



**HAL**  
open science

## L'autorité, l'ancien et l'higoumène à Byzance

Olivier Delouis

► **To cite this version:**

Olivier Delouis. L'autorité, l'ancien et l'higoumène à Byzance. J.-F. Cottier; D.-O. Hurel; B.-M. Tock. Les personnes d'autorité en milieu régulier: des origines de la vie régulière au XVIIIe siècle, 22, Publications de l'université de Saint-Etienne, pp.267-288, 2012, Congrégations, ordres religieux et sociétés, 978-2-86272-621-2. hal-01086343

**HAL Id: hal-01086343**

**<https://hal.science/hal-01086343>**

Submitted on 20 May 2024

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

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

Olivier DELOUIS

## L'autorité, l'Ancien et l'higoumène à Byzance

L'autorité au sein du monde monastique oriental a reçu une attention si soutenue depuis les années 1970 que la question – à peine forcée pour les recherches anglo-saxonnes – mérite d'être posée: a-t-on vraiment pour la période tardo-antique et médiévale, depuis près de quarante ans, étudié *autre chose* que l'autorité du saint moine? Au-delà, l'autorité est un objet aujourd'hui si répandu dans le paysage des sciences sociales qu'elle risque d'entraîner une certaine lassitude voire un usage inattentif à la précision de ses sens. Les études sur l'autorité monastique en Orient ont toutefois cette double caractéristique d'avoir concerné la haute époque (du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle) plutôt que la période médiobyzantine (du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle) et d'avoir largement délaissé la fonction religieuse du saint moine au profit de sa médiation sociale. De sorte qu'en comparant ces deux périodes et en replaçant le questionnement sur l'autorité au cœur même du monastère, on convoquera une fois encore cette notion pour aborder un dossier moins traité<sup>1</sup>: celui des conflits d'autorité entre le moine charismatique (l'Ancien ou le Père spirituel) et le supérieur ou higoumène. Préalablement, nous aurons rappelé les outils conceptuels offerts à ce jour aux historiens et tenté d'expliquer les raisons de la fortune critique de la notion d'autorité dans le champ disciplinaire considéré.

L'histoire de l'autorité a longtemps été le domaine réservé de la seule histoire du droit: l'*auctoritas* est en effet une invention romaine qui désigne un processus de régulation politique distinct de la coercition dont le Sénat républicain était l'incarnation. Une notion peu unitaire par ailleurs: « supplément » ou « surcroît » selon l'étymologie d'*augere* (« augmenter »), l'*auctoritas* du Sénat

---

1. À l'exception récente du volume d'Alberto CAMPLANI et Giovanni FILORAMO (dir.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar. Turin, December 2-4, 2004*, Louvain, 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 157).

est une validation de l'action politique par le rappel du passé, un consentement autant qu'une ratification, « moins qu'un ordre et plus qu'un conseil » selon Mommsen, ou encore « un conseil qu'on peut malaisément se dispenser de suivre<sup>2</sup> ». Un temps, l'*auctoritas* appartient au Sénat et la *potestas* au peuple<sup>3</sup>; le principat, l'Empire et l'Église déplacèrent ensuite la notion vers d'autres institutions et d'autres hommes en furent revêtus<sup>4</sup>. L'autorité est restée marquée du sceau de cette origine qui en fait « l'instrument d'une consécration qui s'étend aussi bien aux actes particuliers et aux normes générales<sup>5</sup> ».

La réflexion sur l'autorité en tant que concept détaché de l'*auctoritas* a nettement progressé dans la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle. Alexandre Kojève occupe une place à part dans cette évolution dans la mesure où son étude, rédigée en 1942, n'a été connue qu'en 2004 et a donc peu circulé hors du champ de la philosophie<sup>6</sup>. Pour Kojève, l'autorité est un phénomène social et non individuel, qui n'existe que dans la mesure où il est reconnu, de sorte qu'autorité et reconnaissance ne font qu'un. L'autorité est une *relation* entre un agent et un patient, mais force et autorité s'excluent mutuellement. « D'une manière générale », écrit Kojève de façon paradoxale, « il ne faut rien faire pour exercer l'autorité<sup>7</sup> ». Celui qui se soumet à l'acte « autoritaire » (et non violent) renonce consciemment et volontairement à une opposition dont il conserve la libre possibilité. L'autorité étant une relation, elle présuppose une société, donc une histoire, et s'exprime alors dans un monde à structure temporelle. Kojève note la spécificité de la théorie chrétienne de l'autorité qu'il appelle « théologique » ou « scolastique ». Puisque, pour les chrétiens, toute autorité vient de Dieu<sup>8</sup>, l'autorité théologique tend à réunir les quatre types « purs » qu'il a préalablement distingués (l'autorité du père sur l'enfant ou du vieillard sur la jeunesse, du maître sur l'esclave, du chef sur la bande, et l'autorité du juge). Le type de l'autorité du père domine dans la théorie théologique, c'est même le seul cas où sa transmission se fait par voie d'hérédité (nous dirions: par filiation spirituelle). Dans la mesure où l'origine de cette théorie est divine, la possibilité d'une réaction libre est limitée, voire impossible, puisqu'on ne peut aller contre Dieu<sup>9</sup>. Il s'agit là d'une spécificité forte: l'autorité théologique semble prémunie contre tout risque de contestation.

2. Theodor MOMMSEN, *Le Droit public romain* [1891], Paris, 1985, vol. 7, p. 232, cité par Pierre ROSANVALLON, *La Légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, 2008, p. 161.

3. CICÉRON, *Traité des lois*, III, XII, 28: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*.

4. Du point de vue du droit, voir André MAGDELAIN, *Auctoritas principis*, Paris, 1947; IDEM, « *Auctoritas rerum* », *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, t. 5 (1950) (= Mélanges Fernand de Visscher, 4), p. 127-153, repris dans A. MAGDELAIN, *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*, Rome, 1990 (Publications de l'École française de Rome, 133), p. 685-705.

5. A. MAGDELAIN, « *Auctoritas rerum* », cité n. 4, p. 686.

6. Alexandre KOJÈVE, *La Notion d'autorité* [1942], Paris, 2004.

7. *Ibid.*, p. 61.

8. Rm 13, 1: « Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées par Dieu », οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. Par le mot *exousia*, Paul paraît désigner une institution dotée de pouvoir; la Vulgate traduit par *potestas*. Sur le vocabulaire grec de l'autorité, voir plus bas.

9. A. KOJÈVE, *La Notion d'autorité*, cité n. 6, p. 81-83.

Connue plus tôt et aussitôt diffusée auprès des historiens, la réflexion d'Hannah Arendt (1958) sur l'origine politique du concept d'autorité est un second jalon d'importance<sup>10</sup>. Arendt relève à son tour que l'autorité échoue là où la force est employée : l'autorité n'est pas la violence, elle exclut la coercition, elle ne saurait forcer l'obéissance, mais les hommes qui s'y soumettent agissent au contraire en pleine liberté. Tout gouvernement disposant d'autorité jouit donc d'une qualité spéciale qui transcende le pouvoir politique. Arendt souligne encore que « l'autorité est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation<sup>11</sup> ». Ainsi, toute discussion ruine l'autorité qui ne peut être l'objet d'une négociation. Ni force, ni persuasion, l'autorité est une affaire de confiance, d'abandon (ou de foi) envers une hiérarchie que l'on reconnaît d'emblée comme légitime. L'intérêt de l'essai d'Arendt est d'aborder le terrain de l'histoire ancienne, examinant à la fois l'autorité chez les penseurs grecs et celle à l'œuvre dans les institutions et la société romaines. Influencée par Theodor Mommsen dont elle reprend les analyses sur le Sénat, l'auteur distingue l'importance de la figure du vieil homme dans le monde romain. Puisqu'au Sénat, l'*auctoritas maiorum* lie la cité sans recours à la contrainte extérieure, les anciens deviennent le modèle d'une forme de maturité politique et fournissent la figure d'une norme morale. « Les Romains », écrit-elle, « pensaient que la maturité était dirigée vers le passé<sup>12</sup> ». Mais si la figure du Père fondateur, « sanctifié par la tradition », dérive donc du politique, les Romains étendirent encore l'autorité aux choses de l'esprit, donc aux textes. Plaçant dans une position comparable les pères de Rome pour l'autorité politique et les « ancêtres » grecs (poètes, écrivains, philosophes) pour l'autorité culturelle, les Romains forgèrent les traits caractéristiques de la civilisation occidentale. La notion d'*auctoritas* trouva enfin sa place au sein du christianisme. Tirant parti de l'héritage grec (il faudrait dire : par la médiation des Pères de l'Église), le christianisme reprit la division entre la *potestas* confiée aux princes séculiers et l'*auctoritas* que l'Église s'arrogea pour elle-même. Celle-ci s'installa dès lors dans cette continuité qu'Arendt appelle un « miracle de la permanence » dont l'équilibre se maintint sans encombre jusqu'à la Réforme. « Partout où l'un des éléments de la trinité romaine, religion, autorité ou tradition, a été mis en doute ou éliminé, les deux qui restaient ont perdu leur solidité<sup>13</sup>. » Ce versant historique de l'analyse n'est pas vraiment novateur<sup>14</sup>, mais son mérite est de placer au premier plan la figure de l'Ancien dont l'*auctoritas*,

10. Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? » [1958], trad. dans EADEM, *La Crise de la culture*, Paris, 1972, p. 121-185. Pour le succès de ce texte replacé dans le contexte de l'après-guerre aux États-Unis, voir Bruce LINCOLN, *Authority. Construction and Corrosion*, Chicago, 1994, p. 114-127.

11. H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », cité n. 10, p. 123.

12. *Ibid.*, p. 163.

13. *Ibid.*, p. 168.

