Du silence de soi à la parole de l'ancien

Savoirs monastiques et acteurs
de la «Grande Tradition de l'Athos» en France

Laurent Denizeau

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23110>

DOI : 10.4000/assr.23110

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011

Pagination : 79-99

ISBN : 978-2-7132-2302-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Laurent Denizeau, « Du silence de soi à la parole de l'ancien », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 01 août 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23110> ; DOI : 10.4000/assr.23110

Laurent Denizeau

Du silence de soi à la parole de l'ancien

Savoirs monastiques et acteurs de la « Grande Tradition de l'Athos » en France

L'Église orthodoxe s'inscrit depuis quelques décennies dans le paysage culturel français. Attrait pour une certaine forme de spiritualité chrétienne orientale ou dépréciation de l'Église catholique après les réformes conciliaires de Vatican II qui engendrèrent de nombreuses conversions à l'orthodoxie, cette implantation nouvelle serait corrélative à la révolution bolchevique de 1917 et à l'instauration du régime communiste en Russie ainsi qu'à l'exode grec d'Asie Mineure en 1922 (Clément, 1965). Ces vagues d'immigration ont conduit les patriarchats à pourvoir les diasporas de prêtres et d'évêques et, ainsi, organiser les différentes communautés de laïcs présentes en France en paroisses orthodoxes au sein desquelles les monastères jouent un rôle important.

Pendant plusieurs années, lors d'une série de séjours dans des communautés orthodoxes en France et en Grèce, j'ai suivi le quotidien d'une dépendance monastique française du monastère de Simonos Petra au mont Athos. Ce cas singulier est intéressant en ce qu'il s'agit de la transplantation en France d'une tradition qui n'est pas inscrite dans son propre paysage monastique, et qui passe par un fondateur lui-même issu d'une tradition monastique non orthodoxe. En effet, c'est un ancien moine cistercien qui fonda, en 1978, dans une vallée du Vercors cette dépendance, sous le nom de monastère Saint-Antoine-le-Grand qui, de par son appartenance au monastère de Simonos Petra, fut placée sous la juridiction du patriarcat de Constantinople. Cette communauté regroupe actuellement une dizaine de moines, majoritairement français (voir tableau en annexe). Elle garde un lien privilégié avec son « monastère-mère » athonite qui se traduit par des entretiens téléphoniques réguliers et les visites ponctuelles de moines appartenant à l'un ou l'autre des monastères. Pour les moines français, cette implantation d'une dépendance monastique athonite s'envisage comme la fondation d'un « Athos en dehors de l'Athos » selon leurs propres mots. La tradition monastique à laquelle ces moines se réfèrent se trouve donc liée à une localité, mais une localité paradoxalement déterritorialisée puisqu'il s'agit de la tradition monastique de l'Athos en France. Dans un tel contexte, la tradition se trouve moins liée à un lieu (le mont Athos) qu'à un réseau d'acteurs à même de

construire de la localité pour générer, au-delà de tout ancrage géographique, une même « famille monastique ». Ce réseau d'acteurs s'édifie à travers la notion de filiation spirituelle, notion qui fait ressortir le rôle inédit des *gerontes* (*geronta* au singulier, littéralement « l'ancien ») dans la transmission d'une tradition monastique. Ainsi, cette « Grande Tradition de l'Athos » fonctionne à la fois comme dispositif d'interprétation et modalité d'action de l'exercice monastique orthodoxe en France. Mais de quoi parlent-ils lorsqu'ils parlent de la « Grande Tradition de l'Athos » ? Autrement dit, quels savoirs monastiques circulent entre le mont Athos et ses dépendances françaises ? Comment la légitimité du fondateur s'est-elle construite autour d'une importante érudition pour ancrer la tradition de l'Athos en France, alors même qu'il n'en était pas issu mais provenait d'une autre tradition monastique et ce, bien que l'érudition ne soit pas au cœur de la pratique des moines athonites ?

L'image du moine savant semble moins ancrée dans le monachisme athonite. Cependant, les moines reçoivent tous un certain enseignement, notamment durant leur noviciat et pratiquent, au quotidien, différentes formes de lecture (à l'église, au réfectoire, en cellule). Bien plus, les modalités d'action propre à l'expérience monastique de leur communauté n'en restent pas moins définies par quelques « spécialistes » d'une tradition monastique – ces « anciens » – qui se réclament de l'héritage « direct » des pères du désert.

Le père Placide : « un véritable père du Désert »

Le monastère Saint-Antoine-le-Grand fût fondé par le père Placide. Son parcours dans la vie monastique débute à l'âge de seize ans, lorsqu'il entre comme novice au monastère de Bellefontaine, en Anjou. Tonsuré dans l'ordre cistercien de la stricte observance (appelé aussi trappiste), comme il le raconte, il témoigne dès ses premières années monastiques d'un intérêt prononcé pour l'enseignement des pères du désert. Le père Placide est ordonné prêtre à l'âge de vingt-six ans. Peu de temps après, il est nommé professeur de théologie dogmatique et chargé de la formation spirituelle des jeunes moines entrés au monastère de Bellefontaine. Souhaitant approfondir sa connaissance des écrits fondamentaux du monachisme, il fréquente l'institut Saint-Serge à Paris. Fondé en 1925, affilié à l'Église russe, cet établissement d'enseignement supérieur privé, chargé de la formation des prêtres orthodoxes, constitue le centre de la diffusion de la pensée théologique orthodoxe en France. Eu égard à sa connaissance des fondements de la pensée théologique, l'abbé général de l'ordre cistercien confie au père Placide la création d'une collection bibliographique réunissant les traductions en français des principaux auteurs ayant écrit sur le monachisme occidental du ^v^e au ^{xiii}^e siècle. Il s'associe aux directeurs de la collection « Sources chrétiennes » pour ce projet, et devient une personnalité théologique reconnue dans l'Église catholique.

Son intérêt pour la liturgie orthodoxe le conduit à fonder, avec l'aide d'un autre moine trappiste, une communauté catholique de rite byzantin : le monastère de la Transfiguration, implanté à Aubazine, en Corrèze. Il est alors âgé

de quarante ans. Pendant une dizaine d'années, ces deux moines catholiques s'attachent à expérimenter les principes de la tradition monastique telle qu'elle fut énoncée par les pères du désert. Ils sont rapidement rejoints par quelques laïcs, dont beaucoup embrasseront par la suite la vie monastique orthodoxe ou catholique.

