugiés quelques décennies auparavant, avaient franchi la frontière¹⁰ et fini par obtenir la protection des souverains perses. L'arrivée des miaphysites génère donc des tensions avec les nestoriens présents qui revendiquent leur antériorité. Le deuxième auteur retenu a vécu, lui aussi, au VI^e siècle. Connu sous le nom de Jean d'Éphèse, ou de Jean d'Asie, parfois même de Jean l'Inquisiteur¹¹, Jean est né en Mésopotamie et a passé son enfance dans des monastères syriens avant de rejoindre les cercles du pouvoir de Constantinople. Chargé par l'empereur Justinien d'évangéliser l'Asie mineure, il entame une série de voyages et rencontre un grand nombre d'hommes saints. Sa collecte d'informations terminée, il rédige des *Vies de Saints orientaux* qui constituent une source majeure pour l'histoire de la Syrie au VI^e siècle. Officiellement chalcédonien, Jean d'Éphèse a toujours converti selon la *doxa* définie en 451, mais ces récits reflètent sa nette préférence miaphysite, notamment lorsqu'il aborde la question des persécutions des miaphysites ou celle de la protection de l'impératrice Théodora, miaphysite notoire. Ces deux sources nous permettent de dresser

un bilan des lieux de passage à la fin de l'Antiquité et de saisir la logique des mutations sociales et territoriales à l'œuvre depuis le III^e siècle.

- 6 La présente enquête consiste en une typologie des lieux de passage qui apparaissent dans le corpus de sources retenu. Quelles sont les structures qui prédominent ? Où les trouve-t-on et jusqu'à quand ? De nouvelles structures semblent apparaître sans pour autant marquer la disparition définitive des anciennes structures : qu'en déduire d'un point de vue géographique et chronologique ? Il faut garder à l'esprit que l'on se limite ici à un travail sur les textes. La prise en compte de données archéologiques pourrait apporter un indéniable éclairage complémentaire, étayer ou infirmer certaines hypothèses. Malheureusement, à ce jour, la documentation archéologique sur ce sujet demeure très éclatée et disparate ; elle nécessiterait une étude à part entière¹². Enfin, il faut préciser la représentativité des exemples choisis dans le corpus d'étude retenu : nous avons cherché à être le plus exhaustif possible et presque tous les exemples disponibles (les plus représentatifs et ceux offrant le plus d'informations) sont cités ici.

Typologie des lieux de passage

Palais et demeure(s) de notables : accueil, pouvoir et ostentation

- 7 Les textes les plus anciens rappellent le rôle fondamental du palais en Orient, qui commande l'espace urbain dans lequel il s'insère et en constitue le premier pôle organisateur¹³. Ainsi, Mar Mari loge en face du Palais, sans doute dans une structure annexe réservée aux invités¹⁴. Il en va de même pour l'apôtre Thomas, reçu au palais au cours d'une cérémonie de grande envergure. Il s'agit toutefois d'un cas particulier puisque cette cérémonie festive n'est autre que la noce de la fille du roi¹⁵. En l'absence de palais, la demeure du chef de la ville, du gouverneur, ou d'un riche membre de la cour est un lieu de passage obligé¹⁶. Ce que confirme ainsi Barhadbesabba 'Arbaia en évoquant l'arrivée de Grégoire dans la ville de Césarée en Cappadoce au IV^e siècle :

Lorsque Grégoire fut entré dans la ville, comme il n'y avait pas d'endroit pour se reposer qui appartînt à l'Église ou à lui, [...] le chef de la ville nommé Mousinos vint aussitôt et, lorsqu'il vit que beaucoup se préoccupaient de recevoir le saint dans leurs maisons, il devança le grand nombre et ravit par lui-même la grâce d'honorer sa maison en le faisant entrer chez lui. Bien que beaucoup lui eussent fait cette demande (Grégoire) entra et demeura chez celui qui l'en avait prié le premier¹⁷.

- 8 En l'absence de lieu disponible qui dépende de l'église locale, Grégoire est donc logé dans la demeure d'un particulier, mais pas n'importe lequel puisqu'il s'agit du gouverneur de la ville. L'auteur s'étonne de l'absence d'une structure spécifique destinée à loger l'évêque (en théorie une demeure épiscopale attenante à l'église¹⁸) ; mais l'idée même de l'existence d'une telle structure est sans doute un anachronisme du VI^e siècle.
- 9 Les premiers lieux de passage évoqués sont donc liés au pouvoir exercé par leur propriétaire. Qu'il s'agisse d'un roi ou d'un gouverneur, c'est bien sur le rang, la fonction et la richesse de ces personnages que les textes insistent, éléments qui rappellent les curiales évergètes de l'Antiquité classique¹⁹. Ils sont d'ailleurs les lieux privilégiés de la mise en scène du pouvoir, du dévoilement des richesses et de la manifestation du rang social de l'hôte²⁰. L'ostentation des scènes de passage se manifeste tout d'abord par la richesse du décor et de l'ornementation qui accompagnent les repas, acmé de l'accueil, qu'il s'agisse d'ailleurs de réceptions privées ou de banquets publics, accompagnés

souvent de spectacles de danse et de musique²¹. L'abondance des mets et la présence en surnombre d'éléments précieux contribuent à créer une esthétique de la surenchère, servie par une rhétorique du comble²².

- 10 Cependant, au cours du III^e siècle et au gré de la christianisation progressive des contrées syro-orientales, un glissement s'opère dans le discours : les textes insistent davantage sur la moralité du personnage que sur sa fonction.

Hommes de bien et « humbles » gîtes ?

- 11 Les maisons des particuliers ne sont plus tant présentées comme celles de notable (même si, en général, il s'agit encore bien d'eux), que comme celles d'hommes de bien²³, ce qui n'exclut en aucun cas l'appartenance de leurs propriétaires à de vastes réseaux familiaux et/ou clientéaires. Cependant, les textes s'appesantissent moins sur le rang occupé par l'hôte dans la société que sur ses qualités morales associées à la conversion du protagoniste au christianisme. Dans les écrits apocryphes apostoliques, il en résulte une tension permanente à l'intérieur de la maisonnée entre ceux qui ne sont pas encore convertis (en général, le maître de maison) et ceux qui sont déjà convertis (le plus souvent, son épouse ou un esclave). Ainsi l'apôtre Thomas se rend-il dans nombre de maisons privées pour y dispenser son enseignement. Il y demeure parfois plusieurs jours au grand dam de certains hauts dignitaires (général, commandant), qui se plaignent que leur épouse passe plus de temps dans les maisons de ces hommes de bien à écouter les discours du saint que dans leur propre demeure, au point de négliger leurs devoirs d'hôtesse de maison²⁴ ou même d'épouse²⁵. Dans les écrits hagiographiques, la moralisation du discours associé aux structures de passage est encore plus évidente. La demeure de deux riches marchands, Elijah et Théodore, est emblématique : quasiment agencée comme un monastère (présence de cellules et d'une chapelle de martyr²⁶), elle est transformée en véritable maison de prière, où l'on jeûne et où l'on prie à heure fixe.
- 12 Néanmoins, derrière ce portrait irénique des lieux de passage chrétiens (la demeure chrétienne semble ouverte à tous afin de signifier l'admirable moralité des hôtes, contrairement aux maisons fermées censées cacher les pires vilenies²⁷) des tensions et de fortes concurrences s'exercent entre ces « hommes de bien » pour recevoir le saint de passage. En témoigne le premier extrait cité où Grégoire ne part loger chez le gouverneur qu'au terme d'une querelle entre les habitants de la ville, chacun revendiquant son statut d'homme de bien²⁸. C'est finalement l'homme de pouvoir qui emporte la mise, preuve que la situation et la hiérarchie sociale n'ont guère évolué.

Auberge(s) : attraction et répulsion, le paradoxe des lieux de passage

- 13 Lorsque les hôtes n'ont pas la possibilité de loger dans les demeures de particuliers auprès desquels ils sont recommandés (réminiscences des liens de *philoxenia*, alimentés par les échanges de dons et entretenus par la correspondance qui prolonge les liens visuels²⁹) les textes mentionnent des auberges publiques désignées, dans la grande majorité des cas, par le terme syriaque de ܡܝܬܬܐ ܕܥܝܢܐ³⁰. Tiré du grec πανδοχεῖον/*pandocheion*, ce terme désigne l'auberge terrestre, par opposition à « l'auberge du ciel ou de repos », c'est-à-dire, le paradis – métaphore assez courante en syriaque et qui emploie, dans ce cas, une racine sémitique³¹. L'expression générique de « maison d'étrangers »³² se