14. On pense à la phrase célèbre de Georges OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin* [1940], Paris, 1956, p. 53 : « Structure romaine de l'État, culture grecque et foi chrétienne : telles sont les grandes sources d'où Byzance est sortie. Supprimez l'un de ces trois éléments, le fait byzantin devient inconcevable ». Sur le Père comme fondement de l'autorité depuis la République jusqu'à l'Empire christianisé, voir en dernier lieu Sarolta A. TAKÁCS, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium: The Rhetoric of Empire*, Cambridge-New York, 2009.

ournée vers le passé, « augmente » l'œuvre des fondateurs, un modèle aisément transposable au « saint homme<sup>15</sup> » dont l'autorité poursuit l'œuvre fondatrice de l'incarnation.

Un troisième et dernier penseur est plus familier encore aux historiens, au moins depuis les années 1960 lorsque ses œuvres furent largement traduites et diffusées. Max Weber distinguait, comme on sait, trois fondements légitimes de la domination (*Herrschaft*) ou encore trois types de domination légitime dans la société, qu'il nommait rationnel ou légal, traditionnel et charismatique<sup>16</sup>. Cette dernière catégorie a attiré l'attention pour son pouvoir explicatif du rôle du « saint homme ». Le charisme, écrivait Weber, est « la qualité extraordinaire d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef"<sup>17</sup> ». La reconnaissance du charisme s'opère de façon libre ; pour ceux qui s'y soumettent, cette autorité conduit, d'un point de vue psychologique, à « un abandon tout à fait personnel, plein de foi, né ou bien de l'enthousiasme ou bien de la nécessité et de l'espoir ». Cette domination charismatique ne connaît à l'origine aucun « fonctionnariat », « aucun règlement, aucun statut juridique abstrait ». Elle est « extraordinaire » et s'oppose en cela tant à la domination rationnelle (bureaucratique) qu'à la domination traditionnelle (patriarcale ou patrimoniale). Si le schéma s'applique si bien à l'ascète de l'antiquité tardive, c'est que Weber l'a forgé à partir des études de son temps sur le christianisme ancien et plus singulièrement – ce qui est peu relevé – sur le monachisme byzantin. Il est piquant qu'à l'appui de sa définition du charisme, l'une des deux seules références avancées par Max Weber est l'étude pionnière que Karl Holl consacra en 1898 au moine mystique byzantin Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), sur lequel nous reviendrons ci-après<sup>18</sup>.

L'analyse de la « routinisation » du charisme par Weber a reçu moins d'attention. Le type tout idéal de l'autorité charismatique est en effet amené à se « traditionaliser » ou à se « rationaliser », c'est-à-dire à se rapprocher des deux autres fondements de la légitimité. La difficulté surgit d'ordinaire au moment de la succession du détenteur du charisme. Les solutions sont variées : recherche

15. Sur cette expression, voir plus bas.

16. Dans deux textes distincts : Max WEBER, « Politik als Beruf » [1919], dans IDEM, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1988, p. 507, trad. « Le métier et la vocation d'homme politique », dans IDEM, *Le Savant et le Politique*, Paris, 1963, p. 126-127 ; M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1921], Tübingen, 1988, p. 124, trad. *Économie et Société*, Paris, 1971, p. 222.

17. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cité n. 16, p. 140-142, trad. p. 249-251.

18. Karl HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum : eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig, 1898 [réimp. 1969], invoqué dans M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cité n. 16, p. 124, trad. p. 222. L'ouvrage de Holl souligne, s'appuyant sur l'exemple de Syméon, l'importance des dons charismatiques dans l'histoire du monachisme et les tensions que les moines dotés de tels charismes (moines qu'il qualifie d'« enthousiastes ») ont suscitées avec leur hiérarchie ecclésiastique. Pour la notion de charisme, voir chez Hom l'entrée « Mönchtum : sein Charisma » de son index, p. 332. L'autre ouvrage auquel renvoie Weber est celui de Rudolph SOHM, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1893.

d'un nouvel individu charismatique, désignation surnaturelle, succession organisée par le détenteur de l'autorité, élection par son entourage, voire transmission par le sang ou par le rite. La domination « exceptionnelle » débouche alors sur la domination « quotidienne » (*Alltagsherrschaft*), sur l'établissement de rapports au monde jusqu'à l'entrée de la communauté dans l'économie<sup>19</sup>. Ces mécanismes sont au cœur des problématiques d'organisation monastique lors de la transition de l'autorité charismatique du fondateur vers celle du gestionnaire de la fondation.

Ces trois études, d'ailleurs indépendantes, donnent les fondements sur lesquels doit reposer toute discussion de l'autorité<sup>20</sup>. Elles présentent des spécificités mais aussi des traits communs : toutes distinguent les natures différentes du pouvoir et de l'autorité, toutes insistent sur le caractère relationnel et consenti de cette dernière, sur l'origine et l'objet politique de son application, sur la spécificité de l'autorité divine et sur les mécanismes de normalisation qui conduisent à son altération, sans que ne disparaisse pour autant la figure du Père ou de l'Ancien qui en forme comme le noyau.

Pour Byzance, une part essentielle de la recherche sur les liens entre l'autorité et le sacré est à mettre au crédit de Peter Brown et de son école. Dans un article virtuose publié en 1971 consacré au « saint homme », son essor et sa fonction<sup>21</sup>, Brown avait défini, dans la lignée wébérienne, un modèle historique pour répondre à la question de savoir qui pouvait prétendre au *leadership* et à l'admiration de son prochain dans la société tardo-antique. L'historien relevait trois étapes essentielles dans la construction du *holy man* : le déplacement du *locus sanctus* depuis le lieu physique du culte vers la personne sacrée du « saint homme » ; le rôle incontournable du saint comme arbitre du sacré pour la résolution de conflits de toutes sortes ; l'émergence d'une classe sociale à part entière, celle des ascètes ou amis de Dieu. Le « saint homme » devint dès lors un personnage célèbre ou du moins familier des chercheurs, un objet historiographique en lui-même, sujet d'analyses et de commentaires réguliers<sup>22</sup>. Quelques critiques

19. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cité n. 16, p. 142-148, trad. p. 253-258.

20. Elles n'épuisent certes pas la réflexion sur l'autorité : voir en dernier lieu la belle synthèse de Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, 2006, qui insiste tout particulièrement sur la temporalité de l'autorité. Parmi d'autres jalons appliqués plus directement aux sociétés contemporaines, voir l'ouvrage du sociologue François BOURRICAUD, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, 1961, et celui de Pierre ROSANVALLON, *La Légitimité démocratique*, cité n. 2. Malgré son titre, le livre de Gérard MENDEL, *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*, Paris, 2003, n'est pas un ouvrage d'histoire. Nous n'aborderons pas l'abondante littérature d'actualité sur la crise de l'autorité.

21. Peter BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, t. 61 (1971), p. 80-101 ; trad. « Le saint homme, son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans IDEM, *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1982, p. 59-106. On se gardera bien de réduire l'œuvre de P. Brown à ses études sur le « saint homme » : voir une bibliographie sélective réunie dans l'ouvrage de Rousseau et Papoutsakis cité note suivante, p. xv-xx (1967-2005).

22. Succès consacré en 2000 par la *Cambridge Ancient History* : Peter BROWN, « Holy Men », dans Averil CAMERON, Bryan WARD-PERKINS et Mary WHITBY (dir.), *The Cambridge Ancient History*.

furent aussi émises. Le patronage du saint et son statut d'arbitre tendent à s'appliquer chez Brown à un grand nombre de situations réparties sur un espace très vaste. Faut-il supposer que le « saint homme » est un type universel ? De l'Égypte à la Palestine, de la Syrie à la Byzance médiévale, jusqu'à l'Occident, n'existe-t-il pas des différences sensibles ? Philip Rousseau a bien relevé que l'autorité se nouait dans les milieux monastiques autour d'une relation, ainsi qu'on a vu, entre un maître et un disciple<sup>23</sup>. Replacer le saint moine dans un rôle de didascale, c'est l'aborder non seulement comme un arbitre pour le monde qui l'environne, mais aussi comme celui qui maîtrise les mécanismes de formation, de transmission et d'éducation. Cette éducation devient alors l'autre lieu privilégié où se matérialise l'autorité du saint. Tandis que pour Brown le « saint homme » est recherché et utilisé en des termes définis par d'autres que lui-même, n'étant que l'émanation de la société du temps, Rousseau lui redonne l'initiative tout en conservant la part d'analyse sociale indispensable à la compréhension du phénomène de la sainteté<sup>24</sup>. D'autres discutèrent de l'usage des sources sur le « saint homme », notamment l'hagiographie ancienne, tant il est difficile de lire des textes participant par essence de la construction posthume d'une autorité charismatique pour n'y relever que le rôle social du saint de son vivant. L'hagiographie étant par définition la réception littéraire de l'œuvre d'un saint par un hagiographe qui lui confère son historicité, on a reproché à Brown de ne pas suffisamment étudier ces mécanismes du discours hagiographique, de ne pas tenir compte des traits propres à la littérature ascétique, de ne pas être sensible à cette « rhétorique du paradoxe » qui fonde, selon Averil Cameron, le discours chrétien sur le « saint homme<sup>25</sup> ». Enfin, on a voulu déplacer le point d'analyse en relevant son rôle d'intercesseur. Le pouvoir du « saint homme » dépend en effet de l'efficacité perçue de sa prière, qui améliore le bien-être de ceux qui sont en contact avec lui, tout en ne produisant qu'un nombre limité de miracles nécessaires. Le saint intercesseur est au centre d'une communauté d'hommes et de femmes dont les liens sociaux, à l'intérieur de ce groupe, peuvent être traités, selon Claudia Rapp, en terme de parenté, la communauté constituant une « famille spirituelle » plus ou moins large. L'évêque est alors susceptible de jouer le même

xiv, *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, Cambridge, 2000, p. 781-810. Nous citons largement pour la réception de l'œuvre de Brown le recueil édité par James HOWARD-JOHNSTON et Paul Antony HAYWARD (dir.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999. Voir également, plus consensuel, Philip ROUSSEAU et Manolis PAPOUTSAKIS (dir.), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, Aldershot, 2009.