C'est à l'âge de quarante-cinq ans que le père Placide se rend pour la première fois au mont Athos, qui amorce à cette période une renaissance inespérée. En effet, la révolution russe de 1917 a causé le dépeuplement et l'abandon de plusieurs monastères de l'Athos. La tragédie des populations grecques d'Asie Mineure à laquelle s'ajoutent la Seconde Guerre mondiale et la guerre civile perpétue cette crise des vocations monastiques. Le nombre de moines présents sur le mont Athos continue à décroître les décennies suivantes : en 1963, pour la célébration du millénaire du mont Athos (le premier monastère, La Grande Lavra, fut fondé par saint Athanase, en 963) certains envisageaient sa proche fermeture. Les monastères n'étaient alors occupés que par quelques vieillards qui n'observaient plus le mode de vie cénobitique mais « idiorythmique » : les moines vivaient littéralement chacun à son propre rythme. Ils organisaient leur journée à leur gré et ne retrouvaient leurs frères que pour les grandes fêtes liturgiques. Cette période idiorythmique des années soixante est considérée par les moines comme une déchéance des principes monastiques. D'autant plus que, avec cette crise des vocations, les communautés ne se renouelaient pas. Les quelques vieillards encore présents dans les monastères de l'Athos, construits pour plusieurs centaines de moines, ne pouvaient même plus assurer de sépulture à leurs frères décédés tant les communautés manquaient de force vive. C'est alors que, dans la discrétion du « désert de l'Athos » s'opère un renouveau érémitique – c'est dans les espaces difficilement accessibles, le sud de la presqu'île dont le sol très rocailleux et la végétation sporadique lui ont valu l'appellation de désert, que les ermites se retranchent. Suite au rayonnement de certains pères spirituels (notamment le père Joseph l'hésychaste ou encore le père Païssios avec lequel le père Placide avait eu un entretien décisif dans sa conversion à l'orthodoxie), de nombreuses vocations apparaissent à la fin des années soixante et contribuent à repeupler les monastères.

La présence de ce moine catholique sur le mont Athos, accompagné de pèlerins français, suscite la méfiance dans de nombreux monastères. Comme il le raconte lui-même, le père Placide se voit qualifié d'espion par un moine du monastère de Philothéou. De passage au monastère de Stavronikita, situé sur la côte est de la presqu'île de l'Athos, un père spirituel renommé invite le père Placide et ses compagnons à rencontrer le père Aimilianos, higoumène du monastère de Simonos Petra arrivé depuis peu avec sa communauté des Météores¹.

1. Au début des années soixante-dix, le monastère de Simonos Petra, comme nombre de monastères de l'Athos, n'est habité que par quelques vieillards. Une jeune communauté, réunie autour du père Aimilianos, décide alors de quitter son monastère des Grands Météores envahi par les touristes pour repeupler ce monastère de l'Athos.

L'éventualité d'une conversion se pose progressivement, mais il faut attendre le 19 juin 1977 pour que le père Placide entre dans l'orthodoxie au monastère de Simonos Petra, suivi de quelques compagnons d'Aubazine. Pour ne pas marquer de rupture avec son passé de moine catholique, il choisit de conserver le nom qui lui avait été attribué lors de sa prise d'habit à Bellefontaine. Peu de temps après sa conversion, il reçoit la dignité d'archimandrite, titre honorifique décerné au supérieur d'un monastère dans l'orthodoxie grecque. Avec deux de ses compagnons d'Aubazine, également devenus moines orthodoxes, il reste près d'une année sur l'Athos avant de rentrer en France, sur la demande de son higoumène, pour fonder des *metochia* (sing. *metochion*, dépendance monastique, du grec *meta echo* : « qui participe à ») de Simonos Petra.

Le parcours érudit du père Placide est extrêmement valorisé, bien que les moines s'accordent à dire que l'érudition n'est pas importante. Les moines et les laïcs français aiment à rappeler que ses pairs athonites l'ont reconnu comme « un véritable père du désert ». Bien entendu, ses connaissances approfondies du monachisme primitif participent de sa reconnaissance, mais elles n'y suffisent pas. Les moines français mentionnent aussi l'autorité de son expérience spirituelle. Aujourd'hui âgé de quatre-vingt-cinq ans, le père Placide entre dans sa soixante-neuvième année de vie monastique. Cette longue expérience monastique fait de lui un *geronta*, littéralement un « ancien » en grec. Appelé starets dans l'orthodoxie russe², l'ancien est un « vieux » moine reconnu pour son charisme spirituel. Mais il s'agit moins d'une ancienneté d'âge que d'une ancienneté d'expérience. Le moine « renaît » le jour de sa profession monastique, dès lors son ancienneté est reconnue en fonction de ses années passées au monastère. De ce fait, un moine qui n'est pas particulièrement âgé peut être considéré comme un ancien sur le plan de la génération spirituelle : « Le terme de *geronta*, qui signifie "ancien", ne témoigne pas de leur âge en années mais de leur âge spirituel, la sagesse spirituelle acquise et la maturité. Dans ce sens, un jeune homme ou une jeune femme peut être un(e) *gerontaltissa* si il ou elle est considéré(e) comme étant spirituellement développé(e) »³ (Iossifides, 1991 : 146). Un *geronta* est un père spirituel : il reçoit les confidences des moines et des laïcs qui viennent le consulter pour recevoir une « parole de salut » ou une aide pour résoudre les problèmes rencontrés dans leur vie spirituelle. Le père Placide est identifié par ses enfants spirituels (moines et laïcs) aussi bien que par ses pairs comme un *geronta*. Son rôle ne se limite pas à la communauté monastique dont il a la responsabilité (temporelle et spirituelle) puisque de nombreux laïcs et moines d'autres communautés viennent au monastère Saint-Antoine-le-Grand pour solliciter un entretien avec le « *geronta* Placide ».

2. Dans *Les Frères Karamazov*, Dostoïevski brosse magnifiquement le portrait d'un ancien à travers le personnage du starets Zossima (Dostoïevski, 2002 : 26-35). Plus récemment, le film de Pavel Lounguine *L'île* (Russie, 2007) s'attache aussi à cette figure très présente dans l'orthodoxie.

3. Traduction de l'auteur.

Ainsi, ses connaissances approfondies des enseignements des pères du désert en font un spécialiste du monachisme primitif dont les monastères athonites sont présentés comme les héritiers. Mais ses connaissances n'ont de valeur aux yeux de ses pairs que parce qu'elles se trouvent « pratiquées » dans un monachisme primitif en constante « réactivation », selon l'expression utilisée par les moines rencontrés. Ils lui reconnaissent une grande maîtrise des textes fondamentaux du monachisme liée à une intense activité de traduction (le dernier texte traduit et publié par le monastère est les *Discours ascétiques* de saint Isaac le Syrien, Deseille, 2006) ainsi que des récits hagiographiques et des enseignements d'anciens. L'érudition dont il est ici question concerne une connaissance approfondie de l'expérience de ceux qui ont précédé – ce que les moines nomment « tradition » (Denizeau, 2010) –, mobilisée pour définir les pratiques monastiques actuelles en France. Ainsi, les modalités d'action monastique s'élaborent dans un va-et-vient constant entre savoir et pratique, entre une tradition appréhendée comme une communauté d'expériences et les possibilités concrètes de sa mise en œuvre ici et maintenant.