rencontre également. Dans les deux cas, ces auberges publiques apparaissent le plus souvent dans un contexte où les protagonistes ne connaissent personne et où des liens d'hospitalité de relation à relation n'ont pas pu être tissés en amont. Agissant en dehors de tout réseau habituel ou de toute sphère d'influence familiale, isolés dans des territoires inconnus, les protagonistes se retrouvent donc dans ces structures de passage ouvertes à tout venant. Situées plutôt à l'extérieur de la ville³³ ou dans sa proche périphérie³⁴, elles servent de halte et de lieux de repos pour des étrangers en voyage tels Thomas et son compagnon Habban dans le cas des *Apocryphes de Thomas*. La traduction de la Pléiade précise qu'il s'agit de pérégrins³⁵, mais il serait préférable de traduire ici le terme syriaque ܡܢ ܕܡܪܝܬܐ, tiré du grec *xenos*, par « étranger venu d'un autre endroit » : leur étrangeté vient avant tout de leur origine géographique. Car, un peu plus loin, le texte oppose cette fois des étrangers qui n'ont pas le statut de citoyens, autrement dit des pérégrins (au sens juridique du terme) à des citoyens de plein droit³⁶. Quoi qu'il en soit, ces auberges affichent une population cosmopolite et bigarrée³⁷, à la moralité souvent douteuse : des femmes semblent également y résider de manière permanente³⁸. Il est possible d'y dormir, de s'y reposer et de s'y restaurer de manière rapide³⁹. Par les stéréotypes qui leur sont associés (bruit, saleté, populations mêlées, mauvaises mœurs⁴⁰), ces auberges évoquent les *tabernae* ou *cauponae* latines et les καταγώγιον ou les κατάλυμα grecques dont les *topoi* ont été étudiés pour l'époque classique et tardo-antique⁴¹. Dans la littérature hagiographique du VI^e siècle, le terme syriaque employé pour désigner ces auberges publiques semble disparaître au profit d'un terme dérivé du latin (ce qui est très rare car les translittérations s'effectuent en grande majorité à partir du grec) et qui servait à désigner spécifiquement les *mansiones*. En syriaque, il est employé dans le sens beaucoup plus flou d'« étapes »⁴². Toutefois, la localisation de ces « étapes » à intervalles réguliers⁴³, le long des grands axes commerciaux⁴⁴, permettant un changement de monture⁴⁵, offrant une structure d'accueil pour la nuit et la possibilité d'un repas rapide⁴⁶, tout cela conduit à penser qu'il s'agit d'auberges du *cursus publicus* qui – on le sait par ailleurs – est bien développé en Syrie et perdure longtemps⁴⁷. Il y a fort à penser que les auberges publiques (*pandocheia*) évoquées dans les textes des III^e et IV^e siècle appartenaient aussi au réseau du *cursus publicus*, mais connaissaient un fonctionnement mixte qui se systématisait entre le IV^e et le VI^e siècles, ce qui explique le glissement terminologique opéré en syriaque. Il devait sans doute exister une seule auberge située sur le parcours du *cursus publicus* et pour laquelle l'hôte ne payait pas s'il disposait d'un passe-droit ou d'une lettre d'introduction. En revanche, s'il en était démuné et s'il voyageait en tant que simple particulier, il devait payer.

- 14 Ces auberges, lieux privilégiés de la conversion, sont en tous cas à distinguer d'un autre type de structure destinée, semble-t-il, à accueillir tous ceux qui n'ont pas les moyens de s'offrir la nourriture et l'hébergement : qu'il s'agisse d'étrangers, de malades, de pèlerins ou de nécessiteux de passage.

Le cas des *xenodocheia* : l'universalisme de l'accueil chrétien en question

- 15 De fait, dans la littérature syriaque du VI^e siècle, le terme d'*aksndokin* (ܐܟܨܢܕܝܬܐ) tend à supplanter celui de « maison d'étrangers »⁴⁸. Il est calqué sur le grec *xenodocheion* formé à partir de la racine grecque *xenos*, qui signifie l'étranger. L'adoption d'un nouveau terme marque-t-elle l'apparition d'un phénomène nouveau ou tout simplement une

évolution dans le discours ? Avant d'aller plus loin dans la signification de ce terme sous la plume des auteurs syriaques, il convient de revenir sur le sens que revêt ce terme dans la littérature grecque de la même période. On se heurte alors à un véritable problème de terminologie. Si l'on en croit les études déjà un peu datées de Raymon Janin⁴⁹ sur les *xenodocheia* de Constantinople, la terminologie grecque se serait fixée tardivement au VI^e siècle, en fait, après les reconstructions ordonnées par Justinien. Les *xenodocheia* désigneraient, à ce moment-là et dans le contexte constantinopolitain, des structures destinées aux malades, aux nécessiteux et aux étrangers de passage errant dans la ville. Raymond Janin suit sans doute essentiellement Procope sur ce sujet. De fait, le terme *xenodocheion* n'apparaît chez Procope que pour désigner, à de très rares exceptions, des structures d'accueil propres à Constantinople. Pour les autres villes de l'Empire, Procope évoque la construction de *xenonas*, terme générique que l'on peut traduire par « maison pour les étrangers » et qui désigne dans la littérature grecque classique la pièce dans laquelle l'hôte privé était logé⁵⁰. La littérature syriaque pose problème dans le cadre de cette théorie. Car la translittération de *xenonas* est rare, voire complètement absente des écrits de Jean d'Éphèse et de Barhadbesabba 'Arbaia (et de manière générale de l'ensemble de la littérature syriaque) qui leur préfèrent celle de *xenodocheion*, dont les occurrences sont toutefois peu fréquentes. Chez Jean d'Éphèse, on trouve une mention pour Amida (il est question d'un chef des *xenodocheia*, ce qui laisse supposer qu'il y en a plusieurs dans la cité et qu'ils sont soumis à l'autorité d'un seul chef⁵¹) ; une deuxième mention pour Mélitène en Cappadoce (après avoir quitté leur cité natale d'Amida en compagnie de deux sœurs qui mènent aussi une vie ascétique et charitable, les deux frères marchands et ces deux femmes se rendent à Mélitène où les deux frères transforment leur maison en *xenodocheion*)⁵² ; une troisième mention pour la cité de Dara⁵³ ; une quatrième mention enfin dans la *Vie de Kashish* à Chios (il s'agit d'une fondation de Théodora)⁵⁴. Barhadbesabba 'Arbaia, quant à lui, emploie le terme ܡܝܬܝܬܐ ܕܚܝܢܐ pour désigner la fondation d'un particulier⁵⁵. On constate donc que ce terme n'est pas réservé à Constantinople. Les auteurs l'utilisent pour désigner des structures provinciales d'accueil des nécessiteux, qu'elles soient rattachées à l'église épiscopale ou qu'elles soient la résultante d'une fondation par un bienfaiteur particulier. Selon Otto Hiltbrunner, les *xenodocheia* seraient avant tout une invention⁵⁶ du discours chrétien pour désigner un lieu d'accueil qui n'ait pas la mauvaise réputation des *pandocheia* et qui offre des possibilités de logement à ceux qui n'ont pas les moyens de s'offrir l'hébergement et la nourriture. Le flou autour de ces structures vient du fait, selon lui, que dans l'Empire byzantin, on privilégie à côté du mot *xenodocheion* celui plus court de *xenon* qui désignait jusqu'alors la pièce dans laquelle l'hôte privé était logé. Il ajoute que les *xenodocheia* auraient, à l'origine, servi à combler un manque dans les structures sociales. Mais leur succès aurait rapidement dépassé l'espérance des fondateurs au point de devoir réintroduire l'usage de la lettre de recommandation pour y accéder, afin d'éviter les abus. Le syriaque peut-il nous aider à trancher ?

- 16 À quoi renvoient exactement ces structures dans nos textes ? S'agit-il de lieux de passage pour les étrangers, pour les pauvres ou encore pour les malades ? Pour les trois catégories, indifféremment et en même temps ? Sont-elles réservées aux hommes ou de temps à autre ouvertes aux femmes ? Ces structures sont-elles situées à l'intérieur ou à l'extérieur des villes ? Fonctionnent-elles de manière indépendante ou sont-elles reliées à une église, à un monastère, à une infrastructure étatique ? Il est difficile de généraliser à partir de quelques cas. Dans les textes syriaques retenus ici, ces structures se caractérisent par une

localisation intra ou péri-urbaine⁵⁷. Financées par de riches évergètes, elles semblent ouvertes à des laïcs, à des moines ou des clercs⁵⁸. Leur fonctionnement s'apparente à celui d'un monastère⁵⁹. Elles relèvent des fondations pieuses individuelles et indépendantes – selon les catégories distinguées par Michel Kaplan⁶⁰ – par opposition aux fondations de l'Église, à celles des monastères ou encore à celles de la Couronne. Dans la littérature canonique des VII^e-VIII^e siècles (tant grecque que syriaque)⁶¹ ce terme finit par désigner une structure intra-monastique destinée à l'accueil des moines malades (soit l'équivalent d'une infirmerie) ou à l'accueil des moines de passage invités à résider un temps dans l'enceinte du monastère.

Accueil et formes de vie monastique : les monastères, lieux de passage ou de réclusion ?