23. Philip ROUSSEAU, « Ascetics as mediators and as teachers », dans *The Cult of Saints*, cité n. 22, p. 45-59.

24. L'œuvre de Philip Rousseau est également indispensable à l'étude de l'autorité du « saint homme » ; voir notamment : Philip ROUSSEAU, « The Spiritual Authority of the "monk-bishop". Eastern elements in some western hagiography of the fourth and fifth centuries », *Journal of Theological Studies*, t. 22 (1971), p. 380-419 ; IDEM, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978 ; IDEM, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1985 (The Transformation of the Classical Heritage, 6).

25. Averil CAMERON, « On defining the holy man », dans *The Cult of Saints*, cité n. 22, p. 27-43.

rôle que le « saint homme », lequel n'est presque toujours qu'un saint moine. Parmi les sources, l'épistolographie, peu utilisée par Brown, se prête particulièrement à cette analyse, puisqu'elle n'est pas soumise aux lieux obligés de l'hagiographie<sup>26</sup>.

D'un point de vue chronologique enfin, Brown n'a pas étendu l'étude de l'autorité du « saint homme » aux siècles postérieurs. S'il a déplacé son modèle à l'époque de l'iconoclasme (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), ce fut en changeant d'objet<sup>27</sup>. Les mêmes mécanismes qui s'étaient concentrés sur la figure du « saint homme » pouvaient, selon lui, être saisis à l'œuvre dans l'image religieuse dont les sources attestent l'importance dans la dévotion byzantine. L'iconoclasme, compris comme une *monachomachie*, lui parut une tentative de briser l'autorité du saint moine au sein de la société, dans la seule mesure où celui-ci apparaissait comme le défenseur principal de l'icône. « Le saint homme, comme l'icône », écrit-il, « était saint sans que cette sainteté lui ait été déléguée par l'évêque. La sainteté était un pouvoir et le symbole du sacré pouvait recouvrir un nœud très réel d'influence sociale<sup>28</sup> ». Si les empereurs iconoclastes avaient lutté contre les saints moines, c'était moins selon Brown pour rabattre leur autorité que pour enfoncer la défense du *tagma* monastique dressée autour de l'image<sup>29</sup>. Ces remarques et ces compléments enrichissent, plus qu'ils ne remettent en cause, le modèle de l'autorité du « saint homme », dont la pertinence globale, même au prix de quelques adaptations apportées par Brown lui-même, est confirmée par une fécondité des études sur ce thème qui n'a pas encore été démentie<sup>30</sup>.

26. Claudia RAPP, « "For next to God, you are my salvation": reflections on the rise of the holy man in late antiquity », dans *The Cult of Saints*, cité n. 22, p. 63-81; EADEM, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-Londres, 2005 (The Transformation of the Classical Heritage, 37).

27. Peter BROWN, « A dark-age crisis: aspects of the iconoclastic controversy », *English Historical Review*, 88 (1973), p. 1-34; trad. « Une crise des siècles sombres: aspects de la controverse iconoclaste », dans IDEM, *La Société et le Sacré*, cité n. 21, p. 199-244.

28. *Ibid.*, trad. p. 227.

29. Sur les interprétations de l'iconoclasme, voir en dernier lieu Leslie BRUBAKER et John HALDON, *Byzantium in the iconoclast era c. 680-850: a history*, Cambridge, 2011, et Marie-France AUZÉPY, *L'Histoire des iconoclastes*, Paris, 2007 (Bilans de recherche, 2).

30. Parmi les nombreux travaux ayant récemment traité de l'autorité monastique dans la lignée de Peter Brown et pour se limiter aux monographies importantes, voir Graham GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993; Douglas BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert: Scriptures and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York, 1993; John BINNS, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford, 1994; David BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, 1995; Daniel CANER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Londres, 2002 (The Transformation of the Classical Heritage, 33); Andrea STERK, *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), 2004; Jennifer Lee HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore-Londres, 2005. Signalons encore les recueils de Jan Willem DRIJVERS et John W. WATT (dir.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden-Boston-Cologne, 1999 (Religions in the Graeco-Roman World, 137); Jean-Marie SANSTERRE (dir.), *L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004 (Collection de l'école française de Rome, 333). Voir aussi les études citées aux n. 1 et 22, 24 et 26.



Derrière le saint moine de Brown se cache non seulement l'interlocuteur inspiré d'un peuple de fidèles, mais aussi, au sein d'une communauté monastique, un directeur spirituel que les sources nomment Père, *gérôn* (ancien, vieillard), *abbas* (qui n'est toutefois pas l'abbé au sens occidental) – entre autres termes<sup>31</sup>. L'Ancien est celui que l'on consulte, à qui l'on demande une parole que l'on va ensuite transcrire dans les collections d'apophthèmes, l'homme auquel on reconnaît un accès particulier à la sagesse divine. Il est également celui auprès duquel on choisit de vivre dans la durée, qui insuffle vie à une communauté. Avec ses disciples, l'Ancien est un maître et un père à la fois, en ceci qu'au-delà d'une formation religieuse qu'il transmet, sa personne même est le motif d'un dévouement total et son imitation la seule règle de vie. Il va de soi que le cénobitisme ne pouvait confondre l'Ancien et l'higoumène. L'Ancien attire les moines autour de lui, l'higoumène en est l'émanation ; l'Ancien est le saint homme que l'on admire pour son retrait du monde, tandis que l'higoumène n'est saint qu'en se faisant admirer des frères qu'il dirige. Cette opposition entre Ancien et higoumène illustre certes la rivalité traditionnelle en Orient entre anachorétisme et cénobitisme, mais en partie seulement. Les choses sont d'ailleurs compliquées, sur une période aussi longue que celle considérée, par la variation sensible de la nature de nos sources entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge<sup>32</sup>.

Dès lors, comment procéder pour notre enquête ? L'autorité au sein du monastère peut-elle (au-delà, on l'aura compris, de la seule discipline) être précisément saisie ? L'observation de Dion Cassius selon lequel le mot d'autorité (*auctoritas*) est inconnu de la langue grecque, ou plutôt est sans équivalent unique, a souvent été citée<sup>33</sup>. Certes, ni les mots d'*archè*, d'*authentia* ou d'*exousia* (qui superposent les sens de pouvoir et d'autorité) ne rendent compte exactement du sens latin<sup>34</sup> ; on ne peut en conclure que Byzance a pour autant ignoré ce concept. Du côté du droit, le mot *authentia* est ainsi systématiquement traduit

31. Voir l'ouvrage classique d'Irénée HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955 (Orientalia Christiana Analecta, 144), ici p. 13.

32. Présentation de cette évolution par Vincent DÉROCHE, « La vie des moines : les sources pour l'Asie Mineure et les Balkans, ca 300-1000 AD », dans Olivier DELOUIS et Maria MOSSAKOWSKA-GAUBERT (dir.), *La Vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*. 1, *L'État des sources*, Le Caire, à paraître.

33. Depuis Arendt qui sut la relever chez Mommsen : H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », cité n. 10, p. 366 n. 3, citant Theodor MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, III, 1888<sup>3</sup>, p. 952 n. 4. Décivant le fonctionnement du Sénat sous Auguste, Dion Cassius (ca 155-ca 235) relevait qu'une décision sénatoriale ne pouvant ponctuellement être validée comme sénatus-consulte possédait néanmoins un caractère d'autorité (ἀλλὰ καὶ ἀγκύρωταις ἐγένετο). C'est incidemment qu'il précisait : « Telle est la force de ce mot qu'il ne peut être rendu en grec par un seul », Τοιοῦτον γὰρ τι ἡ δύναμις τοῦ ὀνόματος τούτου δηλοῖ· ἐλληνίσαι γὰρ αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατόν ἐστι ; DION CASSIUS, *Histoires romaines*, LV, 3. Pour Arendt, « ni la langue grecque, ni les diverses expériences politiques de l'histoire grecque ne montrent aucune connaissance de l'autorité et du genre de gouvernement qu'elle implique » ; *op. cit.*, p. 138.

34. Le terme d'αὐθεντίας, pris au sens de « qui est cause de » puis de « maître », a donné αὐθεντία qui désigne indifféremment le pouvoir ou l'autorité, de même que le mot ἀρχή (au pluriel ἀρχαί, « les autorités ») ; voir Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, vol. 1, respectivement p. 138-139 et p. 119-121. Sur ἐξουσία, voir plus bas n. 37.

par *auctoritas* dès les *Novelles* de Justinien au VI<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>, tandis que du côté de la théologie – depuis les Évangiles où le Christ parle « comme ayant autorité<sup>36</sup> » – le mot *exousia* a connu une immense fortune<sup>37</sup>. Concédonsons du moins que la recherche ne peut reposer sur une seule base lexicale : l'autorité n'étant pas, comme il a été dit, ce qui est affirmé mais ce qui est reconnu, celle-ci est rarement explicitée, et par là nommée, en tant que telle. Davantage, ce sont les relations et particulièrement les situations de conflits d'autorité dans le monachisme byzantin qui doivent ici nous retenir.

Les sources anciennes (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles) forment une littérature de direction spirituelle qui s'articule autour de la relation existant entre l'Ancien et le disciple. Cette relation opère de façon réciproque : le second apprend au contact de son maître la discipline et le renoncement, tandis que le premier éprouve les difficultés de sa responsabilité, les limites de sa patience et les imperfections de son enseignement<sup>38</sup>. Si ces textes n'ignorent pas les problèmes posés par le fonctionnement d'une communauté monastique, ils s'étendent peu d'ordinaire sur les conflits d'autorité opposant les ascètes charismatiques et les higoumènes en charge de l'organisation de la vie quotidienne. Que des ascètes se soient interrogés sur leurs mérites respectifs et se soient placés dans une situation de concurrence, les sources en attestent ici ou là, mais il s'agit là alors d'une compétition vertueuse entre égaux<sup>39</sup>. Ces textes, pour la plupart d'entre eux, nous mènent d'ailleurs au désert, lieu privilégié de l'*agôn*, et loin du monastère, ou encore confrontent des saints moines issus de monastères différents, taisant toute forme d'opposition interne.