Dans l'optique de conduire cette expérience monastique athonite naissante en France, le père Placide a rédigé un *typicon* à l'usage de la communauté du monastère Saint-Antoine-le-Grand. Littéralement « modèle », le *typicon* constitue la règle de vie d'un monastère orthodoxe. L'usage distingue le *typicon* liturgique traitant de l'organisation des offices, du *typicon* de la vie quotidienne organisant les différents aspects de la vie d'une communauté monastique. Contrairement aux *typica* liturgiques, qui puisent tous à la source d'un archétype unique (le *typicon* liturgique du monastère de Saint-Sabas en Palestine, rédigé à la fin du ^v^e siècle), il existe une grande variété de *typica* de la vie quotidienne. Chaque communauté monastique dispose du sien propre, inspiré des grandes règles monastiques tout autant que des enseignements des Pères de l'Église et ajusté en fonction des particularités du monastère (son lieu d'implantation, la taille de la communauté, ses activités, etc.) Le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand n'est pas une copie fidèle du *typicon* en vigueur au monastère de Simonos Petra, en premier lieu parce qu'il n'en existe pas de version écrite, celui-ci faisant l'objet d'une transmission uniquement orale, partie intégrante des enseignements de son *geronta*⁴.

Le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand mentionne dans son prologue : « La présente "Règle de vie" (*typicon*) est formée principalement de textes recueillis à travers l'ensemble de la tradition monastique et choisis en fonction de l'esprit et des nécessités propres de notre monastère ; à l'exemple de saint Nicodème l'Hagiorite, nous avons fait quelques emprunts à la tradition spirituelle de l'Occident chrétien, où nous sommes appelés à vivre, en veillant soigneusement à ce que ces textes soient en pleine consonance avec la doctrine

4. Ainsi, lorsque je demandais de consulter le *typicon* du monastère de Simonos Petra me renvoyait-on aux catéchèses publiées de son ancien higoumène (Aimilianos, 1998).

orthodoxe. Cette règle ne constitue ni un traité exhaustif de spiritualité monastique, ni un code complet d'observances ; mais elle cerne de façon assez précise l'orientation de notre vie. Nous y trouverons la réponse à la question que nous devrons souvent nous poser, à l'exemple de nos Pères : "Pourquoi es-tu venu ?" Au postulant qui se présentera, nous pourrons dire : "Voici la loi sous laquelle tu veux militer. Si tu peux l'observer, entre ; mais si tu ne le peux pas, tu es libre de partir". Cette loi, en effet, n'est rien d'autre que la voie royale par laquelle le moine devient entièrement libre d'être mu par l'Esprit de Dieu : "Et si nous mettons ces directives en pratique, avec l'aide des prières de la Toute Sainte-Mère de Dieu et de nos saints Pères les moines d'Orient et d'Occident, c'est aux plus hauts sommets de vertus et de contemplation que nous parviendrons". Amen. » ⁵

Le *typicon* est envisagé par son rédacteur moins comme une synthèse de la spiritualité monastique détaillée à travers un code complet d'observance qu'une sélection : il fait état de principes « choisis » dans une histoire monastique et mobilisés dans la définition d'une orientation de vie. De ce fait, la règle se trouve être à la fois porteuse d'un idéal monastique (qui se veut universel) et un outil d'organisation de la vie en communauté (inscrite dans une localité). Ainsi, le *typicon* s'attelle à la définition d'un projet de vie qui repose d'une part sur la lecture actuelle des expériences déjà menées par le passé (qui contribuent à composer une tradition monastique telle que les moines l'envisagent) et d'autre part sur les possibilités actuelles de son expérimentation. C'est dire si le rédacteur du *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand s'emploie à « faire le tri » dans un passé monastique au regard des engagements actuels. Et toute l'autorité du texte produit, qui a valeur de règle monastique pour la communauté, repose sur l'érudition de son rédacteur, à même, de par ses connaissances approfondies d'un monachisme appréhendé comme « orthodoxe » (c'est-à-dire un monachisme antérieur au schisme des Églises chrétiennes), de définir les modalités d'action actuelles.

Le mont Athos : « phare de l'orthodoxie »

Le projet monastique des moines français concerne, pour reprendre leurs propos, la « fondation d'un Athos en dehors de l'Athos ». Ainsi, la « Grande Tradition de l'Athos » à laquelle ils se réfèrent continuellement agit comme un « principe supérieur commun » (Boltanski, Thévenot, 1991 : 43) à partir duquel s'énoncent et s'interprètent les modalités d'action monastique en France. De ce fait, cette « Grande Tradition de l'Athos » se trouve à même de justifier et d'uniformiser une diversité de pratiques monastiques. Un moine français, entré au monastère de Simonos Petra en 1979, nous dit à propos de cette « Grande Tradition de l'Athos » : « La tradition athonite en fait, c'est la tradition monastique

5. Extrait du prologue du *Typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand*, p. 2.

byzantine qui s'est concentrée au mont Athos. Le mont Athos est le centre de préservation de l'héritage du monachisme depuis son origine. Cette continuité est très importante parce qu'il y a plein d'usages qui sont uniquement dans la tradition orale, il y a plein de choses qui ne sont pas écrites dans les livres et qui sont transmises de génération en génération, donc la richesse, l'importance du mont Athos pour l'orthodoxie, c'est cette continuité depuis mille ans, le fait qu'il y a des saints qui ont vécu ici, et qui ont été de grandes personnalités, et le fait que c'était un lien direct avec les premières générations chrétiennes. Le mont Athos est le centre de l'orthodoxie et pas seulement du monachisme orthodoxe mais comme je disais tout à l'heure, c'est vraiment le centre des événements historiques où la tradition liturgique et ecclésiastique en général a été préservée et transmise aux autres peuples. »

Le mont Athos, *Aghion Oros* en grec (« Sainte-Montagne ») est considéré par ses moines, français ou grecs, comme le « gardien de la Sainte-Tradition » devenue depuis le schisme avec l'Église catholique, au XI^e siècle, le trait distinctif de l'orthodoxie⁶. De quelle tradition se trouve-t-il le dépositaire ? Comme le rapporte ce moine, la tradition dont il est question renvoie au monachisme primitif comme à l'Église des apôtres, les moines maniant ces références de manière indifférenciée. C'est pourquoi le mont Athos est bien souvent présenté comme « le phare de l'orthodoxie », c'est-à-dire le lieu de préservation d'une tradition à même de mettre en lumière et de conduire les pratiques actuelles de l'Église. Les moines expliquent ce rayonnement spirituel en s'appuyant sur trois arguments : l'antériorité de sa fondation par rapport au schisme du XI^e siècle, sa permanence historique depuis lors et la clôture rigoureuse dont son territoire fait encore l'objet.