- 17 Présentés par les textes syriaques de notre corpus comme des lieux de passage de prédilection, les monastères sont pourtant loin d'offrir un accueil uniforme. La grande fluidité des formes monastiques des V^e-VI^e siècles⁶² et l'absence de régulation précise avant le VII^e siècle⁶³ enjoignent à la plus grande prudence et il serait dangereux de vouloir associer à un type de vie monastique une structure d'accueil des hôtes de passage qui lui soit propre. Il peut sembler logique d'associer des huttes/cabanes au système des laures, des communs aux *coenobia*, et des structures mixtes (des huttes rassemblées) aux structures semi-cénobitiques. Mais des contre-exemples nous mettent en garde contre toute généralisation abusive⁶⁴.
- 18 Un paradoxe mérite d'être souligné. Dans les textes hagiographiques syriaques du VI^e siècle, les moines sont toujours décrits comme les champions de l'hospitalité, sorte d'épithète homérique. Mais, cela n'a pas toujours été le cas⁶⁵ et cela n'est pas aussi évident qu'il y paraît. L'examen des sources montre qu'en réalité on n'accueille dans les monastères que ceux qui sont revêtus du *skema*, c'est-à-dire de l'habit monastique⁶⁶. Parmi eux on peut distinguer deux catégories. D'une part, par leur mode de vie, les itinérants ou gyrovagues sont d'éternels voyageurs⁶⁷. Cette catégorie est la première cible des autorités tant ecclésiastiques que civiles et de la réglementation chalcédonienne qui cherchent à encadrer ces populations réputées dangereuses et subversives. D'autre part, il existe des voyageurs monastiques qui rendent une visite ponctuelle à tel ou tel monastère. Ils doivent être impérativement munis de l'autorisation de leur abbé qui en réfère à l'évêque. À ces deux catégories, on peut ajouter les chorévêques accomplissant leur tournée (c'est le cas de Jean d'Éphèse par exemple) ou les visiteurs de monastères, équivalents des périodeutes, chargés de suppléer le chorévêque dans ses tâches. En outre, le monastère est loin d'être une structure ouverte à tout vent, et ce afin d'éviter tout risque de tentation et de subversion. Il existe donc une enceinte (souvent plus symbolique que réelle d'ailleurs) et des espaces explicitement réservés à l'accueil des moines, visiteurs, étrangers de passage. Ainsi les surveille-t-on autant qu'on les accueille ! À cet égard le rôle du portier est de plus en plus déterminant⁶⁸ : il surveille l'entrée du monastère et y relègue les populations indésirables ou les nécessiteux qui doivent recevoir ponctuellement une aide alimentaire ou des soins et qui ne sont pas admis dans l'enceinte du monastère.

Grottes, huttes et autres demeures d'ascètes : des pôles isolés mais très fréquentés ?

- 19 Liée à la catégorie des monastères tout en s'y opposant, une dernière catégorie de lieux de passage, relativement inclassable, apparaît dans nos textes : les demeures des ascètes. Là encore un paradoxe mérite d'être souligné : alors que ces hommes recherchent la quiétude, ils semblent sans cesse sollicités. Afin, disent-ils, de respecter leur idéal de solitaire, l'abondance des visites les contraint, par conséquent, à adopter des méthodes variées pour fuir la foule. Jean d'Éphèse rapporte qu'un moine laisse sa hutte ouverte pour les étrangers, avec un petit mot de bienvenue, tandis que lui-même s'absente, sans doute pour trouver davantage de calme et de repos⁶⁹. Un autre s'enfuit systématiquement lorsqu'il a une visite, même (et surtout !) lorsqu'il s'agit de sa propre famille. Nestorius quant à lui ne décline pas sa véritable identité aux voyageurs qui lui rendent visite afin de pouvoir partir et de se dédouaner des devoirs d'hospitalité⁷⁰.

Une nouvelle carte des lieux de passage en Syrie à l'époque tardo-antique ?

- 20 Il est difficile d'établir une carte précise des lieux de passage évoqués dans nos sources et l'on doit se contenter de constater trois phénomènes. Premièrement, le nombre accru de voyageurs (indépendamment de l'hypertrophie des témoignages) conduit à la diversification des structures d'accueil. Toutefois, les études menées sur la poste abbasside des VII^e-VIII^e siècles⁷¹ ainsi que sur les circuits commerciaux (notamment l'emplacement des *funduqs* et des *khans*) à l'époque pré-islamique⁷² ont mis en évidence la pérennité des circuits empruntés et des structures d'accueil, lesquelles se caractérisent principalement par des ajouts architecturaux et un constant réemploi des matériaux de construction. Deuxièmement, pour la Syrie tardo-antique, la concurrence exercée par l'accueil monastique est à relativiser. Les monastères n'ont pas supplanté les anciens réseaux d'auberge. Ils forment en réalité des maillages qui se superposent et dont l'extension s'explique par des raisons endogènes (succès du mode de vie monastique) et exogènes (âpreté des conflits religieux ; politiques menées par les Empires romain et sassanide). L'hypertrophie de l'accueil monastique est avant tout un effet du discours. Troisièmement, les auteurs de langue syriaque semblent avoir précocement élaboré un discours original sur le passage et l'hospitalité : quelques pistes d'interprétation méritent d'être évoquées en guise de conclusion.

Les lieux de passage dans la littérature syriaque : quelques pistes d'interprétation

Lieux de passage, conversion et routes vers l'Orient

- 21 L'étude des lieux de passage dans la littérature apocryphe et hagiographique syriaque témoigne de l'ouverture précoce des routes vers l'Orient et du rôle joué par les communautés syriaques dans le développement de structures de conversion en raison de la forte présence de noyaux juifs ou païens sur les marges orientales de l'Empire romain d'Orient, puis en direction de l'Inde notamment, et plus tard vers la Chine⁷³. Non

seulement sont mentionnées les auberges où résident les apôtres mais également les hôtelleries et les maisons d'étrangers qu'ils font construire⁷⁴ à l'instar de l'apôtre Thomas, architecte et maçon, qui détourne l'argent donné par le roi (pour se faire construire un palais) au profit de la construction d'un hospice destiné aux veuves et aux étrangers. De fait, l'essor du grand commerce dans cette aire orientale crée un besoin de structures d'accueil, tant pour les commerçants qui tentent de conquérir de nouveaux « marchés »⁷⁵, que pour les artisans et les paysans paupérisés, ou bien encore pour les missionnaires, souvent des moines⁷⁶, chargés de leur conversion.

- 22 Le discours des auteurs chrétiens de langue syriaque actualise les *topoi* gréco-romains associés traditionnellement aux lieux de passage. Mais il les investit d'un contenu nouveau : devenu le lieu du mal et de la débauche, puis de l'hétérodoxie et de l'hétéropraxie, le lieu de passage est, par là-même, un espace de prédilection pour convertir puis pour dispenser un enseignement religieux. Dans la littérature apocryphe, c'est dans des lieux de passage associés au pouvoir (comme les banquets civiques des *Actes de Mar Mari*⁷⁷) que s'effectuent les conversions, autrement dit une conversion qui part des élites pour se tourner vers les humbles. Inversement, dans la littérature hagiographique du VI^e siècle, les conversions s'effectuent par la base : un modeste moine est chargé d'aller visiter des espaces reculés où il s'invite dans la demeure des plus modestes pour les convertir ; il peut aussi venir les chercher dans les auberges, les tavernes ou les cabarets. Ce glissement correspond aux deux temps de la « christianisation ». D'abord, dans le cadre de la conversion des païens au III^e siècle, sont concernées les élites dont l'adhésion à une nouvelle foi rend la conversion plus spectaculaire et exemplaire. Les lieux de passage destinés à l'accueil des étrangers sont d'ailleurs construits à l'emplacement d'anciens temples, pour signifier la fin de l'ancien temps⁷⁸. Puis, au VI^e siècle, dans le cadre de la (re)conversion de populations dissidentes ou tout simplement mal christianisées⁷⁹, les textes mettent en scène des communautés entières, pauvres en général : habitants des villages, des bourgs, des hameaux. Il s'agit cette fois de donner à voir des conversions de masse.
- 23 Dans un cas, comme dans l'autre, les lieux de passage sont des espaces privilégiés du discours et de la parole : pour l'enseignement d'une part et l'*expositio* de foi d'autre part⁸⁰. Effectuées par le biais de chants et d'hymnes afin de favoriser le travail de la mémoire, ces déclarations de foi se caractérisent par de fréquentes mises en abyme. Le discours tenu traite du passage éphémère de l'homme sur cette terre, dans des conditions semblables à celles qu'a connues le Christ lui-même, et associe ce passage symbolique à celui, concret cette fois, de l'apôtre ou du saint en train de délivrer son discours dans un lieu où il revendique pleinement son statut d'hôte de passage.

Lieux de passage, (re)conversion et persécutions

- 24 Dans les récits apostoliques apocryphes, la valorisation des thèmes du passage et de l'accueil répond à un idéal ascétique. L'Hymne à la Perle en est sans doute l'exemple le plus frappant⁸¹. L'apôtre Thomas, de passage dans une demeure, récite un hymne concernant un fils de roi revêtu d'un vêtement blanc resplendissant (évoquant ainsi le *skema* monastique) et qui chemine dans le monde pour délivrer le message du Christ aux hommes qu'il croise dans les auberges où il fait halte. Ce texte offre des conceptions proches de la *xeniteia* grecque sans pour autant se confondre totalement avec elle car elles correspondent à des conceptions ascétiques originales développées en Orient dès le II^e

siècle⁸² et largement inspirées de la gnose comme en témoigne le message essentiel de l'Hymne à la Perle : on accède à Dieu par la connaissance et non par les richesses⁸³. Dans les textes hagiographiques, la valorisation des thèmes du passage et de l'accueil répond à la nécessité de créer et d'entretenir un réseau dans des communautés aux liens quelque peu distendus ou problématiques en raison des positions dogmatiques de celles-ci et de l'âpreté des querelles christologiques. Cela correspond à la formation d'une ou plusieurs Église(s) dissidente(s). Jean d'Éphèse évoque ainsi deux femmes qui trouvent à se loger dans la demeure d'un homme de bien⁸⁴ mais qui craignent pour la sécurité de leur hôte car elles sont manifestement recherchées par les forces de police. Jacques Baradée, quant à lui, constitue le parangon du moine voyageur, toujours sur les routes, passant d'un lieu à un autre dans le plus grand secret afin d'échapper à ses poursuivants. Le passage furtif et secret est une nécessité dans ce contexte répressif⁸⁵.