L'autorité du « saint homme » lui permet cependant de s'ériger en juge ou en arbitre des monastères qui l'entourent, de critiquer les supérieurs incompetents en les dénonçant aux autorités ou en leur écrivant directement. Ainsi dans le recueil anonyme de l'*Historia monachorum in Aegypto* (IV<sup>e</sup> siècle), Jean, dont l'ascèse est de se nourrir de la seule eucharistie, reçoit la révélation que parmi les monastères, « certains d'entre eux ne se conduisent pas comme il faut. Il leur écrit donc, par le prêtre, des lettres à tous, à savoir que ceux-ci sont négligents et que ceux-là tendent à la vertu : et il se trouva que la vérité était telle. Il écrit aussi aux supérieurs que certains d'entre eux se soucient peu du salut des frères, alors que d'autres les exhortent comme il convient : et, des deux

35. Voir par exemple les *Novelles* 1 c. 1 (de 535) ; 15 c. 2 (535) ; 42, préface (536) ; 44 c. 1 (537) ; 50 c. 1 (537) ; 78 c. 5 (539) ; 108 c. 2 (541) ; 111, épilogue (541) ; 117, épilogue (542). Rédigées pour la plupart en grec, les *Novelles* de Justinien sont connues par des traductions contemporaines reproduites dans l'édition de Schoell et Kroll (*Corpus Iurios Civilis*, Berlin, 1895, vol. III), ici utilisée.

36. C'est l'« autorité » de Jésus qui frappe ses contemporains : « La foule fut frappée de sa doctrine car il enseignait comme ayant autorité, et non pas comme leurs scribes » (Mt 7, 28-29 et Mc 1, 22 : ὡς ἐξουσίαν ἔχων ; Lc 4, 32 : ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ). Voir aussi Mt 21, 23 et Mc 11, 28 : « Par quelle autorité fais-tu ces choses, et qui t'a donné cette autorité ? », Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; Καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην.

37. Voir la riche notice de George W. H. LAMPE, *A patristic Greek lexicon*, Oxford, 1961, p. 501-502.

38. Trait souligné par G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, cité n. 30.

39. Voir les exemples présentés par John WORTLEY, « The Spirit of Rivalry in Early Christian Monachism », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, t. 33 (1992), p. 383-404.

groupes, il prédisait les récompenses et les châtements<sup>40</sup> ». Pour reprendre des termes déjà cités, si le « saint homme » ne voit aucun mal à juger les higoumènes, c'est que son autorité charismatique est étrangère à la « routinisation » du monachisme dont l'higoumène est le premier fonctionnaire. Critiquer, c'est-à-dire saper l'autorité d'un higoumène comme Jean s'y résout aisément (lui-même, illettré semble-t-il, passe par l'intermédiaire d'un prêtre), est acceptable de la part d'un ascète, tant charisme et organisation sont deux aspects strictement hiérarchisés de la vie monastique.

L'*Histoire lausiaque* (420) rapporte que Macaire d'Alexandrie avait rejoint secrètement le monastère de Pachôme, qui comptait alors 1 400 moines<sup>41</sup>. Durant le Carême, « chacun pratiquait l'ascèse en suivant des conduites différentes. Celui-ci mangeait le soir, cet autre après deux soirs, celui-là après cinq. Un autre encore restait debout tout au long de la nuit, mais s'asseyait durant le jour ». Quant à Macaire, « il ne toucha ni au pain ni à l'eau, il ne fléchit le genou ni ne se coucha. Il ne prit aucune nourriture si ce n'est, le dimanche, quelques rares feuilles de chou pour avoir l'air de manger ». Cette ascèse excessive fut perçue par les moines comme une critique et un motif de découragement : « les autres ascètes se révoltèrent contre l'higoumène et lui dirent : "D'où nous as-tu amené cet incorporel pour notre condamnation ? Si tu ne l'expulses pas, sache-le, nous partons tous." » Pachôme obtint de Dieu la révélation de l'identité de ce moine trop parfait. Poliment, Macaire fut alors renvoyé : « "Je te suis reconnaissant d'avoir montré ta fermeté à mes enfants pour qu'ils ne s'enorgueillissent pas de leurs ascèses. Rentre donc chez toi, car tu nous as suffisamment édifiés, et prie pour nous." » Alors, ayant ainsi été honoré, Macaire se retira. » L'épisode peut avoir deux niveaux de lecture : une critique voilée de la diversité des pratiques ascétiques au sein du premier cénobitisme pachomien, diversité qui autorise Macaire à adopter un comportement tout aussi individuel, mais davantage, on comprend que la perfection scandalise dans la vie cénobitique et que l'higoumène est tenu pour responsable du maintien de l'*isonomie* entre moines. Tel est le motif des critiques qu'il essuie : l'higoumène doit niveler, harmoniser, de sorte que Macaire, Pachôme et ses moines ne sauraient cohabiter. On voit de même dans l'*Histoire des moines de Syrie* de Théodoret de Cyr (ca 444) Syméon le Stylite l'Ancien être chassé du monastère de Téléda pour ne manger qu'une fois par semaine et s'astreindre à des mortifications excessives, confondant ainsi les autres moines et suscitant le désordre (*ataxia*)<sup>42</sup>. L'ascète bouleverse l'équilibre des vertus du monachisme communautaire ; il est au *koinobion* une anomalie dont il faut, pour sauver l'harmonie et pour respecter la bonne marche d'un processus collectif d'émulation vers la sainteté, se séparer.

40. *Historia monachorum in Aegypto*, XIII, 10 : éd. André-Jean FESTUGIÈRE, Bruxelles, 1971 (Subsidia Hagiographica, 34), p. 100-111 ; trad. André-Jean FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*. IV/1, *Enquête sur les moines d'Égypte* (*Historia monachorum in Aegypto*), Paris, 1964, p. 88.

41. *Histoire lausiaque*, XVIII : éd. Cuthbert BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius*, Cambridge, 1904, vol. II, p. 52-53 ; trad. Nicolas MOLINIER, *Histoire lausiaque*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1999 (Spiritualité orientale, 75), p. 109.

42. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 5 : éd. Pierre CANIVET et trad. Alice LEROY-MOLINGHEN, Paris, 1979, vol. II (Sources chrétiennes, 257), p. 166-171.

L'autorité charismatique se place donc en marge de la société cénobitique; conséquemment, elle peut s'exonérer de toute règle. Quand Pachôme reçut sa règle de l'ange, il objecta que celle-ci comprenait trop peu de prières, ce à quoi l'ange répondit: « J'ai pris ces dispositions pour que même les petits arrivent à mener à bien la règle de prière sans en éprouver de peine. *Quant aux parfaits, ils n'ont pas besoin de règlements*: ils se retirent en effet toute leur vie dans le secret de leurs cellules pour contempler Dieu. Mais j'ai légiféré pour ceux qui n'ont pas l'intelligence des connaissances supérieures afin que, même s'ils accomplissent l'ensemble des règles monastiques de façon servile, ils aient un sentiment de ferme confiance<sup>43</sup>. » Le complexe de supériorité de l'ascète placé au-dessus de la loi, à savoir au-dessus de l'higoumène qui en est l'incarnation, est dès lors récurrent dans la littérature des Pères. Il conduit au *topos* du refus de l'higouménat par ceux que distinguent leurs vertus<sup>44</sup>. Ainsi dans le *Pré spirituel* de Jean Moschos (avant 630), un recueil d'épisodes à caractère édifiant relevés durant les voyages de l'auteur en Égypte, au Sinaï et en Palestine<sup>45</sup>, l'Ancien de la laure dite des Tours, « qui était vertueux et donnait satisfaction » refusait d'être nommé higoumène par les prêtres et les frères du monastère<sup>46</sup>. Les voyant exercer sur lui une pression considérable, il dit à tous: « Laissez-moi prier trois jours; et tout ce que Dieu voudra, je le ferai. » C'était un vendredi; le dimanche matin, il mourut. Sans aller jusqu'à cette extrémité pour éviter l'higouménat, d'autres prennent la fuite ou abandonnent une fonction qu'ils ont eu l'imprudence de trop vite accepter, comme l'Ancien Patrikios du monastère de Skopélos qui, invoquant la crainte du jugement, déclarait avec une fausse modestie, ou une réelle ironie, que « c'était la tâche des grands hommes que de faire paître les troupeaux humains<sup>47</sup> ». La preuve de la supériorité de l'ascète est faite, à l'inverse, lorsque l'higoumène prétend s'immiscer dans le mode de vie d'un Ancien. Abramios de la Nouvelle Église de la Théotokos avait fait donner pour la nuit à l'abbas Théodosios, afin de le protéger, un manteau, car cet Ancien dormait assis sur un siège. Or, dès la première nuit, le manteau fut volé<sup>48</sup>, événement qui établit l'incompétence et donc l'infériorité de l'higoumène en la matière.

C'est dans le monachisme palestinien que se révèlent mieux qu'ailleurs les difficultés de coexistence de l'ascète et de l'higoumène. La *Vie de Sabas* écrite par Cyrille de Scythopolis en 554, offre de frappants exemples de conflits d'autorité au sein de la communauté fondée par Sabas (439-532)<sup>49</sup>. Comme l'écrit

43. *Histoire lausiaque*, xxxii: éd. Cuthbert BUTLER, cité n. 41, p. 92-93; trad. Nicolas MOLINIER, p. 145. Nous soulignons: οἱ δὲ τέλειοι νομοθεσίας χρειᾶν οὐκ ἔχουσιν.

44. Ce refus rejoint celui de l'ordination à la prêtrise ou à l'épiscopat; voir quelques exemples réunis par André-Jean FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*. III/2, *Les Moines de Palestine*, Paris, 1962, p. 30 n. 32.

45. JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel: Patrologia graeca*, 87(3), col. 2851-3112; trad. Christian BOUCHET, *Fioretti des moines d'Orient. Jean Moschos. Le Pré spirituel*, Paris, 2006 (Pères dans la Foi, 94-95).

46. *Ibid.*, 7, trad. p. 31.

47. *Ibid.*, 96, trad. p. 108.

48. *Ibid.*, 68, trad. p. 78-79.

49. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, éd. Eduard SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939 (Texte und Untersuchungen, 49.2), p. 85-200, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*. III/2. *Les Moines de Palestine*, Paris, 1962.

Bernard Flusin dans une étude récente, « deux lignes principales s'entrecroisent dans la *Vie de Sabas*, celles des charismes et des institutions<sup>50</sup> ». Sabas débuta sa carrière en Cappadoce dans un monastère cénobitique près du village de Moutalaska puis, après dix ans, il rejoignit le célèbre Euthyme à Jérusalem qui le plaça dans le monastère de Théoctiste. Après dix nouvelles années, il commença une vie érémitique, s'installa dans un ravin où il bâtit une laure qui accueillit jusqu'à 150 disciples. C'est durant ce processus, en 486/7, que la communauté connut un premier conflit qui dura près de quatre ans, le seul que nous évoquerons ici. Dotés d'un personnage charismatique, ces moines n'avaient pas d'higoumène. Certains allèrent trouver le patriarche de Jérusalem pour qu'il leur attribue un supérieur, contestant à Sabas, à cause de sa « rusticité », parce qu'il n'était pas ordonné, et parce que sa fondation n'avait bénéficié d'aucune reconnaissance officielle, la faculté d'exercer cette fonction. Plusieurs arguments sont convoqués par l'hagiographe ou prêtés au patriarche Saloustios pour élargir l'autorité charismatique de Sabas à une autorité légale. Un changement de statut est nécessaire : occuper la fonction d'higoumène « de fait » ne peut suffire à justifier Sabas, car l'autorité rationnelle ou légale est parente du droit. L'argument de l'hagiographe Cyrille, qui avance que Sabas est l'héritier spirituel d'Euthyme, est ici inopérant. En revanche, le patriarche Saloustios donne une première solution juridique : il reconnaît en Sabas un fondateur et le propriétaire des lieux où ont été accueillis d'autres moines. Mais ce fondateur doit être distingué : il lui confère la prêtrise dont l'importance est ici moins sacramentelle que hiérarchique. Enfin, le patriarche ne renverse pas pour autant le statut de l'Ancien puisqu'il précise que Dieu lui-même a désigné Sabas et que lui, patriarche de Jérusalem, s'est rangé à son choix. Quelques années plus tard, le même patriarche confèrera à Sabas le titre de « chef et législateur de tous ceux qui mènent la vie anachorétique et choisissent de vivre en cellule<sup>51</sup> ». Ce conflit d'autorité entre Sabas et ses moines montre une évolution sensible : celle d'un monachisme qui, préservant des formes anciennes d'organisation, ne peut plus se passer des institutions ecclésiastiques pour garantir l'exercice en son sein d'une autorité rationnelle et pérenne.

Tout aussi riche est la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza. Barsanuphe s'installa comme ermite à Tawatha, sur la côte palestinienne, durant les premières années du VI<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>. Vers 525, il fut rejoint par Jean, dit « le Prophète », qui devint son disciple. Tous deux obtinrent une réputation de saints hommes malgré leur refus de rencontrer qui que ce soit face à face. En revanche, ils communiquaient par lettres, qu'ils dictaient en réponse aux demandes qui leur étaient adressées. Ces lettres ont été conservées au nombre

50. Bernard FLUSIN, « Saint Sabas : un leader monastique à l'autorité contestée », dans *Foundations of Power and Conflicts of Authority*, cité n. 1, p. 195-216, ici p. 196 ; voir également sur le même thème John BINNS, *Ascetics and ambassadors of Christ*, cité n. 30, p. 170-182.

51. *Vie de Sabas*, citée n. 49, p. 115, trad. p. 91.

52. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance* : éd. et trad. François NEYT, Paula DE ANGELIS-NOAH, Lucien REGNAULT, 5 vol., Paris, 1997-2002 (Sources chrétiennes, 426, 427, 450, 451, 468). Par commodité, nous renverrons seulement aux numéros des lettres.

de 850, destinées à des clercs, des moines, des laïcs de toutes origines. Ce procédé de communication remet en question la définition de la sainteté car ni Barsanuphe ni Jean ne sont qualifiés selon les critères habituels pour être considérés comme saints. En même temps, leur correspondance montre qu'ils remplissaient les fonctions habituellement associées aux « saints hommes ». Un point notable a été relevé dans ces lettres : l'importance attachée au fait d'être disciple comme fondement de toute autorité spirituelle<sup>53</sup>. C'est parce que l'on a été un subordonné placé dans la dépendance d'un Ancien que l'on est plus tard fondé à détenir l'autorité spirituelle dans le cadre d'un monastère : l'autorité spirituelle est *héréditaire*, comme l'écrivait Kojève.

Dans les lettres reçues, des moines s'ouvrent librement des conflits à l'œuvre dans leurs monastères : « Maître, je suis affligé à propos de l'abbé, pensant qu'il a plus d'égards pour certains frères que pour moi et j'en suis scandalisé au point d'être tenté de le haïr » (*Lettre 235*); un autre écrit : « l'abbé me porte à l'affliction parce qu'il se désintéresse des affaires et les néglige ; elles se perdent par sa faute, et je ne le supporte pas. [...] Je suis surpris de la façon dont s'est refroidie cette chaleur de charité que j'avais pour l'abbé et pour les frères » (*Lettre 17*); on demande encore : « Faut-il soumettre sa volonté à l'abbé dans les choses bonnes, dans les choses indifférentes et dans celles où il y aurait, semble-t-il, transgression d'un précepte de Dieu ? » (*Lettre 288*). L'Ancien Barsanuphe souligne invariablement que l'obéissance doit guider le moine : « N'as-tu pas reçu la recommandation de t'abandonner aux mains de Dieu et aux mains de ton abbé ? N'as-tu pas reçu l'assurance qu'il veut le salut de ton âme comme le bien de sa propre âme ? » Et poussant l'argument jusqu'à l'absurde : « Tu n'aurais pas dû refuser de lui obéir, s'il t'avait dit de commettre un meurtre, pour le profit principalement des frères et pour le tien que Satan, par une prétention de justice, te fait perdre » (*Lettre 615*).

L'abbé du monastère, nommé Séridos, était le porte-lettres des Anciens. La correspondance qui leur était adressée et les réponses qu'ils rédigeaient passaient toutes par ses mains, ce qui lui permettait de les lire. C'est pourquoi « l'un des moines du monastère, qui avait trois pensées (comprenons mauvaises), interrogea Barsanuphe à leur sujet, non pas clairement mais par énigmes, voulant les cacher à l'abbé Séridos. Ayant écrit trois lettres de l'alphabet, il les envoya au Vieillard, se représentant en lui-même la question correspondant à chaque lettre. Et le Vieillard lui répondit de même par énigmes, en résolvant de façon pertinente chacune de ses questions. Mais il lui interdit d'interroger désormais de cette façon énigmatique » (*Lettre 137b*), pour ne pas contourner l'autorité du supérieur. En apparence, Barsanuphe conservait une stricte obéissance envers son abbé Séridos, mais ce dernier ne se plaçait pas lui-même sur un plan plus élevé ; au contraire, il s'en remettait à l'Ancien pour toute difficulté dans la gestion de son monastère. Les tentatives pour remettre en cause

53. C'est l'un des thèmes de l'étude de J. L. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert*, cité n. 30. En dernier lieu sur l'autorité et le droit, voir Bénédicte LESIEUR, « Le monastère de Séridos sous Barsanuphe et Jean de Gaza : un monastère conforme à la législation impériale et ecclésiastique ? », *Revue des Études Byzantines*, t. 69 (2011), p. 5-47.

l'autorité de l'higoumène sont donc uniquement le fait, dans cette correspondance, de sollicitants extérieurs tentant d'établir une communication directe avec Barsanuphe<sup>54</sup>. Dans le monastère de Séridos, les lieux des autorités sont bien distincts : le conseil spirituel d'une part, la procédure de consultation de l'autre. Barsanuphe fait respecter la règle au nom de la sauvegarde de l'autorité de Séridos, pour autant il ne fait aucun doute que l'autorité charismatique du premier domine, puisqu'elle légitime l'autorité rationnelle du second. Les deux fondements de l'autorité se côtoient donc de près, sans être fusionnés. Cette hiérarchie établie entre Barsanuphe, Jean le Prophète et l'higoumène Séridos ne pouvait durer qu'un temps. À la mort de Jean et à celle de Séridos, Barsanuphe n'acceptera plus d'être consulté, révélant l'équilibre précaire de la « routinisation » d'une communauté partagée entre autorité des Anciens et autorité de l'higoumène.

La *Vie de Daniel le Stylite* nous mène enfin jusqu'à Constantinople. Écrite entre 493 et 496, elle est un bel exemple de translation du monachisme syrien vers la capitale impériale<sup>55</sup>. Daniel (409-493), né en Commagène sur le Haut-Euphrate, est un cénobite tiraillé dès l'origine de sa vocation par son attraction pour la figure ascétique de son contemporain Syméon le Stylite l'Ancien. Daniel n'accepta jamais vraiment l'autorité de quelque higoumène que ce soit. Lors de ses débuts au monastère de Méraïtha, « il ne pouvait supporter d'être continuellement examiné et loué par l'higoumène, moins encore par toute la communauté<sup>56</sup> », raison pour laquelle il sollicita, d'abord en vain, l'autorisation de son supérieur de voyager à Jérusalem puis d'aller visiter Syméon. La visite, qu'il ne parvint à faire que plus tard (entre 421 et 446), fut l'occasion d'une ascension temporaire et hautement symbolique de la colonne du saint d'où Daniel retira ce surcroît d'autorité qui l'inscrivait dans sa filiation. C'est ainsi immédiatement après cet épisode que l'hagiographe rapporte la désignation de Daniel comme higoumène de son monastère (en 446). De façon surprenante, cette élection fut pour Daniel une « libération » : il abandonna immédiatement sa charge à son second (*deutérarios*) et quitta son cloître pour n'y plus revenir. Diverses péripéties le menèrent à Constantinople où le rejoignit en 460 Sergios, un disciple de Syméon le Stylite qui venait de mourir, lui apportant sa cuculle de peau, signe évident de la transmission de son charisme. Daniel monta à son tour sur une colonne et Sergios commanda à ceux, toujours plus nombreux, qui s'installaient près du saint. À nouveau, comme à Tawatha, le dédoublement des responsabilités est bien respecté et Daniel, moine inspiré par le précédent de Syméon et par l'Esprit, n'est jamais présenté comme le fondateur ni

54. Sur la relation Barsanuphe-Séridos, voir à nouveau J. L. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert*, cité n. 30, p. 44-55.