L'occupation monastique du mont Athos est très ancienne. Une présence érémitique est attestée dès le VII^e siècle par certains documents d'époque. Ces ermites vont susciter peu à peu l'hostilité des bergers qui appréciaient particulièrement les pâturages qu'offrait cette montagne. Il faut attendre 885 pour que l'empereur Basile I^{er} le Macédonien (813-886) mette fin à cette discorde. Il prend le parti des ermites et rédige une chrysobulle (ordonnance impériale) pour interdire l'accès de la presqu'île aux troupeaux. Devant le nombre grandissant des

6. Le terme d'orthodoxie est utilisé par les moines rencontrés sur le terrain pour désigner une appartenance confessionnelle (l'Église orthodoxe) tout autant qu'une doctrine envisagée dans la continuité de l'Église primitive. Le vocable d'« orthodoxie » – du grec *orthos* « droit » et *doxa* « opinion » – trouve son application en regard des notions d'hétérodoxie et d'hérésie. Utilisé dans le champ religieux chrétien, il insiste sur la fidélité à l'égard d'un dépôt révélé considéré comme universel, dont l'Église va devoir définir le sens et par là même délimiter tout un ensemble de pratiques, rejetant ainsi toute déviance. L'Église orthodoxe reprend ce sens étymologique en élargissant son application. *Doxa* signifiant aussi « gloire », la foi orthodoxe va désigner la glorification juste, autrement dit celle en accord avec la définition qu'en a donné l'Église au cours des siècles. L'Église d'Orient affirme son « orthodoxie » en reconnaissant uniquement les sept premiers conciles œcuméniques : Nicée (I, II), Constantinople (I, II, III), Éphèse, Chalcédoine (Lacoste, 2002 : 834-837 ; Lossky, 2002 : 837-841).

moines de l'Athos, l'empereur Nicéphore II Phocas (921-969) dépêche son propre confesseur, Athanase, afin d'organiser les communautés : celui-ci fonde le premier monastère athonite, la Grande Lavra, dont le *catholicon* (église) est consacré en 963. Cette date est considérée comme la fondation de la République monastique d'Athos : bien qu'elle ne soit fondée que peu de temps avant le schisme du XI^e siècle⁷, les moines s'appuient sur cette antériorité pour revendiquer leur conformité avec une doctrine ecclésiale héritée de l'Église primitive.

Depuis sa fondation, le mont Athos n'a cessé d'être habité par des moines de nationalités diverses (grecque, russe, serbe, roumaine, etc.) D'abord rattaché à l'Empire byzantin, le mont Athos fait acte de sujétion au gouverneur turc de Thessalonique suite à l'invasion ottomane, au XV^e siècle, dans le but de conserver son autonomie territoriale et juridique malgré l'occupation turque qui perdure jusqu'en 1912. À l'effondrement de la Sublime Porte, les moines deviennent des sujets hellènes. En 1913, la conférence de Londres affirme leur indépendance et leur neutralité. En 1926, l'État grec ratifie la Charte constitutionnelle, toujours en vigueur, qui règle son organisation comme « république théocratique ». Bien entendu, son importance démographique a varié au cours de son histoire et certains envisageaient dans les années soixante sa proche fermeture devant une crise des vocations qui semblait décisive. Malgré tout, cette permanence de l'occupation monastique contribue, pour les acteurs rencontrés, à faire de l'Athos un lieu « hors du temps ». Cet imaginaire est d'ailleurs largement relayé par des écrivains à l'instar de Jacques Lacarrière pour qui l'Athos est « une survivance, une parcelle de Byzance enclose en notre époque » (1996 : 32-33). L'idée de la permanence historique va être mobilisée par les moines français pour légitimer leurs pratiques monastiques actuelles et qui aiment à rappeler que leurs modalités d'action reposent sur « mille ans de vie monastique ininterrompue » et qu'à l'Athos « mille ans sont comme un jour ».

L'*avaton* (littéralement : « où on ne peut poser le pied ») date d'une chrysobulle rédigée par Constantin IX Monomaque (980-1055), en 1046, interdisant l'accès de l'Athos à « toute femme, toute créature femelle, tout eunuque, tout jeune glabre » (Kotsi, 2003 : 12). L'*avaton* s'est depuis assoupli puisque le mont

7. À la fin du premier millénaire, les divergences entre le patriarcat de Rome et l'Église orthodoxe vont grandissant : il est notamment fait usage du latin comme langue liturgique en Occident et du grec en Orient. Ces divergences vont se cristalliser autour d'une querelle théologique concernant la procession du Saint-Esprit. Le credo de Nicée-Constantinople (toujours en usage dans l'Église orthodoxe) professe que le Saint-Esprit procède du Père, Rome ajoute qu'il procède du Père et du Fils, *a patre filioque*. Lors de son couronnement à Rome, en 1014, Henri II impose une messe avec le *Filioque*. En 1053, le pape de Rome, Léon IX, dépêche le cardinal Humbert à Constantinople pour négocier le ralliement des Églises. Ses propositions sont refusées par le patriarche Michel Cérulaire. Le 15 juillet 1054, le cardinal Humbert dépose sur l'autel de Sainte-Sophie une sentence d'excommunication à l'égard de l'Église d'Orient : celle-ci est accusée d'avoir ôté le *Filioque* du Credo. Cette date fut retenue comme le départ du schisme (Lacoste, 2002 : 834-837 ; Lossky, 2002 : 837-841).

Athos accueille désormais les enfants de sexe masculin, mais l'interdit concernant les femmes et les animaux femelles est toujours en vigueur⁸. L'accès est par ailleurs aisément contrôlable étant donné qu'il s'effectue exclusivement par voie maritime, depuis le port d'Ouranopolis, pour les pèlerins comme pour le ravitaillement, l'accès depuis la terre étant rendu impossible par la végétation. À toutes fins utiles, un mur d'enceinte marque la clôture. Pour les hommes, l'accès à la « Sainte-Montagne » reste très contrôlé et exige un laissez-passer appelé *diamonitirion* (« permis de séjourner ») délivré par le bureau des pèlerins chargé d'organiser les pèlerinages sur la péninsule : si ce *diamonitirion* est facile à se procurer pour un pèlerin grec, il est délivré au compte-goutte pour les ressortissants étrangers⁹. La clôture monastique apparaît comme la condition *sine qua non* d'une conservation fidèle de la tradition, cet héritage sacré du passé et de l'Église primitive. C'est là le rôle joué par l'Athos dans l'Église orthodoxe : assurer une permanence de la tradition en la préservant, sans l'isoler, du « monde ».

Cette stricte clôture monastique, qui contribue à faire de l'Athos un véritable sanctuaire de la tradition orthodoxe, est largement assouplie dans les dépendances françaises du monastère de Simonos Petra. Celles-ci, au contraire, vont valoriser leur vocation pastorale en assurant un service liturgique auprès des laïcs, un accueil pour les hôtes, mais aussi en organisant des conférences dispensées par l'higoumène du monastère. Celui-ci dit à propos du rôle des monastères français dans la vie paroissiale : « Il y a des orthodoxes en France, une Église orthodoxe en France qui n'est pas très importante mais qui a tout de même son poids et donc il était bon que cette Église ait des monastères et plus particulièrement des monastères de tradition athonite parce que le mont Athos doit être conscient d'être un peu le gardien de la grande Tradition monastique et spirituelle de l'orthodoxie. » Pour les moines français, le mont Athos occupe donc une place privilégiée dans l'Église orthodoxe au sein de laquelle il assure, depuis le schisme, la préservation d'une appartenance confessionnelle envisagée comme stable et homogène dans le temps. Le mont Athos est alors considéré comme le garant de cette continuité de la tradition chrétienne dont l'Église orthodoxe serait le dépositaire, constituée tour à tour, et de manière indifférenciée, de la tradition athonite, du monachisme primitif ou encore de l'Église des apôtres. Ce lieu agit, pour les acteurs rencontrés, comme le centre de rayonnement spirituel de l'Église orthodoxe : un « haut-lieu » (Bonnefoy, 1990) où se concentrent (sans toutefois

8. En tout cas pour ce qui est des animaux domestiques amenés sur la péninsule par les moines, comme les mulets (utilisés pour transporter le ravitaillement quand les voies de communication ne permettent pas l'accès en 4x4) et les chats (chargés de chasser les serpents, nombreux sur la presqu'île). Certains ouvrages ajoutent que l'interdit concerne aussi les produits des animaux femelles comme le lait ou encore les œufs. Cet interdit semble en tout point fictif et davantage dû à une surinterprétation de l'*avaton* qu'à une mesure rigoureuse des faits.