- 25 Si la localisation des lieux de passage et les structures qui leur sont associées ne présentent pas de distinction flagrante entre les zones orientales et la frange côtière de la Syrie tardo-antique, cette étude a cependant permis d'attirer l'attention sur le développement d'idées originales au sein des contrées orientales de langue syriaque. À cet égard, on pourrait emprunter au sociologue Alain Tarrius la notion de « territoire circulatoire »⁸⁶ : territoire dont la principale caractéristique est d'être parcouru par des flux humains et matériels. Les conceptions syriaques du passage et du cheminement, nées d'un idéal ascétique précoce puis forgées à l'aune du contexte répressif du VI^e siècle, serviront de base à l'élaboration, aux VII^e-VIII^e siècles, d'une riche pensée mystique propre à cette aire géographique⁸⁷ qui cherche aussi, sans doute, à se démarquer de ses deux puissants voisins, à savoir l'Empire romain et l'Empire perse. Pour reprendre une formule de John Ward Perkins⁸⁸ : « le territoire entre Rome et l'Empire perse n'était ni une barrière culturelle, ni un simple point de passage entre l'Est et l'Ouest. C'était un centre vital à part entière et c'est essentiellement ce facteur qui lui a permis de fonctionner comme un intermédiaire efficace entre les grandes civilisations qui fleurissaient des deux côtés de ses frontières ».

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Pour une recension des apocryphes syriaques, avec une liste des écrits apostoliques : Alain DESREUMAUX, « Esquisse d'une liste d'œuvres d'Apocryphes syriaques », dans Debié M., Desreumaux A., Jullien C., Jullien F. éd., *Les Apocryphes syriaques, Études syriaques 2*, Paris, 2005, p. 217-225.

Les Actes de Mar Mari, l'Apôtre de la Mésopotamie, Jullien C. et Jullien F. (trad.), Turnhout, (Apocryphes de poche), 2001.

Les Actes de Mar Mari, Jullien C. et Jullien F. (trad.), CSCO 602 T, 603 V, 604 Subs., Louvain, 2003.

Écrits apocryphes chrétiens, collection la Pléiade, 2 vols., Paris, 1997.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux I-III* : E.-W. Brooks, John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Paris (*Patrologia Orientalis* 17/1), 1923. E.-W. Brooks, John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Paris (*Patrologia Orientalis* 18/4), 1924. E.-W. Brooks, John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Paris (*Patrologia Orientalis* 19/2), 1926.

Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, (éd. et trad. Nau F.), *Patrologia Orientalis* 9/5, Paris, 1913, et *Patrologia Orientalis* 23, 2, Paris, 1923.

ÉTUDES

ALPI F. (2009), *La route royale, Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, BAH 188, Beyrouth.

ANDRÉ J.-M. et BASLEZ M.-F. (1993), *Voyager dans l'Antiquité*, Paris.

ASHBROOK HARVEY S. (1990), *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the « Lives of Eastern saints »*, Berkeley.

BANG P.F. (2007), « Trade and Empire: in Search of Organizing Concepts for the Roman Economy », *Past and Present* 195, p. 3-54.

BROCK S. (1973), « Early Syrian Asceticism », *Nomen* 20, p. 1-19.

BROWN P. (2010), « Richesses, travail et les "Pauvres parmi les saints" : Ascétisme et monachisme entre la Syrie et l'Égypte, III^e-V^e siècle ap. J.-C. », dans Inglebert H., Destephen S. et Dumézil B. éd., *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 393-403.

CABOURET B. (2008), « Rites d'hospitalité chez les élites de l'Antiquité tardive », dans Leclant J., Vauchez A. et Sartre M. éd., *Actes du Colloque Pratiques et Discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance, Cahiers de la Villa Kérylos* 19, Paris p. 187-222.

CONSTABLE O. (2003), *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, New York.

DARLING YOUNG R. et BLANCHARD M. éd. (2011), *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, Washington D.C.

DELMAIRE R., DESMULLIEZ J. et GATIER P.-L. dir. (2009), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international - Université Charles-de-Gaulle-Lille-3 : 20-22 novembre 2003*, Lyon.

DESREUMAUX A. (2005a), « Esquisse d'une liste d'œuvres d'Apocryphes syriaques », dans Debié M., Desreumaux A., Jullien C., Jullien F. éd., *Les Apocryphes syriaques, Études syriaques* 2, Paris, p. 217-225.

DESREUMAUX A. (2005b), « Des richesses peu connues : les apocryphes syriaques », dans Debié M., Desreumaux A., Jullien C., Jullien F. éd., *Les Apocryphes syriaques, Études syriaques* 2, Paris, p. 13-30, p. 25.

DUNBABIN K. (2003), *The Roman banquet: images of conviviality*, Cambridge.

DUVAL N. (1987), « Existe-t-il une "structure palatiale" propre à l'Antiquité tardive ? » dans Levy E. éd., *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985*, Strasbourg, p. 463-490.

DUVAL N. (1980), « Les maisons d'Apamée et l'architecture palatiale de l'Antiquité tardive », dans J. Balty éd., *Colloque Apamée de Syrie*, Bruxelles, p. 447-470.

- DUVAL N. (1979), « Palais et Cité dans la *Pars Orientalis* », *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* 26, p. 41-51.
- DUVAL N. (1978), « Comment reconnaître un palais impérial ou royal ? Ravenne et Piazza Armerina », *Felix Ravenna* 115, p. 27-62.
- ELLIS S. et KIDNER F.L. éd. (2004), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity, Sacred and Profane*, Burlington. Voir surtout le chapitre 3 intitulé C. Grey, « Letters or Recommendation and the Circulation of Rural Laborers in the Late Roman West », p. 25-40.
- ELLIS L. (1991), « Power, Architecture and Décor : How the Late Roman Aristocrat Appeared to His Guests » dans Gazda E.K. éd., *Roman Art in the Private Sphere*, Ann Arbor, p. 117-134.
- ESCOLAN P. (1999), *Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un monachisme charismatique*, Paris.
- FAUCHON C. (2010a), « Formes de la vie monastique et ascétique en milieu syriaque (V^e-VII^e siècles) », dans Jullien F. éd., *Le monachisme syriaque, Études syriaques* 7, Paris, p. 37-63.
- FAUCHON C. (2010b), « L'apôtre au banquet : L'hospitalité dans les apocryphes apostoliques syriaques », dans Briquel-Chatonnet F. et Debié M. éd., *Sur les pas des Araméens chrétiens, Mélanges offerts à Alain Desreumaux, Cahiers d'études syriaques* 1, Paris, p. 117-135.
- FISCHER L.M., ISAAC B.H. and ROLL I. (1996), *Roman Roads in Judaea*, II, The Jaffa - Jerusalem Roads, Oxford.
- FLUSIN B. (2010), « Christianiser, rechristianiser : Jean d'Éphèse et les missions », dans Inglebert H., Destephen S., Dumézil B. éd., *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 293-306.
- GALOR K. et WALISZEWSKI T. éd. (2007), *From Antioch to Alexandria : recent studies in domestic architecture*, Warsaw.
- GAWLIKOWSKI M. (1988), « La route de l'Euphrate, d'Isidore à Julien », dans Gatier P.-L. et al. éd., *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines)*, Paris, p. 77-98.
- GUÉDON S. (2010), *Le voyage dans l'Afrique romaine*, Bordeaux.
- GUILLAUMONT A. (1969), « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *Annuaire 1968-1969 de EPHE, V^e section : Sciences religieuses*, t. 76, Paris, p. 31-58.
- GUILLAUMONT A. (1979), *Aux origines du monachisme ancien*, Abbaye de Bellefontaine.
- HERMAN G. (1987), *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.
- HILTBRUNNER O. (2005), *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt.
- HUNT E.D. (1982), *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460*, Oxford.
- HUXLEY G. (1983), « Geography in the Acts of Thomas », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24, p. 71-80.
- ISAAC B. (1978), « Milestones in Judaea, from Vespasian to Constantine », *Palestine Exploration Quarterly* 110, p. 47-60.
- ISAAC B.H. and ROLL I. (1982), *Roman Roads in Judaea, I, The Scythopolis-Legio Road*, Oxford.
- KAESTLI J.D. (1977), « L'utilisation des actes apocryphes des Apôtres dans le manichéisme », dans Krause M. éd., *Gnosis and Gnosticism*, Leide, p. 107-116.