55. *Vie de Daniel le Stylite*, éd. Hippolyte DELEHAYE, *Les Saints stylites*, Bruxelles, 1923 (Subsidia Hagiographica, 14), p. 1-147, trad. André-Jean FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient. II, Les Moines de la région de Constantinople*, Paris, 1961, p. 87-171. Sur la date et le contexte de rédaction de la Vie, voir Vincent DÉROCHE et Bénédicte LESIEUR, « Notes d'hagiographie byzantine. Daniel le Stylite - Marcel l'Acémète - Hypatios de Rufinianos - Auxentios de Bithynie », *Analecta Bollandiana*, t. 128 (2010), p. 283-295.

56. *Vie de Daniel le Stylite*, citée n. 55, p. 7, trad. p. 96.

l'administrateur d'une communauté. Signe ultime de son indépendance, l'empereur Léon I<sup>er</sup> vint lui-même négocier avec Daniel l'autorisation de lui construire un martyrium voué à saint Syméon (le saint avait demandé le transfert de ses reliques), séparé par la colonne de Daniel d'un nouveau monastère pour les frères, le tout assorti d'une hôtellerie pour les pèlerins (*xénodocheion*). L'empereur est présenté dans cette vie comme le dernier recours ; son pouvoir suprême permet seul de mettre de l'ordre dans un espace sanctifié par l'action du saint mais chaotique, de régulariser l'installation spontanée et irrégulière de Daniel à Anaplous, de replacer dans une norme approximative le curieux attelage avec Sergios, d'encadrer enfin l'attroupement désordonné de visiteurs rassemblés jusqu'ici au pied de la colonne<sup>57</sup>. C'est sous cet angle, plus généralement, que le *topos* de la rencontre du saint et de l'empereur dans l'hagiographie byzantine doit être considéré : comme le rapprochement d'un pouvoir et d'une autorité ultimes, où l'empereur est édifié au contact du saint, où le saint consent à reconnaître le pouvoir de l'empereur, après avoir d'ordinaire ignoré les ordres de son administration. L'édifice du monastère n'est que très secondaire pour Daniel. En général, l'époque n'est pas encore à l'autorité issue du cloître, mais à l'autorité encadrée par, ou juxtaposée à celui-ci, lorsque le saint le veut bien.

Invasions arabes, iconoclasme, discontinuité de la production ou rupture de la transmission : les sources deviennent à peu près silencieuses au VIII<sup>e</sup> siècle et lorsqu'elles réapparaissent plus nombreuses aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, elles se limitent pour l'essentiel aux Vies de saints<sup>58</sup>. Géographiquement, le poids de la capitale s'est logiquement accru : plus de la moitié des saints attestés entre 730 et l'an mil (soit 70 environ) sont morts à Constantinople. L'Égypte et la Palestine se trouvant désormais hors de l'Empire, les saints ont abandonné les modèles séculaires du monachisme proche-oriental. De nombreux personnages traditionnels et pittoresques de l'hagiographie ont disparu : le saint contrefaisant la folie, la femme déguisée en moine, le saint eunuque, mais aussi l'Ancien. Les modes de socialisation du saint ont changé : bien né, il est l'interlocuteur des classes les plus hautes de la société byzantine et tant la sainteté que le récit de sainteté rentrent en compte dans des stratégies lignagères<sup>59</sup>. Le miracle

57. Michel KAPLAN, « L'espace et le sacré dans la vie de Daniel le Stylite », dans Michel KAPLAN (dir.), *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, 2001 (Byzantina Sorbonensia, 18), p. 199-217.

58. Sur l'hagiographie au sortir de l'iconoclasme, voir en dernier lieu V. DÉROCHE, « La vie des moines », cité n. 32 ; également Alexander KAZHDAN, « Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth through the Twelfth Centuries », *Greek Orthodox and Theological Review*, t. 30 (1985), p. 473-485 ; Lennart RYDÉN, « New forms of Hagiography : Heroes and Saints », dans *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, Washington, 1986, p. 537-554 ; Bernard FLUSIN, « L'hagiographie monastique à Byzance au IX<sup>e</sup> et au X<sup>e</sup> siècle », *Revue Bénédictine*, t. 103 (1993), p. 31-50 ; pour la période plus tardive : Paul MAGDALINO, « The Byzantine holy man in the twelfth century », dans Sergei HACKEL (dir.), *The Byzantine Saint*, Londres, 1981 (Spring Symposium of Byzantine Studies, 14), p. 51-66.

59. Le statut social joua un rôle comme fondement de l'autorité également aux siècles précédents. Voir pour trois moniales exceptionnelles que furent, aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, Olympie, confidente de



traditionnel décline<sup>60</sup> : le plus souvent posthume, il alourdit désormais le récit plus qu'il ne sert la démonstration de sainteté. Les Vies de saints, des moines en majorité, trahissent la mise sous tutelle de la vie religieuse byzantine par le monachisme de tendance cénobitique. L'époque est celle de la montée en puissance de la figure du Père spirituel dont l'autorité s'exerce sur son fils spirituel de façon individualisée ; le discernement dans le cadre d'une relation privée, et non plus l'acte public extraordinaire offert à tous, devient le lieu prépondérant de la sainteté<sup>61</sup>. Les monastères eux-mêmes connaissent des évolutions dans leur organisation, bien que celles-ci ne soient pas uniformes. Le beau modèle de transition bâti naguère par Denise Papachryssanthou pour les VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles demeure valable dans ses grandes lignes : coexistence continuée mais pénétration plus avancée des modèles anachorétique et cénobitique, catégories variées résultant de cette association sans que le modèle de la laure palestinienne ne soit reproduit à l'identique, modèle dominant du monastère cénobitique ménageant à certains de ses moines la possibilité de se retirer dans des cellules isolées à l'intérieur des murs<sup>62</sup>.

Peu d'auteurs nous permettent alors de lever le voile sur l'évolution de l'autorité en milieu monastique comme Théodore Stoudite (759-826), moine de Constantinople formé sur la montagne sainte de l'Olympe de Bithynie, caractère entier et contestataire, célèbre défenseur des images religieuses, écrivain et homme d'action à la fois, dont les œuvres contiennent comme un précipité d'histoire byzantine au tournant du IX<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>. Théodore est une figure neuve d'un monachisme de refondation (dans son esprit, de restauration), dont le témoignage reste irremplaçable, même s'il est isolé et même si ses choix ne s'imposèrent pas tous à l'ensemble du monachisme byzantin. Théodore a peu théorisé son action monastique mais on sépare nettement dans ses œuvres les attributs du pouvoir de l'higoumène des fondements de son autorité. Le premier des attributs est la règle stoudite, produit de l'expérimentation de Théodore en Bithynie où l'aspect disciplinaire prime nettement sur le spirituel. Les textes normatifs du monachisme stoudite, l'*Hypotypose* ou règlement et le *Testament* monastique, sont certes immédiatement postérieurs à Théodore, mais ils

Jean Chrysostome, Mélanie la Jeune et Paule, amie de Jérôme, l'étude d'Elisabeth A. CLARK, « Authority and Humility : a Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism », *Byzantinische Forschungen*, t. 9 (1985), p. 17-33.

60. Sur le miracle comme aboutissement de l'ascèse à la période byzantine, voir Bernard FLUSIN, *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983, chap. 3, « Le miracle », p. 157-215 ; sur son caractère secondaire au sein du cénobitisme post-iconoclaste, voir Michel KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », dans Denise AIGLE (dir.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées 2*, Paris, 2000 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 109), p. 167-195.

61. Les deux principales études sont ici celles d'Évelyne PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », dans *The Byzantine Saint*, cité n. 58, p. 88-105, et surtout de Vincent DÉROCHE, « L'autorité des moines à Byzance du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », *Revue Bénédictine*, t. 103 (1993), p. 241-253.

62. Denise PAPACHRYSSANTOU, « La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », *Byzantion*, t. 43 (1973), p. 158-180.

63. Sur Théodore Stoudite, voir Roman CHOLIJ, *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness*, Oxford, 2002, et Thomas PRATSCH, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma*, Francfort-sur-le-Main, 1998 (Berliner Byzantinistische Studien, 4).

consignent fidèlement ce que Théodore avait mis en œuvre durant sa vie. Avec la règle, la catéchèse est le deuxième pilier de l'action de l'higoumène. Remise à l'honneur par Théodore, elle était un élément traditionnel de la vie cénobitique bien attesté jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle mais depuis inégalement pratiqué. Restaurant cette tradition, Théodore réintroduit l'allocution du supérieur qu'il pratique à l'envi (près de 400 catéchèses sont ainsi préservées) tandis que pour se mettre au niveau de ses moines, dont la provenance sociale est variée, il abandonne tout artifice littéraire et s'exprime dans une langue simple mais vive, qui aiguillonne l'auditoire pour le remettre sur le droit chemin. Le troisième outil de la direction des moines est la révélation des pensées ou *exagoreusis*, qui est sans doute le plus charismatique des attributs de l'higoumène. Bénéfique pour l'individu, l'*exagoreusis* est utile à la communauté en ce qu'elle encourage l'humilité et la soumission. Vertu spécialement ascétique et contraignante pour l'higoumène qui en a la charge, elle participe également de la discipline collective du *koinobion*<sup>64</sup>.