9. Pour un ressortissant français, par exemple, il faut faire une demande auprès du consulat de France à Athènes ou Thessalonique pour pouvoir séjourner au mieux quatre jours sur l'Athos.

prétendre à un quelconque monopole) les images orthodoxes du christianisme oriental.

Issus de Simonos Petra, les monastères français n'en demeurent pas moins parfois écartés de cette Église orthodoxe dont paradoxalement ils se revendiquent avec une tradition athonite qui en constituerait le cœur. En effet, l'appartenance nationale est bien souvent valorisée par les migrants au point de rejeter en dehors de l'orthodoxie les pays qui ne sont pas rattachés historiquement à l'Église chrétienne d'Orient. Le régime communiste en Russie et la guerre civile en Grèce provoquèrent une importante immigration des pays d'appartenance religieuse orthodoxe en France. Ce qui a conduit les différents patriarchats à pourvoir les diasporas de prêtres et d'évêques orthodoxes. C'est ainsi qu'ils ont encouragé la multiplication d'Églises sur un même territoire – identifiées en fonction de leur appartenance nationale. Cette multiplication d'Églises entre en contradiction avec le principe canonique d'unité d'évêque. Sur le territoire français par exemple, l'Église orthodoxe se décline en Église grecque, Église russe, Église roumaine, etc. Les relations étroites entre culture et tradition découlent de l'inscription de l'Église dans un territoire à même de former une « Église locale ». Et la relation au territoire est indissociable d'une relation à son histoire. Ainsi la tradition orthodoxe s'est définie pendant bien longtemps en fonction de son territoire (la spiritualité chrétienne orientale), qui lui-même était lié à son histoire (le schisme avec l'Église catholique qui est un schisme avec Rome). En Grèce, l'orthodoxie est devenue indissociable de « l'identité ethnique grecque » suite à la période de domination ottomane et du nationalisme du XIX^e siècle (Kokosalakis, 1996). Par ailleurs, l'Église grecque joue un rôle important dans la politique de l'État-nation et il n'est pas rare que les institutions politiques puisent dans les représentations religieuses locales pour écrire quelques pages de l'histoire nationale (Seraidari, 2001 ; 2005).

L'appartenance à l'Église orthodoxe est donc bien souvent associée à une appartenance culturelle. Ce qui peut poser un problème pour les Français, moines ou laïcs, dont la conversion à l'orthodoxie résulte d'un parcours spirituel : doivent-ils devenir russes ou grecs pour être orthodoxes ? En effet, nombre de Grecs ne peuvent concevoir que des moines français se disent appartenir à la « tradition orthodoxe » grecque n'acceptant de tradition grecque qu'en Grèce, ou la seule possibilité d'une orthodoxie grecque pour les plus radicaux. Tout l'enjeu de l'implantation de l'Église orthodoxe en France réside dans le dépassement de ces identifications culturelles pour œuvrer à la fondation d'une « orthodoxie d'expression française » selon le père Placide. La tradition orthodoxe se trouve donc en tension entre un fort ancrage local et la vocation universelle du christianisme davantage valorisée par les moines français.

Devant cette démarcation culturelle, les moines français vont mettre en avant la possibilité d'un retour à une orthodoxie préschismatique des pays d'Europe occidentale. Ce projet fait d'ailleurs écho au propre parcours de conversion du

fondateur. La tradition athonite constituerait à ce moment-là un « détour » pour retrouver cette orthodoxie occidentale. Pierre Erny note qu'au contact des populations immigrées en France : « l'idée a germé qu'il devait être possible de renouer avec la tradition ecclésiale anté-romaine et "l'orthodoxie profonde" de nos pays (...) Propositions théoriques et essais concrets ont souvent tourné court. Mais l'idée en elle-même est devenue incontournable : celle qu'il est possible de retrouver l'ancien modèle de vie ecclésiale en s'inspirant certes de l'expérience des Églises d'Orient, mais sans s'inféoder à elles et en redonnant vie à la tradition orthodoxe autochtone » (1993 : 467). Dans ce contexte de dispersion religieuse, la présence de l'orthodoxie dans le paysage religieux français n'est, dès lors, plus comprise comme quelque chose de nouveau, mais bien plutôt comme un retour vers ses fondements orthodoxes qui ne seraient rien d'autre que l'expression locale d'une orthodoxie universelle dont la France aurait perdu le sens au cours de son évolution historique. Cette tentative de renouer avec un passé orthodoxe de la France s'est notamment traduite sur un plan liturgique : quelle liturgie adopter pour la célébration ? Plusieurs possibilités ont alors été expérimentées : aménager la liturgie romaine, créer une nouvelle liturgie en puisant dans les rites existants, restaurer les anciennes liturgies des Gaules datant d'avant la période de romanisation, ou, comme l'ont fait les *metochia* de Simonos Petra, adopter la liturgie byzantine en la traduisant (Erny, 1993). De ce fait, les références spirituelles locales sont largement valorisées, tels les enseignements de saints occidentaux préschismatiques, comme en témoigne l'extrait du *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand. La connaissance approfondie des principaux auteurs du monachisme occidental réactualisés par une pratique de la tradition chrétienne orientale devient alors un enjeu pour se situer dans l'Église orthodoxe. Ces savoirs participent de l'édification d'une « orthodoxie d'expression française ». Pour un tel projet monastique, l'érudition prend tout son sens : elle se trouve mobilisée pour définir l'orthopraxie des communautés athonites françaises.

« Le théologien est une fleur sans parfum »

Bien que l'érudition soit un gage d'autorité dans le parcours du père Placide et la fondation d'une « orthodoxie d'expression française », elle reste cependant peu valorisée dans le discours des moines. D'ordinaire, la notion d'érudition est associée à une pratique au quotidien des livres. La journée monastique, telle qu'elle s'organise au monastère Saint-Antoine-le-Grand, laisse peu de place à cette pratique. Une journée ordinaire commence par un temps de prière en cellule à la fin duquel le moine se rend à l'église pour célébrer l'office de l'Orthros et la Liturgie (de 5 h à 8 h). À l'issue des offices, le moine se retire en cellule pour un temps de repos, mais bien souvent ce temps de repos est sacrifié au profit d'une charge de travail importante en raison du faible nombre de moines. À 10 h 30, le moine rejoint ses frères à l'église pour la prière des heures. Les moines gagnent ensuite le réfectoire pour prendre un repas en commun (11 h 30). Le

repas est consommé dans le silence, au son des lectures choisies par l'higoumène, le supérieur du monastère : il s'agit bien souvent de récits de vie de saints ou de traités monastiques. L'après-midi est consacrée au *diaconima* de chacun, littéralement le « service » qu'il rend à la communauté : il s'agit du travail spécifique qui lui est assigné par l'higoumène – comptabilité, accueil des hôtes, entretien des bâtiments, cuisine, visites de l'église, etc. À 17 h, le moine se rend de nouveau à l'église pour la prière communautaire (vêpres) avant de prendre son dernier repas (ou une collation les jours de jeûne) puis participer à l'office des complies. Il se retire en cellule vers 20 h.