- KAPLAN M. (1992), *Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle : propriété et exploitation du sol*, Paris.
- KAPLAN M. (1976), *Les propriétés de la couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin, V^e-VI^e siècles*, Paris.
- KENNEDY D.L. (1982), *Archaeological Explorations on the Roman Frontier in North-East Jordan. The Roman and Byzantine Military Installations and Road Network on the Ground and From the Air*, Oxford.
- LEPELLEY C. (1979), *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, tome I, La permanence d'une civilisation municipale*, Paris ; (1981), *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, tome II, Notices d'histoire municipale*, Paris.
- MAGOULIAS H. (1971), « Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution and the Stage as Seen in the Lives of the Saints in the 6th and 7th Centuries », *EEBS* 38, p. 233-252.
- MARAVAL P. (2011), *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, (rééd. 1985).
- MATTHEWS J. (2006), *The Journey of Theophanes: Travel Business, and Daily Life in the Roman East*, New Haven.
- MENZE V. (2008), *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford.
- MORRISON C. éd. (2012), *Trade and Markets in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.
- MORVILLEZ E. (2006), « Le fonctionnement de l'audience dans les grandes demeures de l'Antiquité tardive (IV^e-V^e siècles) », dans Caillet J.-P. et Sot M. éd., *L'audience, rituels et cadres spatiaux dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge), p. 174-192.
- MUNDELL MANGO M. ed. (2009), *Byzantine trade, 4th-12th centuries: the Archaeology of Local, Regional and International Exchange: Papers of the Thirty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John's College, University of Oxford, March 2004*, Ashgate.
- NIELSEN I. (1994), *Hellenistic Palaces*, Aarhus.
- PATRICH J. (1994), *Sabas Leader of Palestinian Monasticism: a Comparative Study in Easter Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, dans *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, XV, Washington.
- PIRAUD-FOURNET P. (2010), « Les fouilles du "Palais de Trajan" à Bosra (2007-2009) », *Syria : revue d'art oriental et d'archéologie* 87, p. 281-300.
- POIRIER P.-H. (1981), *L'hymne de la perle des Actes de Thomas*, Louvain la Neuve.
- SILVERSTEIN A. J. (2007), *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, New York. Voir aussi le compte rendu effectué par Mathieu TILLIER, « A. J., Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, New York, Cambridge University Press, 2007, 214 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne] 127 | juillet 2010, mis en ligne le 06 novembre 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index6349.html>
- TARRIUS A. (1989), *Anthropologie du mouvement*, Caen.
- TEMIN P. (2001), « A Market Economy in the Early Roman Empire », *JRS* 91, p. 169-181.
- TEIXIDOR J. (1990), « L'apôtre dans la littérature syriaque », *Apocrypha* 1. *Le champ des apocryphes*, p. 269-277.

TEIXIDOR J. (1987), « L'Apôtre marchand d'âme dans la première littérature syriaque. Voies commerciales et voies de l'évangile au Proche-Orient », dans Kappler C. éd., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, p. 379-396.

TEIXIDOR J. (2003), *Aristote en syriaque, Paul le perse, logicien du VI^e siècle*, Paris.

TISSERANT E. (1955), « L'Église nestorienne », dans Pop S. éd., *Recueil Cardinal Tisserant I*, Louvain, p. 139-317.

VÖÖBUS A. (1958), *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) ; (1960), *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) ; (1988), *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).

VÖÖBUS A. (1960), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism, Papers of the Estonian Theological Society in Exile* 11, Stockholm.

WADDINGTON W. D. (1968), *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris.

YACCOUB Y. (1996), *Babylone chrétienne. Géopolitique de l'Église de Mésopotamie*, Paris.

NOTES

1. D'un point de vue géographique, la Syrie (ou Grande Syrie) est une région limitée, au nord par le Taurus et les chaînes de l'Amanus, à l'est par une ligne assez imprécise qui s'étend au-delà de l'Euphrate et qui semble se fixer sur le cours de Chaboras (Khabour) au milieu du IV^e siècle, au sud par les déserts d'Arabie, et à l'ouest par la Méditerranée. Cette région ainsi délimitée s'étend sur environ 300 000 km².

2. MARAVAL 2011 ou encore HUNT 1982.

3. Pour une vision d'ensemble cf. ANDRÉ et BASLEZ 1993. L'étude de l'amélioration des conditions de transports a été menée pour l'Afrique romaine (et jusqu'à des périodes tardives) par GUÉDON 2010. Pour l'ensemble du monde méditerranéen, on peut se référer à CONSTABLE 2003. En ce qui concerne l'essor du grand commerce en Syrie, on pourra se reporter à MUNDELL MANGO 2009 ainsi qu'à MORRISSON 2012, notamment le chapitre XI, p. 281-297, (« Annual Fairs, Regional Network and Trade Routes in Syria, Sixth-Tenth Centuries », rédigé par André BINGELLI).

4. TEIXIDOR 2003. L'introduction propose une synthèse éclairante de l'apparition de la langue syriaque.

5. DESREUMAUX 2005b, p. 25. Pour une recension des apocryphes syriaques, avec une liste des écrits apostoliques : DESREUMAUX 2005a, p. 217-225.

6. Luc 10, 3-5.

7. BROCK 1973. La référence classique est VÖÖBUS 1958, 1960, 1988 ; on pourra se reporter encore à ASHBROOK HARVEY 1990 ; ESCOLAN 1999, p. 11-28 ; ou, plus récemment, DARLING YOUNG et BLANCHARD 2011.

8. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire ecclésiastique*, (II^e partie), (texte syriaque édité et traduit par F. Nau), *Patrologia Orientalis* 9, 5, Paris, 1913. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire ecclésiastique*, (I^{ère} partie), (texte syriaque édité et traduit par F. Nau), *Patrologia Orientalis* 23, 2, Paris, 1932. Désormais, Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*.

9. Selon, MENZE 2008, il faut préférer le terme de miaphysite au terme de monophysite, à réserver aux extrémistes julianistes et eutychianistes.

10. À comprendre au sens du *limes* antique, à savoir de zone-frontière.
11. FLUSIN 2010, p. 293-306. Voir en particulier la présentation de l'auteur et les notes concernant l'historiographie p. 294.
12. À notre connaissance, il n'existe aucun ouvrage de synthèse. Signalons seulement, pour ces sujets, la thèse en cours (de Marlena Whiting), à l'université d'Oxford, sous la direction de Marlia MUNDELL MANGO, et qui porte sur les structures matérielles de l'accueil en Syrie-Jordanie ou encore, les recherches menées par la chercheuse italienne Eleanora DESTEFANIS sur les monastères de l'Italie centrale à la haute époque médiévale. Elle est intervenue lors du colloque international « La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e s.) », qui s'est déroulé à Paris du 21 au 23 novembre 2011, au sujet des « Structures d'accueil et monastères : sources écrites et sources archéologiques entre les Alpes et l'Italie centrale ». Les zones palestiniennes en revanche sont mieux connues que la Syrie. Cf. les travaux de PATRICH 1994.
13. Pour une grille générale d'analyse des palais : NIELSEN 1994. Pour l'époque tardo-antique, il faut citer les travaux de Noël Duval (DUVAL 1979 ; DUVAL 1987). Il a notamment mis en évidence le processus de palatisation des demeures de notables à la fin de l'Antiquité en Orient : DUVAL 1980, p. 447-470.
14. *Les Actes de Mar Mari*, 12, p. 28, (traduits par C. et F. Jullien, édition CSCO 602, traduction et commentaire CSCO 603, introduction CSCO 604, Louvain, 2003). Désormais, *Actes de Mar Mari*.
15. *Actes de Thomas (Écrits apocryphes chrétiens, La Pléiade)*, 4, 1-2. Désormais *Actes de Thomas*.
16. Les notables sont désignés de plusieurs manières en syriaque : Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XII, PO 23, p. 244, « hommes illustres » (ܒܪܗܕܒܝܫܒܒܐ ܐܪܒܝܐ) ou mot à mot « des hommes connus » ; p. 248 : « homme noble » (ܐܪܒܐ ܐܝܬܐ ܐܪܒܐ) : homme libre, bien né, noble (le terme syriaque associe les trois notions, de surcroît, le même terme peut aussi désigner un homme continent ou un homme de bien qui suit les préceptes ascétiques et encratiques) ; p. 255 : « le chef de la ville » (ܐܪܒܐ ܐܝܬܐ ܐܪܒܐ) ; Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, Vie d'Abraham et Maro*, PO 17, p. 72 : on peut traduire par « magistrat » (ܐܪܒܐ), mais le terme désigne plus généralement celui qui accomplit une tâche, qu'il s'agisse d'un gouverneur, d'un meneur, d'un régulateur, d'un commandant, d'un prince ou encore d'un préfet.
17. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XII, PO 23, p. 254-255.
18. L'identification de ces structures n'est pas toujours évidente en contexte urbain, en raison du réemploi des matériaux. L'exemple du palais épiscopal de Bosra est représentatif (cf. PIRAUD-FOURNET 2010, p. 281-300).
19. Sur ces questions, voir LEPELLEY 1979 et LEPELLEY 1981.
20. DUNBABIN 2003. Pour un article de synthèse, cf. CABOURET 2008 ; voir également ELLIS 1991.
21. *Actes de Thomas*, 4, 1-2. Encore plus significatif : lorsque l'apôtre Mar Mari est chargé d'organiser le banquet civique (chacun leur tour, les *gerontoi* de la cité assument les dépenses du festin), il fait venir les meilleurs musiciens et danseurs de sa contrée d'origine, Édesse. *Les Actes de Mar Mari, l'Apôtre de la Mésopotamie*, introduction, traduction et notes par C. Jullien et F. Jullien, Turnhout, 2001, p. 145. Selon ces traductrices, sous les formes syriaques, on reconnaît les institutions de la *polis* grecque, de la *gerousia*, du collège des *neoi* et de celui des éphèbes. Fondée par Séleucos, un compagnon d'Alexandre, la structure hellénistique de la cité s'est donc maintenue malgré les aléas militaires et politiques.
22. *Actes de Thomas*, 5 : longue énumération des mets, boissons et festivités proposés.
23. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, XII. Vie de Marie et Euphémie* (trad. personnelle), PO 17, p. 182-184, : « Elles retournèrent à Amida et vinrent en secret pour résider dans la maison d'un certain homme de bien/illustre (ܐܪܒܐ ܐܝܬܐ ܐܪܒܐ). Et lorsque cela commença à être connu, et que leurs adversaires parlaient d'eux, ceux qui résidaient dans cette maison furent alarmés ; ils prévoyaient leur départ craignant cependant que leurs maisons soient pillées. » L'anglais traduit l'expression syriaque (ܐܪܒܐ ܐܝܬܐ ܐܪܒܐ) par « gentleman ».