On chercherait avec difficulté tout vestige de l'autorité charismatique de la période précédente au sein du monachisme stoudite. Le rétrécissement du pouvoir autour de la seule figure de l'higoumène est fortement proclamé au nom du respect de la *taxis* (ou « ordre ») venue d'en haut : « Il y a un seul Seigneur et législateur, selon ce qui est écrit, un seul pouvoir (*archè*), une seule autorité (*exousia*), une seule souveraineté (*théarchia*), celle de Dieu qui gouverne l'univers. [...] C'est de celle-ci, assurément, que procèdent tout pouvoir et toute autorité (*archè kai exousia*), en particulier dans les églises, et il en va pour les choses d'ici-bas comme pour celles d'en haut : il y a un seul patriarche, un seul métropolitain par métropole, un seul évêque par diocèse, un seul higoumène par monastère<sup>65</sup>. » La transcription pratique de ce principe est la fusion des agents de pouvoir et d'autorité : l'higoumène et le Père spirituel se confondent. Ce dernier n'est donc plus librement choisi : à l'adhésion à la figure d'un Ancien s'est substituée une soumission sans discussion, sans raisonnement (*adiakritôs*) à une figure institutionnalisée. Celui qui a choisi le renoncement au monde (*l'apotagè*) ne peut choisir la figure de son maître spirituel ; il ne se soumet plus selon sa volonté propre, mais *il se trouve soumis* par son statut de moine cénobitique. Si l'obéissance du disciple envers son père spirituel est attendue (*c'est l'hypakoè*), cette dernière est désormais subordonnée à la soumission

64. On nous permettra de renvoyer pour un exposé plus détaillé à Olivier DELOUIS, « L'igumeno come padre spirituale nella tradizione studita », dans Sabino CHIALA, Lisa CREMASCHI et Adalberto MAINARDI (dir.), *La Paternità spirituale nella tradizione ortodossa. Atti del XVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa (Bose, 18-21 settembre 2008)*, Bose, 2009, p. 147-172; parution française sous le titre « L'higoumène comme père spirituel dans la tradition stoudite », *Irénikon*, 82-1 (2009), p. 5-32. Nous avons depuis pris connaissance de l'étude de Rosa Maria PARRINELLO, « Agiografia studita e direzione spirituale: modelli di padri spirituali a confronto », dans Michela CATTO, Isabella GAGLIARDI et Rosa Maria PARRINELLO (dir.), *Direzione spirituale e agiografia: dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, Alessandria, 2008, p. 165-204.

65. THÉODORE STOUDITE, *Grandes Catéchèses*, I.45 : inédite en grec, trad. Florence de MONTLEAU dans THÉODORE STOUDITE, *Les Grandes Catéchèses (Livre 1) ; les Épigrammes (I-XXIX) ; précédées d'une étude de Julien Leroy sur le monachisme stoudite*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge, 2002 (*Spiritualité orientale*, 79), p. 349.

(l'*hypotagè*) par laquelle le moine se fait le serviteur non plus d'un seul mais de tous. Sous la main de Théodore, le mot de « moine » est ainsi remplacé par celui de « soumis » (*hypotaktikos, hypotassoménos*). De l'une à l'autre, l'obéissance procédant de la libre volonté s'efface devant le retrait de la volonté propre (*ekkopè* ou *kopè thelèmatos*)<sup>66</sup>.

Bien entendu, chez Pachôme ou Basile de Césarée déjà, la discipline de la soumission aveugle trouve des antécédents, mais chez ces auteurs le choix originel de l'higoumène s'apparentait encore à la rencontre privilégiée avec une personnalité qui exerçait une séduction. Avec Théodore, les traits les plus importants du monachisme médiéval sont en place : exercice conjoint du pouvoir et de l'autorité par l'higoumène, remplacement de l'autorité charismatique de l'Ancien par l'autorité légale de l'higoumène et de sa hiérarchie, obligation routinière de la soumission non plus à un, mais à tous.

Ainsi décrit, le changement apporté par Théodore serait toutefois perçu de façon incomplète. Car le Stoudite offre aussi ce trait proprement médiéval de transposer la notion d'autorité vers le passé, vers les figures glorieuses du monachisme ancien et donc, par glissement, vers les textes qui ont conservé la mémoire de leurs actions. Théodore offre un exemple précoce de cette « obsession de la continuité » récemment soulignée par Vincent Déroche dans la *Vie de Nil de Rossano* (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>67</sup>, dont le pendant est l'arrimage de l'autorité charismatique aux seuls saints moines du passé. À longueur de ses catéchèses, Théodore rappelle la litanie des Pères qu'il révère, ceux dont il s'inspire et conformément aux enseignements desquels il dit agir<sup>68</sup>. Avoir de l'autorité, c'est pour Théodore se comporter « selon la tradition léguée par les Pères » (*patroparadotòs*)<sup>69</sup>. L'autorité de l'higoumène se fonde alors sur sa capacité à les

66. Voir ces deux passages parmi d'autres similaires : THÉODORE STOUDITE, *Petites Catéchèses*, 128 : éd. Emmanuel AUVRAY, *Sancti Patris nostri et Confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis*, Paris 1891, p. 447, trad. Anne-Marie MOHR, Paris 1993 (Pères dans la foi, 52), p. 276 (nous soulignons) : « Qu'il s'agisse d'observer les jeûnes prescrits, de se priver de sommeil, de coucher à terre, de renoncer à se laver, de vivre dans la solitude et de toutes les autres actions divines, tout cela peut se faire par la libre volonté de l'exécutant. Ce qui se fait par la libre volonté, même si c'est pénible par nature, se fait aisément grâce à la volonté. Mais si c'est fait dans le retranchement de la volonté, même si cela semble facile, cela se fait difficilement. C'est ce que nos saints pères ont défini comme une effusion de sang ; et cet exploit n'appartient qu'à celui qui est vraiment soumis, à celui qui pourrait dire avec l'Apôtre : "Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi" (Ga 2, 20) » ; THÉODORE STOUDITE, *Laudatio s. Platonis hegumeni* : *Patrologia graeca*, 99, col. 836<sup>b</sup> : « Là où est la révélation des pensées (*exagoreusis*), là est aussi la confiance ; où est la confiance, là est le renoncement à la volonté (*kopè thelèmatos*) ; où la volonté est retranchée, là est la perfection de la soumission (*hypotagè*). » Sur l'obéissance chez Théodore, voir Roman CHOLIJ, *Theodore the Stoudite*, cité n. 63, chap. 2, « Obedience and authority », p. 81-126.

67. Expression empruntée à l'étude de Vincent DÉROCHE, « L'obsession de la continuité. Nil de Rossano face au monachisme ancien », dans *L'Autorité du passé*, cité n. 30, p. 163-175.

68. Voir l'inventaire de l'invocation aux Pères dans les œuvres de Théodore dressé par Julien LEROY, « La vie quotidienne du moine stoudite », *Irénikon*, t. 27 (1954), p. 21-50, repris dans IDEM, *Études sur le monachisme byzantin. Textes rassemblés et présentés par Olivier Delouis*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge, 2007 (Spiritualité Orientale, 85), texte 7, ici p. 163 n. 58.

69. Pour un relevé dans l'œuvre de Théodore des occurrences des adjectifs et adverbes *πατροπαράδοτος*, *-δότης*, *πατρομίμητος*, *-μίτης*, *πατρικός*, *-ώς*, voir Olivier DELOUIS, « Le Testament de Théodore Stoudite est-il de Théodore ? », *Revue des Études Byzantines*, t. 66 (2008), p. 173-190, ici p. 175, n. 7.

résumer, à faire la synthèse d'un héritage qui le grandit en retour. Le Stoudite, praticien de l'anthologie, « méditait les Vies et les paroles de tous les Pères théophores en son cœur brisé et dans un esprit d'humilité », pour y trouver la meilleure voie de la vie en commun. Cette quête le mène à une *mimèsis* : son hagiographe admet qu'« on parlait de lui comme d'un autre Basile<sup>70</sup> ». La « rumination » du passé caractérise cette culture monastique médiévale byzantine comme occidentale où la connaissance des Pères prime sur l'innovation, mais où cette connaissance est vivante puisque constamment remémorée et actualisée dans les temps présents<sup>71</sup>. Au sein de ce monachisme « patristique », l'autorité des modernes devient alors traditionnelle et mimétique. Avec cette conséquence appliquée aux textes : l'autorité est la qualité des auteurs passés, l'autorité appartient aux auteurs du passé, il n'y a finalement d'auteurs que du passé<sup>72</sup>.

Si l'autorité traditionnelle des anciens prime, si l'on canonise leurs écrits, où se niche donc l'autorité proprement « théologique » de Kojève ou « charismatique » de Weber ? Théodore Stoudite n'aurait-il connu de son temps aucun homme inspiré – une contradiction avec le surgissement de la nouvelle hagiographie des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles ? Il faut ici apporter une nuance d'importance : Théodore trouva lui aussi, en son oncle maternel Platon de Sakkoudion, un vrai père spirituel. Platon († 814), dont il n'importe pas ici de souligner l'importance pour le monachisme du temps, appartenait comme Théodore à la meilleure aristocratie constantino-politaine, il se fit moine dans la région du Mont Olympe de Bithynie au monastère des Symboles et plus tard au monastère de Sakkoudion ; il assista au concile de Nicée II, qui rétablit une première fois les images en 787, et fut une figure politique de l'opposition aux patriarches de Constantinople Taraise ou Nicéphore et aux empereurs Constantin VI et Nicéphore I<sup>er</sup>. Théodore fit son initiation monastique à ses côtés, puis sa profession monastique à Sakkoudion. À la faveur d'une grave maladie, en 794, il succéda à Platon comme higoumène, mais la rémission de son oncle donna au monastère comme une double tête, situation atypique qui se prolongea lors du déplacement au monastère de Stoudios dans la capitale en 798, à l'invitation de l'impératrice Irène ; les sources en font alors simultanément *les higoumènes* de Stoudios<sup>73</sup>. Si Platon avait certes pris le parti de la réclusion, devant ses

70. Vie B de Théodore Stoudite : *Patrologia graeca*, 99, col. 245<sup>A-B</sup>, 236<sup>A</sup>. Sur le dialogue entre l'hagiographie ancienne et contemporaine, voir Paul MAGDALINO, « "What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes" : the holy man as literary text in tenth-century Constantinople », dans *The Cult of Saints*, cité n. 22, p. 83-112.