Dans son emploi du temps des jours ordinaires, le moine ne dispose pas d'un temps spécifique de lecture individuelle : celle-ci est toujours collective, qu'il s'agisse de la récitation des offices ou de la lecture du repas. Le moine prend sur son temps de repos en cellule la possibilité de lire seul. Ses lectures sont définies avec l'higoumène du monastère selon son propre questionnement, ses affinités avec l'expérience d'un saint ou les difficultés qu'il éprouve dans l'ascèse : le choix des lectures se trouve en consonance avec l'expérience de chacun. Il n'est pas systématiquement porté sur des ouvrages religieux, ainsi certains moines pourront lire *Le Petit Prince* ou *Le Seigneur des anneaux*. Cependant, il ne s'agit pas de lire « pour le plaisir » : les lectures doivent toujours alimenter d'une façon ou d'une autre la réflexion existentielle de chacun.

La bibliothèque du monastère Saint-Antoine-le-Grand est située dans les locaux de son hôtellerie, à deux kilomètres des bâtiments principaux de la communauté. Elle regroupe des ouvrages de toute sorte : traités monastiques, écrits théologiques, récits de vie de saints, mais aussi quelques ouvrages de sciences humaines et des romans. L'higoumène en conserve la clé et a seul accès au dépôt des livres. Ainsi, les moines passent systématiquement par son intermédiaire pour obtenir un ouvrage, ce qui lui permet de connaître les lectures de chacun et de les orienter dans leurs choix d'ouvrages. Ce contrôle exercé par l'higoumène dans l'accès aux livres laisse entrevoir son rôle au sein de la communauté : père supérieur du monastère, il suit la progression spirituelle de ses moines. Ainsi, l'éducation monastique se construit pour chaque moine dans la relation qui l'unit à son higoumène. C'est pourquoi les moines lui font vœu d'obéissance et sollicitent sa « bénédiction » pour leurs requêtes, que celles-ci soient spirituelles ou simplement liées à la vie matérielle de tous les jours. Le moine s'inscrit dans une relation filiale avec son supérieur : « Les higoumènes (abbé ou abbesse, respectivement) accomplissent un rôle similaire à celui des parents. Au couvent, la hiérarchie est strictement maintenue. L'obéissance et la soumission font partie des vertus que les moniales s'efforcent de cultiver. Il est dit que les higoumènes parlent dans la lumière du Saint-Esprit. Leur bénédiction est requise pour toute action entreprise. La permission de travailler à certaines tâches, ou d'être soulagé de son travail à cause d'une maladie, ou de demander un service à un étranger ou à une autre moniale doit être donnée par l'higoumène et couchée par écrit,

Ean evloyite (si cela est béni). »¹⁰ (Iossifides, 1991 : 146). C'est aussi à l'higoumène de décider de l'entrée d'un postulant dans la communauté et de son temps de noviciat au terme duquel il reçoit l'habit monastique des mains de son supérieur.

Le noviciat dure en moyenne un an et demi. Au cours de cette période, le futur moine vit avec ses frères profès auprès desquels il apprend les rudiments de la vie de tous les jours : la structure des offices, l'organisation de la communauté, le chant byzantin, le vocabulaire athonite, etc. Le novice se voit aussi confier un service en propre (*diaconima*) pour lequel il est formé par son prédécesseur. C'est encore en récitant quotidiennement les textes liturgiques avec ses frères profès et en écoutant les homélies de l'higoumène du monastère que le futur moine pénètre le sens de son engagement. Pas de cours de théologie, d'étude, de stage, c'est au contact de ses pères dans la vie monastique que le novice se forme à la vie de moine. Il y apprend ce qui constitue aux yeux des moines l'essentiel de cet apprentissage : reconnaître dans ses anciens la source du savoir monastique, l'expérience. Au même titre que ses frères profès, le futur moine est suivi spirituellement par son higoumène auquel il confie ses pensées, ses doutes, ses difficultés, ses espoirs. Celui-ci l'aide dans son questionnement spirituel en lui parlant de ses propres expériences ou en l'orientant dans ses lectures vers des textes jugés fondamentaux (*L'échelle sainte* de saint Jean Climaque qui retrace les différents échelons pour monter au ciel, ouvrage vivement recommandé par l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand). Aussi longtemps qu'il vit aux côtés d'un ancien, le moine doit lui faire part de son tumulte intérieur pour mieux lutter contre l'envahissement des pensées. Il s'attelle ainsi à la pratique de l'*hesychia*. Ce silence intérieur, orienté vers une pratique permanente de la prière, marque le renoncement à sa volonté propre, traduit dans la vie communautaire par la relation d'obéissance qui unit un moine à son ancien. Ainsi s'énonce les modalités de la transmission dans le monachisme athonite : à l'image des premiers moines du désert d'Égypte, le moine se forme en vivant un compagnonnage spirituel. Ce compagnonnage suppose non seulement de faire tout ce que dit l'ancien, de ne rien engager sans solliciter sa bénédiction, mais encore de l'imiter en toute chose. Ainsi, l'enseignement se constitue tout autant des paroles d'un ancien que de sa vie même.

Au cours de son noviciat, le futur moine orthodoxe français est tenu de séjourner « au moins une fois » dans le monastère mère de Simonos Petra au mont Athos pour être présenté à ses pères athonites et découvrir la « Sainte-Montagne ». Ces séjours sont pour lui l'occasion de vivre au rythme d'une communauté athonite¹¹, avec laquelle la communication reste néanmoins

10. Traduction de l'auteur.

11. Les moines athonites observent un découpage horaire différent de celui de leurs homologues français (« l'heure byzantine »). Leur journée monastique commence au coucher du soleil et non à minuit.