24. *Actes de Thomas*, 89-90 ; 95.

25. *Actes de Thomas*, 95. On assiste parfois à ce que le traducteur de la Pléiade intitule « un incident conjugal » et qui n'est autre qu'une grève du sexe. *Actes de Thomas*, 89 « Magdonia lui dit : "Aujourd'hui, excuse-moi, mais tu ne dîneras ni ne dormiras avec moi, car je suis très troublée" ».

26. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux*, XXI *Vie d'Elijah et Théodore* (trad. personnelle), PO 18, p. [379], p. 581 : « Leur maison devenait un hospice (xenodocheion) pour les étrangers et les autres personnes dans le besoin. Et selon, il y avait une multitude de personnes dans cette maison, des esclaves et des gens loués, des serviteurs, d'autres gens de passage, des étrangers rassemblés pour l'amour de Dieu, des filles, et des vieilles femmes, des aveugles et des estropiés. Et tous observaient les règles du monachisme dans tous les départements de leur maison, jeûnant, faisant abstinence et pratiquant l'ascétisme ; ils avaient des semaines semblables à celles d'un monastère et ils effectuaient le travail domestique. Ils séparaient quelques cellules pour la prière et d'autres pour les travaux secrets de nuit, chacun d'eux étant habitué à prier et regarder [...]. P. [381], p. 583 : Ils avaient désormais une chapelle de martyr dans l'une des chambres de leur habitation et à l'heure de leur propre assemblée pour le service, ils se rencontraient là, et quiconque qui était connu d'eux ou honoré par eux était reçu là. »

27. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XII, PO 23, p. 254-255 : « le voile des murailles ne sert à rien à ceux qui vivent dans la perfection, puisqu'ils vivent comme il convient ; ceux qui vivent dans la méchanceté ont soin de se bâtir des maisons et c'est parce qu'une maison est un voile pour les actions cachées déshonorantes que souvent ils en ont une ; et ceux qui vivent dans la perfection n'ont rien qui nécessite le voile des murailles. »

28. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XII, PO 23, p. 254-255. Cf. Citation *supra*.

29. ELLIS et KIDNER 2004, p. 25-40. Les lettres de recommandation facilitent les déplacements et entretiennent des réseaux de connaissance. Elles font partie d'un système de régulation des mouvements (p. 36). Voir aussi CROGIEZ-PÉTREQUIN 2009, p. 153.

30. *Actes de Thomas*, texte 4.1-2, pour le texte en syriaque, *Apocryphal Acts of the Apostles ed. from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries, with English transl. and notes by W. Wright*, Amsterdam, 1968, (désormais WRIGHT), p. 135 ou *Actes de Thomas*, 15 ou 51. 2 : « J'aimais une femme qui vivait dans une auberge en dehors de la ville » ; 53 « Judas lui dit : "allons à l'auberge là où tu as commis ce geste" », WRIGHT p. 222. Le terme *pandocheion* (dont est la translittération) est attesté par des inscriptions retrouvées en Syrie, avec le sens d'auberge chrétienne attenante à une église. WADDINGTON 1968, inscription 2408, p. 548 ; inscription 2462, p. 562 ; inscription 2463, p. 562.

31. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux*, *Vie d'Habib*, PO 17, p. 7, p[7] : l'auberge du ciel : ; ou encore les auberges du repos : Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux*, *Vie de Jean le Nazirite*, PO 17, p. 44 :).

32. *Actes de Thomas*, 33.4. À l'emplacement où est mort un jeune homme que l'apôtre a ensuite ramené à la vie, le long d'une route, Judas ordonna au roi et à son frère de combler ce lieu, d'y poser des fondations et d'y faire des maisons, des hôtelleries pour les étrangers. WRIGHT p. 200-201 ; Mot à mot, il s'agit de maisons d'habitation pour les étrangers, comme on trouve parfois ce terme pour désigner les résidences pour les étrangers en contexte de pèlerinage.

33. *Actes de Thomas*, 4. 2 ; 53.1-2.

34. *Actes de Thomas*, 30 et 33.2

35. *Actes de Thomas*, 4. 1-12.

36. *Actes de Thomas*, 4. 1-2, WRIGHT, p. 121-122 - 122-123 « Ils entendirent le son des musettes, des orgues hydrauliques et de nombreux chants. Judas s'enquit : "Quelle réjouissance y a-t-il dans cette ville ?" On lui répondit : "Toi aussi, les dieux t'ont amené ici pour que tu te réjouisses dans cette ville. En effet, le roi a une fille unique. Il la donne à un homme, et ce bruit de réjouissance est celui de la noce. Des hérauts ont même été dépêchés par le roi pour proclamer que tous viennent à la noce, les pauvres aussi bien que les riches, les esclaves comme les hommes libres, les étrangers (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ) et les citoyens (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ) ; et quiconque ne viendra pas encourra un blâme auprès du roi." Le marchand Habban dit à Judas : "Allons-y, nous aussi, de peur qu'on dise du mal de nous, d'autant plus que nous sommes des pérégrins (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ)". Quand ils furent installés à l'auberge (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ) et qu'ils se furent reposés un peu, ils allèrent prendre place au festin (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ) signifie s'allonger, cf. PAYNE SMITH, p. 381). Or Judas s'était allongé au milieu, et tous l'observaient comme on observe un étranger étranger (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ) venu d'un autre endroit (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ). Le marchand Habban, son maître, était allongé plus loin. »

37. *Actes de Thomas*, 4. 1-2 ; 15. On y rencontre notamment des hommes d'origines variées, de milieux sociaux mêlés et de toutes religions : des juifs, des païens,...

38. *Actes de Thomas*, 15 ; 52.2. La première femme est une flûtiste juive, la seconde une jeune femme qui y réside de manière indéterminée et s'accouple ouvertement avec d'autres hommes, il s'agit d'une prostituée.

39. *Actes de Thomas*, 4.1-12. Par contre, pour un dîner substantiel, il est préférable de se rendre en ville.

40. *Actes de Thomas*, 51.2-4 : « J'aimais une femme qui vivait dans une auberge en dehors de la ville [...] parce que je l'aimais, je l'ai priée et suppliée de mener avec moi une vie pure, sainte, tranquille, chaste, décente, celle-là que tu enseignes, et elle ne voulait pas. Quand je vis qu'elle n'était pas convaincue par moi, je l'envoyai dormir et la tuai, car je ne pouvais supporter de la voir s'unir avec d'autres hommes ». Lieu de prostitution, l'auberge est aussi le lieu du meurtre.

41. MAGOULIAS 1971, p. 233-252 ; Ou encore HILTBRUNNER 2005, en particulier le dernier chapitre sur les *xenodocheia*.

42. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XXII, PO 9, p. 543 : « L'arrivée de celui (Jean) d'Antioche était attendue comme prochaine, ainsi qu'il leur avait fait dire : il n'était éloigné que de trois étapes (ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ) et il se hâtait d'arriver ». Le terme syriaque est tiré du latin *mansiones*.

43. Le terme syriaque ܐܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܥܝܪܐ désigne une étape d'une journée de voyage soit une parasange ou farsang selon le dictionnaire de référence *A Compendious Syriac Dictionary : founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Eisenbrauns, 1998 ; désormais, PAYNE SMITH, p. 284. C'est une ancienne unité de distance perse correspondant à environ 5,6 km. Elle représente la distance qu'on pouvait parcourir à pied en une heure. Seulement, la parasange persique est diversement évaluée : les uns la font de 60 stades, les autres de 30, les autres de 40 si l'on en croit Strabon, *Géographie*, XI, 11, La Bactriane et la Sogdiane, 5. Les études archéologiques menées pour les routes caravanières qui transitent par Palmyre ou encore les routes en direction de l'Arabie, via l'actuelle Jordanie, confirment l'inégalité occasionnelle des distances entre les différentes étapes : FISCHER 1996 ; GAWLIKOWSKI 1988 ; ISAAC 1978 ; KENNEDY 1982 ; MATTHEWS 2006.