71. C'est la thèse, parfaitement applicable à Byzance, du beau livre de Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* [1957], Paris, 1990.

72. Selon l'analyse de Michel ZINK, « Auteur et autorité au Moyen Âge », dans Antoine COMPAGNON (dir.), *De l'autorité. Colloque annuel [du Collège de France] 2007*, Paris, 2008, p. 143-158 ; voir également Michel ZIMMERMANN (dir.), *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale, Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 14-16 juin 1999*, Paris, 2001 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 59). Le Moyen Âge occidental en viendra à confondre les mots d'*auctor* et d'*autor* ; M.-D. CHENU, « *Auctor, Actor, Autor* », *Bulletin du Cange*, t. 3 (1927), p. 81-86.

73. THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographie* : éd. Carl DE BOOR, Leipzig, 1883-1885, p. 481<sup>22-23</sup> ; JEAN ZONARAS, *Annales* : éd. Moritz PINDER, Bonn, 1897, vol. 3, p. 305<sup>4-5</sup> et p. 313<sup>11-13</sup>. On nous

moines Théodore s'en remet constamment aux prières de « mon père qui est aussi le vôtre<sup>74</sup> », désignant son oncle à la piété communautaire. Platon est présenté comme le ferment d'unité des moines : « votre père, le collaborateur, le conservateur de votre association, le support de votre unité et le gardien de votre cohésion<sup>75</sup> ». Après sa mort, Théodore travailla à sa sanctification en rédigeant son éloge, ce que la tradition finit par sanctionner<sup>76</sup>. Le paradoxe est évident : tout en exigeant une obéissance absolue à la règle, tout en offrant comme fondement à sa légitimité l'imitation des Pères, Théodore se présente comme le fils spirituel d'un autre moine vivant avec lui au sein même des monastères de Sakkoudion puis de Stoudios. Il nous semble ainsi, tout en mettant l'accent sur la temporalité de la notion d'autorité, rejetée dans le passé pour la fidélité aux Pères, que Théodore n'a pas rompu avec l'hérédité nécessaire d'une filiation charismatique. À moins encore, ce qui n'est pas non plus exclu dans cette entreprise mimétique et spéculaire, que par fidélité aux modèles anciens, Théodore ait souhaité apparaître, comme les moines égyptiens ou palestiniens, sous les traits du disciple d'un Ancien.

Un dernier personnage important, près de deux siècles après Théodore, confirme néanmoins que la dévotion à une autorité charismatique demeure une tradition filée au sein du cénobitisme byzantin. Né en Paphlagonie vers 949, Syméon le Nouveau Théologien tenta une première fois de rejoindre le monastère de Stoudios de Constantinople vers 963, fut refusé à cause de son jeune âge, avant d'être finalement admis vers 976<sup>77</sup>. Placé à sa demande sous la responsabilité d'un moine respecté, Syméon le Stoudite ou le Pieux, dont il connaissait les vertus depuis son enfance et qu'une vision lui avait recommandé plus encore, le disciple développa une dévotion singulière pour son maître qui dépassa rapidement les bornes tolérables. On l'expulsa donc vers le monastère de Saint-Mamas à la fin de l'année 977, après quelques mois seulement de séjour à Stoudios. Nicéas Stéthatos, l'hagiographe de Syméon

---

permettra, sur Platon et sur ce double hégouménat, de renvoyer à Olivier DELOUIS, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople : la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204)*, Thèse de l'Université Paris-I-Panthéon Sorbonne 2005 (à paraître), *passim*.

74. Sur les invocations répétées de Théodore envers son Père spirituel Platon, voir O. DELOUIS, « Le Testament », cité n. 69, p. 176 n. 12, avec la bibliographie sur Platon.

75. THÉODORE STOUDITE, *Grandes catéchèses*, II.25 : éd. Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Τὸ ὀσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον...*, Saint-Pétersbourg, 1904, p. 111.

76. THÉODORE STOUDITE, *Laudatio s. Platonis*, cité n. 66. Voir aussi *Le Synaxaire de Constantinople*, éd. Hippolyte DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, 1902, col. 586.

77. Sur Syméon le Nouveau Théologien et son père spirituel Syméon, voir parmi une bibliographie abondante : John A. MCGUCKIN, « Symeon the New Theologian (d.1022) and Byzantine monasticism », dans Anthony BRYER, Mary CUNNINGHAM (dir.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Aldershot, 1996 (Spring Symposium of Byzantine Studies, 28), p. 17-35 ; H. J. M. TURNER, *St Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden, 1990 (Byzantina Neerlandica, 11) ; Hilarion ALFEYEV, *St Symeon the New Theologian and orthodox tradition*, Oxford, 2000 ; Sabino CHIALÀ et Lisa CREMASCHI, *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Constantinopoli. Atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina*, Bose, 15-17 settembre 2002, Bose, 2003.

le Nouveau Théologien, ne cache rien des raisons de l'exaspération de l'higoumène de Stoudios : ce dernier « s'efforça de le séparer de son maître et de l'attirer vers lui-même. Car le supérieur, oublieux de son devoir, était jaloux de l'éminent vieillard<sup>78</sup> » – de fait, la présence de deux autorités distinctes au monastère ne parut pas acceptable à l'higoumène stoudite. Ceci ne découragea pas la fidélité de Syméon pour son maître. À la mort de celui-ci à Stoudios, en 986/7, Syméon lui voua un culte comme à un saint, composa hymnes, éloges, hagiographie, fêta sa mémoire chaque année et fit réaliser son icône, avant toute validation patriarcale<sup>79</sup>.

Une différence essentielle existe pourtant avec Théodore Stoudite : Syméon était convaincu d'être inspiré, et il s'est d'ailleurs longuement étendu sur ses expériences mystiques qui forment le cœur de ses *Catéchèses* et de ses *Hymnes*. « Zélateur forcené » selon ses propres dires, Syméon, devenu higoumène de Saint-Mamas en 980, fit preuve d'une si grande exigence envers ses moines et d'une telle radicalité dans son imitation des Pères qu'il finit par susciter des résistances<sup>80</sup>. Contesté pour son mysticisme, Syméon répliqua dans une catéchèse célèbre que la nature humaine avait produit des saints par le passé et que cette nature n'ayant pas changé, les hommes de son temps pouvaient eux aussi recevoir les dons de l'Esprit. Syméon s'opposait ainsi à ceux qu'il nomme « hérétiques », « qui disent qu'il n'y a personne, à notre époque, au milieu de nous, qui puisse observer les commandements évangéliques et se rendre conforme aux saints Pères<sup>81</sup> ». Les dernières années de Syméon, sa démission de sa charge d'higoumène, ses querelles avec le syncelle Étienne de Nicomédie, ses exils jusqu'à sa mort en 1022, nous importent moins, mais ce parcours agité resta lié à son caractère singulier, forgé dans la fidélité à un Ancien et dans la conviction de l'actualité des charismes. De sorte que si l'on oppose d'ordinaire Théodore Stoudite et Syméon le Nouveau Théologien, on comprend ici que leur conception de l'autorité monastique présente des similitudes. Ces deux figures importantes du monachisme sont également travaillées par la question de l'autorité et surtout de sa temporalité. La décomposition de l'autorité charismatique en deux volets (la fidélité aux Pères du passé pour une autorité traditionnelle et mimétique, la fidélité à un Père contemporain distinct de l'higoumène pour une autorité charismatique et filiale), ouvre un espace de liberté dans lequel le monachisme byzantin ne cessera, jusqu'à l'idiorrythmie du Mont Athos<sup>82</sup>, de se mouvoir.

78. NICÉTAS STÉTHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, XXI : éd. et trad. Irénée HAUSHERR et Gabriel HORN, Rome, 1928 (*Orientalia christiana*, 12), p. 30-31.

79. *Ibid.*, p. 98-99. Voir les accusations faites à Syméon sur le caractère excessif de ce culte et les justifications fournies par l'hagiographe p. 110 *sqq.*

80. Voir par exemple l'introduction de l'éditeur dans *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses* : éd. Basile KRIVOCHÉINE et trad. Joseph PARAMELLE, Paris, 1963, vol. I (*Sources chrétiennes*, 95), p. 42 *sqq.* ; également H. J. M. TURNER, *St Symeon the New Theologian*, cité n. 77, chapitre 9, « The difficulties of spiritual fatherhood », p. 218-246.

81. *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, 29 : cité n. 80, 1965, vol. III (*Sources chrétiennes*, 113), p. 164-193, ici p. 176-179.

82. Voir dans ce volume l'article de Christophe GIROS.

À l'issue de notre enquête, l'époque des Pères, des saints du désert, est révolue. L'autorité traditionnelle a été peaufinée, elle n'est plus susceptible d'être redéfinie. Le monastère s'est organisé et le cénobitisme en est la forme dominante, mais avec des variantes internes notables : un higoumène secondé ou non pour l'aveu des pensées, des cellules isolées ou non pour ceux qui cherchent la réclusion, une importance plus ou moins grande accordée au travail manuel – ce dont la variété des *typika* byzantins (ou règles monastiques) rend compte<sup>83</sup>. Si la clef de voûte demeure l'autorité légale, routinière et bureaucratique de l'higoumène, si l'autorité traditionnelle est celle des Pères du monachisme que l'on cherche à copier à travers leurs textes ou leurs Vies, dans cette époque post-iconoclaste que l'on dit figée depuis le rétablissement des images en 843, l'irruption du divin demeure possible et ménagée, mais c'est l'inspiration seule qui autorise tout déplacement de la norme. Si tant est, pour citer une dernière fois Max Weber, que « le charisme est la grande puissance révolutionnaire des époques liées à la tradition<sup>84</sup> ».

---

83. Ils sont commodément rassemblés en traduction anglaise par John P. THOMAS, Angela C. HERO et Giles CONSTABLE (dir.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington D.C., 2000 (Dumbarton Oaks Studies, 35), 5 vol.

84. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cité n. 16, p. 142, trad. p. 252.