difficile puisque la plupart des moines français ne parle pas le grec. Les textes prononcés lors des offices leur demeurent incompréhensibles mais l'intérêt d'un office à l'Athos ne réside pas là : il s'agit simplement pour eux d'« y être ». Y être, c'est écouter l'office dans la langue qui est celle de son monastère mère de l'Athos (qui constitue pour les moines français la langue « traditionnelle » de l'office qu'ils s'efforcent de traduire), c'est parvenir au mieux à identifier des bribes de texte à travers la structure des offices, c'est encore s'émouvoir devant la qualité du chant byzantin. Le moine français s'efforce alors de se repérer dans l'office plutôt que d'en saisir le sens pour pouvoir participer dans la prière à l'action rituelle qui se joue sous ses yeux. Comprendre est donc ici secondaire : les moines aiment à rappeler que le sens de l'office ne réside pas dans une simple appréhension intellectuelle mais sensible de ses textes. L'office doit être « beau » selon leurs propres mots. Et à l'Athos, pas de silence dû à une hésitation dans l'enchaînement des textes, pas d'erreur dans les tonalités des chants, tout apparaît comme bien réalisé car pratiqué selon les moines depuis l'origine du monachisme. L'important semble pour les acteurs de « bien faire » l'office comme de « bien faire » la vie monastique. À ce titre, l'incompréhension des lectures du repas semble poser plus de difficultés aux moines français lorsqu'ils séjournent à l'Athos. Ces lectures constituent des références de vie monastique puisqu'elles rapportent des vies de saints que le lecteur décline du haut de son ambon, la chaire située au-dessus des tables de ses frères. Leur compréhension est donc, à l'inverse, capitale puisque ces lectures sont envisagées comme des modèles de vie monastique. Circonscrite en des temps et lieux précis, la transmission des savoirs se fait donc de manière diffuse, non seulement à travers l'immersion du futur moine dans les pratiques de sa communauté mais encore dans l'appréhension de l'expérience de ses prédécesseurs qui va constituer une source d'inspiration dans sa vie de tous les jours.

Du fait d'une formation qui ne passe pas, avant tout, par l'étude des textes, les moines n'ont pas tous une connaissance approfondie des principes théologiques à la source de leur engagement confessionnel. L'ignorance de certains à propos de lieux communs de la spiritualité chrétienne peut même paraître surprenante : un moine est incapable d'énumérer les symboles associés aux quatre évangélistes. À l'inverse, le niveau d'instruction et la connaissance théologique d'un moine peuvent être valorisés dans la définition de son *diaconima* : le moine qui assure les visites de l'église se trouve amené à commenter le programme iconographique et donc à pratiquer une véritable exégèse de l'écriture à travers les fresques. La diversité des niveaux de connaissance que l'on observe dans la communauté est par ailleurs largement appréciée par les moines : l'un d'entre eux se plaît à me rappeler que : « dans le monachisme orthodoxe, le charpentier voisine avec l'ancien conservateur de musée. » D'origine sociale variée, les moines partagent les mêmes conditions de vie au sein d'une communauté monastique. Ils comprennent dès lors l'engagement monastique comme une mise à plat des distinctions sociales

de leur vie précédant la profession solennelle. Ces distinctions n'ont plus lieu d'être dans la renaissance monastique. C'est pourquoi les moines portent un habit noir, qu'ils comprennent comme la marque d'un double deuil : d'une part, le deuil du « monde » dans la mesure où, en revêtant cérémonieusement le grand habit monastique, le moine profès marque une rupture avec sa vie d'avant ; d'autre part, le deuil de son individualité puisque, cet habit étant le même pour tous, le moine ne se démarque plus de son frère. Dès lors, le rang social se comptera en année d'ancienneté dans la communauté.

On pourrait presque croire que les principes théologiques qui sous-tendent les activités monastiques n'intéressent que modérément les moines français. Lorsqu'on les interroge sur le sens d'un acte observé au quotidien, leur réponse est : « parce que c'est la tradition. » – une réponse d'ailleurs récurrente sur un terrain monastique français où il est justement question d'une « orthodoxie » des pratiques. D'abord assez décevante pour l'ethnologue, elle affirme pourtant avec force les convictions du groupe : le sens de cet acte c'est de s'être toujours fait. La légitimité de l'action se mesure à l'aune de sa « traditionalité », ce qui compte, c'est son inscription relative ou effective dans le temps davantage que le sens, souvent méconnu, qui lui est attaché. Les moines français ont l'habitude de dire : « Le théologien est une fleur sans parfum. » Ces propos sont attribués à un saint ermite de l'Athos à l'adresse d'un théologien de ses visiteurs. Autrement dit, la théologie, étroitement associée dans ce contexte à l'érudition, n'est, pour cet ermite et les moines qui reprennent à leur compte ses paroles, qu'une séduisante vitrine qui ne préjuge pas de l'arrière-boutique. Il n'est pas besoin d'être un grand théologien pour être un bon moine. Le bon moine athonite est d'abord un ascète.

Lors de mon séjour au monastère de Simonos Petra, j'ai pu assister à une situation de synaxe, donnée à l'occasion de la visite de deux moines français à l'Athos. Le terme de synaxe est une francisation du grec *synodos* qui peut se traduire par « réunion » et au cours de laquelle l'higoumène dispense ses enseignements aux moines. Il y était question des bonnes manières de vouer sa vie à Dieu : l'higoumène du monastère énonçait un ensemble de modalités d'action jugées efficaces pour être un bon moine. On peut penser que c'est par leurs implications directes dans la vie monastique que les principes théologiques sont transmis. Les enseignements dispensés lors de cette synaxe constituent en quelque sorte un mode d'emploi de la vie monastique actualisé par l'higoumène, permettant de mettre en œuvre *hic et nunc* le message biblique. Ces manières d'être moine s'énoncent à travers un ensemble de recommandations : le moine doit veiller, ne pas arriver en retard à l'église, ne pas s'attacher à un certain confort matériel, ne pas être exigeant sur ses vêtements, se tenir dignement, être propre, etc. Il n'est pas seulement question d'usages mais d'un certain rapport au monde, proprement monastique : ce qui est important, ce n'est pas tant de ne pas arriver en retard à l'église que d'y venir avec joie. On pourrait même parler de posture

morale du vivre ensemble en regard des recommandations de cet higoumène qui précise que, si le moine ne doit pas chercher de confort pour lui-même, il doit cependant rechercher le confort pour ses frères. L'objet de la transmission de cette synaxe ne concerne donc pas ouvertement un corpus théologique de savoirs sur la vie consacrée mais passe par l'enseignement d'un « savoir-être » chrétien expérimenté dans les activités les plus ordinaires de la vie monastique. L'attention est portée sur l'acquisition d'une sensibilité monastique plutôt que sur l'observance d'un ensemble d'usages et leurs implications sémantiques.

Les moines français ont souvent recours à de brèves histoires, des apophtegmes, pour illustrer cette sensibilité spirituelle. Ces courtes paraboles tirées des visites aux « anciens » du désert¹² rapportent quelques scènes typiques ou situations modèles à l'usage des moines. Considérées comme de véritables « paroles de sagesse », ces maximes des « anciens » énoncent les postures à adopter pour une mise en œuvre des principes chrétiens. L'un de ces apophtegmes précise la relation que le moine doit entretenir avec le savoir exégétique : « Un jour, des anciens viennent voir Abba Antoine (le “père”¹³ Antoine). Abba Joseph est avec eux. Abba Antoine veut les mettre à l'épreuve. Alors il leur donne une parole de la Bible. Abba Antoine interroge d'abord les plus jeunes. Il leur demande : “Que veut dire cette parole ?” Chacun explique le mieux possible. Mais Abba Antoine dit à chacun : “Non, tu n'as pas trouvé”. Abba Joseph est le dernier qui doit répondre ; l'ancien lui dit : “Et toi, Abba Joseph, comment expliques-tu cette parole de la Bible ?” Il répond : “Je ne sais pas”. Alors Abba Antoine dit : “Vraiment, Abba Joseph a trouvé le vrai chemin. En effet, il a dit : Je ne sais pas.” »¹⁴ Selon cet ancien, le bon moine est donc celui qui reconnaît son ignorance et, ainsi, témoigne de son humilité.