44. HUXLEY 1983, p. 71-80. L'auteur de l'article tente d'identifier les lieux qui apparaissent dans le texte apocryphe. Sa conclusion est qu'il ne s'agit pas de lieux situés en Inde mais en Mésopotamie, le long des grands axes commerciaux entre la Chine et la côte méditerranéenne d'une part, l'Éthiopie et la côte méditerranéenne d'autre part.

45. *Actes de Thomas*, 69, 1 : « Quand il eut cheminé environ un mille, Judas Thomas pria le général de se lever et de s'asseoir à côté de lui et il permit au cocher de s'asseoir à sa place. Comme ils allaient sur la route et que Judas parlait avec le général, les bêtes se fatiguèrent à cause du train rapide auquel on les avait menées. Elles s'arrêtèrent et ne voulurent plus bouger. Le général était très affligé, et il ne savait que faire. Il pensa courir à pied et faire venir d'autres bêtes, de là où on en trouverait, ou des chevaux parce que le temps pressait ». Il s'agit d'un miracle accompli par

l'apôtre. Le général et lui ont raté l'étape pour changer leur monture, enflammés qu'ils étaient dans leur discussion. Heureusement, des onagres apparaissent par miracle pour effectuer le changement de montures...

46. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux, Vie de Jacques*, PO XVIII, p. [492], p. 694 : « il refuse absolument qu'un compagnon de voyage porte de l'or, de l'argent ou du bronze avec lui, ou même de la nourriture, même s'il allait voyager des étapes étendues (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ) d'un pas vigoureux, étant donné que sur plusieurs jours il traverserait plus qu'un mille d'étape (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ) pendant lesquels il ne consentirait pas à casser le jeûne et l'abstinence ». C'est l'indice qu'avec de l'argent on pouvait se procurer de la nourriture, des chevaux, et payer la nuit à l'auberge.

47. CROGIEZ-PÉTREQUIN 2009, p. 159-163. Nous savons par des sources grecques comme Théodoret de Cyr, que ces *mansiones* continuent alors d'exister en Syrie. Les ecclésiastiques ou les moines qui se rendent à des conciles ou à des synodes ont le droit de les emprunter (privilège de *l'evectio*). Des abus existent, notamment en Syrie ; le plus souvent il s'agit de particuliers qui font passer leur message par ces porteurs spécialisés. Quant à savoir si des particuliers pouvaient emprunter ces moyens de locomotion et surtout bénéficier des lieux de repos et d'accueil, ceci est une autre question. Au IV^e siècle, ce *cursus publicus* est bien plus qu'un simple service postal. Le pouvoir passe aux mains du maître des offices qui est à la tête des *officia*, les bureaux. Il contrôle la haute administration située à Constantinople, ainsi que celle des provinces par l'intermédiaire des *agentes in rebus*, authentique service de renseignements et de poste.

48. Même si l'on trouve des exceptions. Jean d'Éphèse, *Vie de Marie et Euphémie*, PO XVII, p. 180 : à Amida, la jeune femme fait le tour de la ville (et de sa périphérie), elle longe les routes et fait le tour surtout des auberges (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ) pour pouvoir s'occuper des pauvres et des nécessiteux. Elle en ramène certains chez elle ; les autres, elle les confie au surintendant des hôpitaux (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ). Jean d'Éphèse, *Vie de Tribunus*, PO XVIII, p. [464], p. 666 : dans le district de Sophanène, alors que Tribunus est en train de faire le tour des hôtels (W. Brooks traduit par *mansion*, mais le terme syriaque, ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ, désigne toute structure close comportant ou non une cour : qu'il s'agisse d'une église, d'un palais, d'un enclos, ... On peut aussi faire un rapprochement avec les installations postérieures bien connues au Proche-Orient que sont les khans/hans) pour trouver de quoi se loger, il finit par tomber sur une sorte d'hôtel (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ), avec, sur la porte, une pancarte portant la mention d'auberge (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ). Un portier lui fait visiter les chambres disponibles. Il doit s'agir de chambres à louer.

49. JANIN 1969. Cf. l'appendice p. 550-570. Pour une recension des textes législatifs en rapport avec l'assistance publique à Byzance et dans l'Empire : KAPLAN 1976.

50. Euripides, *Alceste*, v. 547 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIII, 83, 1, 3. Les exemples ne manquent pas...

51. Cf. note 49. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux, Vie de Marie et Euphémie*, PO 17, p. 180.

52. Cf. note 27. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, Vie d'Elijah et Théodore*, PO 18, p. [379], p. 581.

53. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, Vie d'Isaac*, PO 18, p. [467-468], p. 669-670 : Isaac engagé dans le service des diaconies, finit par aller se faire engager comme gardien/serviteur des pauvres (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ) dans un *xenodocheion* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ) situé à l'extérieur de la ville et dirigé par un intendant/*xenodocharios* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ).

54. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, Vie de Kashish*, PO 19, p. [507], p. 159. Il s'agit d'un *xenodocheion* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܠܐ) fondé par Théodora pour les malades mais surtout pour les moines et les évêques bannis et âgés. Ce *xenodocheion* semble vivre des ventes des productions artisanales. Il est intéressant de noter que Kashish a passé son enfance dans un couvent d'Amida, autre ville où sont mentionnés des *xenodocheia*, cf. *supra*.

55. Cette fondation bénéficie par ailleurs de l'aide d'un notable proche du roi et s'autofinance ensuite par les bains. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XXXII, PO 9, [p. 134-136], p. 622-624, (trad. fr. F. Nau) : « Comme un père soigneux, il prépara une table bien servie et la mit devant eux.

[illegible]

56. Ou plutôt une appropriation car la première occurrence du terme se trouve chez un auteur païen, Arthémidore, *La clé des songes*, Livre 1, chap. 4, ligne 30 : « αὐτόν, ὃ δὲ ἀποστρεφόμενος φεύγειν, ἀφικόμενος δὲ εἰς ξενοδοχεῖον, ᾧ ἐπώνυμον κάμηλος, εἰς δωμάτιον εἰσδραμὼν ἐπιζυγῶσαι τὰς θύρας. τὸν μὲν οὖν δαίμονα οἴχεσθαι ... ». Il s'agit d'un songe où l'on rencontre une auberge des Chameaux.

57. C'est le cas pour les *xenodocheia* d'Amida et de Dara.

58. Notons que la fondation de Théodora à Chios apparaît comme un cas à part.

59. Nous avons déjà parlé de la maison de ces deux frères marchands.

60. KAPLAN 1992, p. 269, *sqq.*

61. La mention apparaît pour la première fois dans les statuts de l'École de Nisibe en 361 dont le premier canon est consacré au rôle du curateur des *xenodocheia*, structures destinées au logement des élèves, semble-t-il.

62. FAUCHON 2010a, p. 37-63.

63. VÖÖBUS 1960.

64. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, V. Vies de Siméon et Serges*, (trad. personnelle), PO 17, p. 85-86 : « Il construisit lui-même de petites huttes qui entouraient une petite cour close et un jardin sans porte ; et ainsi il était enfermé à l'intérieur avec un disciple ou deux. À un endroit, il ouvrit pour lui-même un passage pour descendre du mur et y monter, dans le but de recevoir les frères étrangers qui avaient recours à lui. Ainsi il remplit deux buts : celui de la réclusion et celui du repos satisfaisant des étrangers. À chaque fois qu'un étranger portant l'habit (*skema*) venait à lui, il ouvrait lui-même la porte au sommet du mur ; il sortait à l'extérieur et allait à sa rencontre. Il le tenait, l'embrassait, et baisait ses mains. Il tombait face contre terre, le saisisait avec force et embrassait ses talons et ses pieds. Puis bondissant et pleurant, il criait : "Je remercie mon Seigneur qui est venu pour visiter le pécheur" [...]. Dès qu'ils avaient fait la prière et se furent assis, il courait jusqu'à la vaisselle contenant le vin et remplissait une coupe avec ce qu'il avait fait et un pain et avant toute autre chose il tombait face contre terre aux pieds de l'homme quel qu'il soit et l'invitait à manger un pain en lui disant : "Vous êtes las ! Mais pour l'amour de Dieu, soyez aimable et prenez ceci". Tandis que cet homme recevait ce qu'on lui donnait, l'hôte courait préparer une bassine et de l'eau pour lui laver les pieds. Il préparait une serviette et la nouait autour de ses reins de la manière que notre Seigneur enseigna aussi. [...] C'est ainsi que cet homme merveilleux finit ses jours dans ce dur labeur, cet abondant amour et ce grand zèle montrant un courage tous les jours de sa vie. Si bien que les hommes ne pouvaient soutenir ni endurer le fardeau de ses grands travaux très longtemps sauf Sergius son disciple, un homme sérieux tout comme lui, intègre, qui l'imitait aussi en toute chose car, pendant vingt ans, il travailla avec lui dans cette excellente vie et ainsi se réalisait la parole de l'esprit prononcée par le prophète, comme si elle l'avait été de la bouche du Seigneur [...] cette parole était accomplie dans ce splendide vieillard et son fils diligent dans la mesure où ils avaient fait une maison pour

les invités à l'extérieur et là il recevait tous ceux qui venaient, en leur donnant tout par la fenêtre qu'ils soient femme ou laïc : à chacun selon ce qui leur était approprié ».

65. Jean Cassien note ainsi : « les anachorètes se sont mis, sous prétexte d'hospitalité et d'accueil à faire aux étrangers, à posséder dans leur cellule une couverture ! », Jean Cassien, *Conférences*, 19.6, p. 44 (édition E. Pichery t. 3, SC 64). Dans ses *Conférences*, Jean Cassien insiste sur le fait qu'une hospitalité trop fréquemment offerte peut présenter des dangers : SC 64, sur l'hospitalité : I, 12 ; 19, 5 ; 19, 6 ; 2, 26 ; 8, 1.

66. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, V. Vies de Siméon et Serges*, PO 17, p. 85.

67. Pour les études sur la *xeniteia*, cf. GUILLAUMONT 1979. Ce mode de vie est conçu comme la nécessité de chercher à l'étranger l'isolement nécessaire à un combat ascétique où l'adversaire ne peut plus cacher sa véritable nature démoniaque. VAN ESBROECK 1999, p. 72 ; GUILLAUMONT 1969, p. 31-58.

68. Parmi les portiers célèbres, il faut citer Jean bar Aphthonia, cf. *Vie de Jean bar Aphthonia* (éd. et trad. F. Nau), Paris, 1902.

69. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux, XXII, Vie de Syméon le Solitaire* (trad. personnelle), PO 17, p. 301 : « Il fit ses prières puis il traça le plan de quelques cellules pour lui-même et il commença à construire d'autres huttes [...], consumé par la charité et l'amour des étrangers et des pauvres [...], il ne consentit pas à faire une cour ou des portes pour les huttes disant : 'la maison du Christ doit être ouverte' [...]. Lorsqu'un événement l'appelait loin de ses huttes, et qu'il était absent pendant un ou deux jours, il ne fermait pas la porte, il ne cachait aucun des meubles de sa cellule mais il faisait une chose étrange et particulièrement splendide à entendre : [...] il cuisinait et laissait sur une table du pain et du vin, ainsi qu'une tablette d'argile sur laquelle était écrit [...] : 'Bienvenue mes frères, serviteurs dans le Christ' ».

70. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XXX, PO 9, p. 580-581, (trad. remaniée) : « Ils se dirigèrent aussitôt vers le désert du juste. Lorsque le malheureux vit leur troupe qui arrivait impétueusement comme un nuage, il leur demanda ce que cela pouvait être et quel était leur but. Ils dirent : "Où est le méchant Nestorius ?" Il leur dit : "Entrez dans la hutte, il va venir" ».

71. SILVERSTEIN 2007. Voir aussi le compte rendu effectué par Mathieu TILLIER, « A. J., Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, New York, Cambridge University Press, 2007, 214 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 127 | juillet 2010, mis en ligne le 06 novembre 2009, Consulté le 29 septembre 2010. URL : <http://remmm.revues.org/index6349.html>

72. CONSTABLE 2003.

73. Sur les missions nestoriennes en Chine, cf. TISSERANT 1955, p. 139-317.

74. *Actes de Thomas*, 4. 1-2 p. 1334. Sur le bord de la route, un beau jeune homme a été tué par un serpent. Judas Thomas persuade ce dernier de bien vouloir ramener à la vie le jeune homme. Le serpent meurt après avoir aspiré son venin : « Judas ordonna au roi et à son frère de combler ce lieu, d'y poser des fondations et d'y faire des maisons, des hôtelleries pour les étrangers », *Actes de Thomas*, 33.2, p. 1358.

75. L'emploi de ce terme peut paraître trop contemporain ou anachronique. Jean-Michel CARRIÉ justifie néanmoins son emploi dans le chapitre I « Were late Roman and Byzantine economies market economies ? », p. 13 de l'ouvrage coordonné par Cécile MORRISSON (2012). L'auteur du chapitre définit l'empire romain comme « a conglomerate of separate markets » (p. 26). Il suit en cela la position de Peter TEMIN (2001, p. 169-181), fortement contestée toutefois par Peter Fibiger BANG (2007, p. 3-54). On peut donc considérer que les marchands de l'empire romain cherchaient effectivement à conquérir de nouveaux marchés, jusque-là inconnus.

76. Comme le souligne Joseph YACOB (1996). En fait, la première présence des nestoriens en Chine est attestée dès avant la dynastie T'ang, au VII^e siècle. Dans leur ardeur prosélyte, les missionnaires de l'Église d'Orient suivaient les voies tracées par le commerce et les itinéraires

des caravanes, principalement de celles qui transportaient la soie et les épices. Au VIII^e siècle, le prince ouïgour de Kashgar, au nord-ouest de la Chine, était un chrétien nestorien, nommé Sergianos, comme le prince mongol Sartag. En effet, l'élan missionnaire et son impact géographique sont réels, au-delà du « mythe » de Thomas en Inde.

77. Les Actes de Mar Mari, *l'Apôtre de la Mésopotamie*, p. 145. Cf. note 22.

78. Barhadbesabba 'Arbaia, *Histoire*, XV, PO 23, p. 288 : un moine avait augmenté le trop petit nombre des constructions pour les étrangers en renversant des temples d'idoles, « car il détruisit trois temples sans l'ordre de l'Empire ».

79. FLUSIN 2010, p. 293-306.

80. Passer pour convertir et transmettre correspond à une nécessité pratique d'autant que l'identité syriaque repose sur le christianisme (récit fondateur de conversion du roi Abgar qui aurait reçu des lettres du Christ en personne) et sur le développement des réseaux vers l'Orient. Sur ces questions, se reporter à TEIXIDOR 1987, p. 379-396 ; TEIXIDOR 1990, p. 269-277.

81. Au sujet de la signification gnostique de cet hymne, voir Paul-Hubert POIRIER (1981).

82. BROCK 1973, p. 1-19.

83. KAESTLI 1977, p. 107-116.

84. Jean d'Éphèse, *Vie des Saints orientaux*, XII. *Vie de Marie et Euphémie*, PO 17, p. 182-184.

85. D'autant que la situation évolue vite, il existe un retournement de situation quasiment à chaque changement d'empereur depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à sa réaffirmation (offensive) sous Justinien en passant par l'Hénotique de Zénon. Les communautés sont donc en mouvement et en perpétuelle fuite ou difficulté.

86. Cf. TARRIUS 1989. Ce concept semble éclairant pour étudier la distinction entre les territoires réels parcourus par les voyageurs et le territoire fantasmé des moines gyrovagues, qui n'existe que par leurs pérégrinations.

87. La mystique syriaque aurait été elle-même une source du soufisme.

88. Cité par Peter BROWN (2010, p. 394).

RÉSUMÉS

La Syrie est une terre importante de passage dès la très haute Antiquité. À l'époque tardive, la dilatation de l'Empire romain et l'amélioration sensible des conditions de transport conduisent à l'accroissement du nombre de voyageurs. En Syrie, les structures officielles d'accueil (dans le cadre du *cursus publicus* ou de l'*hospitium* militaire) jouxtent les relais qui s'exercent dans le cadre privé et répondent à l'idéal grec et codifié de la *xenia*. Or, ces structures d'accueil « traditionnelles » sont bientôt concurrencées par l'apparition puis l'essor de structures chrétiennes, notamment monastiques en Syrie. Mais la christianisation des mentalités implique-t-elle nécessairement une modification profonde des pratiques culturelles de l'accueil et une mutation complète des structures matérielles de ces lieux de passage ? Les lieux de passage seront ici étudiés au prisme de la littérature apocryphe et hagiographique de langue syriaque, qui connaît un essor sans précédent entre le III^e et le VI^e siècles. Ces sources se révèlent ainsi d'une grande richesse pour établir une typologie des lieux de passage à la fin de l'Antiquité en Syrie et pour étudier la construction et l'évolution des *topoi* qui concernent ces structures d'accueil. En outre, cette documentation syriaque offre un point de vue complémentaire des sources grecques et permet d'examiner, sous un autre angle, les dynamiques territoriales et

socio-culturelles à l'œuvre dans cette aire multiculturelle et multiconfessionnelle qu'est la Syrie dans l'Empire romain d'Orient.

Ever since the very early Antiquity, Syria has been an important land of passing. In late Antiquity, the expansion of the Roman Empire and the improvement of travelling conditions led to the increasing number of travellers. In Syria, official structures of welcoming (within the framework of *cursus publicus* and military *hospitium*) coexisted with inns to be found in a private setting in terms of the Greek codified ideal of *xenia*. Yet, these « traditional » structures of welcoming soon competed with the emergence and development of Christian structures, mainly monastic, in Syria. But how far does the christianisation of mentalities necessarily imply a deep modification of cultural practices of welcoming and a total change in the material structures of these passing places? This paper deals with passing places in the light of Syriac apocryphal and hagiographic literature, the increase of which was unprecedented from the 3rd to the 6th century. These sources prove to be extremely rich in order to establish a typology of passing places in late Antiquity in Syria and to study the construction and the evolution of the *topoi* related to those structures of welcoming. Moreover, the Syriac documents greatly complement Greek sources and make it possible for us to examine, from a different point of view, territorial and socio-cultural dynamics at work in Syria, a multicultural and multiconfessional area in the Eastern Roman Empire.

INDEX

Mots-clés : hospitalité, Antiquité tardive, syriaque, christianisation, conversion, dissidence

Keywords : hospitality, late Antiquity, Syriac

AUTEUR

CLAIRE FAUCHON

HISOMA – UMR 5189