La perfection monastique telle que les moines du monastère de Simonos Petra et de ses dépendances françaises l'envisagent n'est pas liée à l'acquisition, par l'étude, d'une connaissance des choses de Dieu mais plutôt à l'acquisition d'une sensibilité monastique à même d'illustrer les vertus chrétiennes. D'où l'importance de se former aux côtés d'un ancien. C'est en gardant sous les yeux ce modèle de vie monastique, que le moine athonite apprend ce qu'est être un bon moine. Ainsi, l'attention est davantage portée sur des savoirs pragmatiques susceptibles de conduire le moine à mettre en œuvre les valeurs monastiques

12. Aux récits tirés des enseignements des premiers moines du désert d'Égypte s'ajoutent des récits plus récents souvent rapportés par les disciples de personnalités spirituelles reconnues. Souvent transmis oralement, les apophtegmes sont également mis à l'écrit et publiés (Guy, 1976) ou largement relayés par les voies du web sur des sites de spiritualité chrétienne (comme par exemple www.missa.org/apophtegmes.php).

13. D'origine araméenne, ce terme est utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner Dieu le Père. Il est utilisé par les moines comme terme d'adresse.

14. Cet apophtegme est disponible sur le site internet www.missa.org/apophtegmes.php (consulté le 9 mars 2011).

dans sa vie de tous les jours. La transmission d'une forme de sensibilité monastique passe par la relation d'obéissance qui unit un moine à son *geronta*, seul apte à en discerner l'esprit dans les situations concrètes de l'expérience monastique actuelle.

Silence et érudition

L'organisation de l'expérience monastique orthodoxe en France repose sur quelques « spécialistes » aptes à discerner dans la somme des expériences passées d'ici et de là-bas celles susceptibles d'éclairer l'engagement actuel. Peu mise en avant dans le discours des moines, l'érudition se trouve pourtant partie prenante de la transmission des modalités d'action de la vie monastique. D'une part, si l'activité des moines rencontrés ne laisse que peu de place à l'étude, il n'en demeure pas moins que ceux-ci se construisent à travers l'expérience monastique de leurs prédécesseurs, transmise dans les lectures du repas, les homélies de l'higoumène, les apophtegmes, les récits de vie de saints, etc. D'autre part, bien que le discours des moines ne semble pas valoriser la notion d'érudition, l'autorité qu'ils reconnaissent à leur higoumène vient d'une position de savoir. Ce rapport ambivalent au savoir pourrait provenir de l'engagement même que les moines professent. En effet, le retranchement monastique consiste à s'éloigner des tumultes du monde pour générer un silence en soi et y laisser parler Dieu. Ce silence s'énonce comme une écoute de Dieu. Mais l'écoute de Dieu passe d'abord par l'écoute de ses médiateurs en l'Église. Ainsi, le silence monastique se présente en premier lieu comme une modalité d'interaction répartissant les usages légitimes de la parole. Observer ces usages impose de savoir devant qui se taire. Les modalités d'interaction se définissent sur la base d'une relation généalogique qui établit une distinction entre, d'une part, ceux qui engendrent (les anciens) et, d'autre part, ceux qui sont engendrés (leurs « enfants spirituels »). La position de savoir est assurée par ceux qui précèdent à l'usage de ceux qui succèdent. Chaque membre de cette généalogie, même s'il est susceptible d'engendrer, se reconnaît comme lui-même engendré par d'autres. C'est bien là ce qu'apprennent les moines au cours de leur noviciat : reconnaître dans l'expérience de leurs aînés le savoir qui fait autorité pour définir les « bonnes manières » de vouer sa vie à Dieu. Dans ce régime d'historicité, la parole de l'ancien fait autorité dans la mesure où elle rend compte d'une véritable mémoire de l'expérience monastique.

Laurent DENIZEAU
Université catholique de Lyon
 ldeneau@univ-catholyon.fr

Bibliographie

- AIMILIANOS Archimandrite, 1998, *Le Sceau véritable. Catéchèses et conférences*, I, Ormylia, Éditions du monastère d'Ormylia.
- ALBERT Jean-Pierre, 1997, *Le Sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.
- BARTHES Roland, 2002, *Comment vivre ensemble ? Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil.
- BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BONNEFOY Yves, 1990, « Existe-t-il des "hauts lieux" ? », in « Hauts lieux, une quête de racines, de sacré, de symboles », *Autrement*, « Série Mutations », 115, pp. 14-19.
- BONNIOL Jean-Louis, 2004, « La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes », in Dimitrijevic D., *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 149-162.
- BOURREUX Christophe, 2003, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine*, Paris, Éditions du Cerf.
- BOYER Pascal, 1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard.
- CLÉMENT Oliver, 1965, *L'Église orthodoxe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DENIZEAU Laurent, 2010, *Petite ethnographie d'une tradition monastique, à propos de la foi et de la pratique religieuse*, Paris, Téraèdre.
- DESEILLE Placide, 2010, *Propos d'un moine orthodoxe. Entretiens avec Jean-Claude Noyé*, Paris, Lethielleux.
- DOSTOIEVSKI Fedor, [1880] 2002, *Les Frères Karamazov*, Paris, Le Livre de poche.
- ERNY Pierre, 1993, « Premier pas d'une orthodoxie d'Occident », in Belmont N., Lautman F., *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, pp. 463-471.
- GUY Jean-Claude, 1976, *Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert*, Paris, Éditions du Seuil.
- IOSSIFIDES Marina, 1991, « Metaphors of kinship among Greek nuns », in Liozos P., Papataxiarchis E., *Gender and kinship in modern Greece*, Princeton, Princeton University Press, pp. 135-155.
- ISAAC Le Syrien, 2006, *Discours ascétiques*, Saint-Laurent-en-Royans, Éditions du monastère Saint-Antoine-le-Grand.
- KOKOSOLAKIS Nikos, 1996, « Orthodoxie grecque, modernité et politique », in Davie G., Hervieu-Léger D., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, pp. 131-151.
- KOTSI Filareti, 2003, *La communication enchantée. Une anthropologie réflexive du tourisme religieux autour du Mont Athos (Grèce)*, Thèse de doctorat non publiée, École normale supérieure Lettres et Sciences Humaines de Lyon.
- LACARRIÈRE Jacques, 1996, *L'été grec*, Paris, Livre de Poche.
- LACOSTE Jean-Yves, LOSSKY Nicolas, 2002, « Orthodoxie », in Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 834-841.
- LATOUR Bruno, 1990, « Quand les anges deviennent de biens mauvais messagers », *Terrain*, 14, pp. 76-91.
- LE BRETON David, 1997, *Du silence*, Paris, Métailié.
- LOSSKY Nicolas, 2002, « Orthodoxie moderne et contemporaine », in Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 837-841.

PALÉOLOGUE André, 1997, *Le Mont Athos. Merveille du christianisme byzantin*, Paris, Gallimard.

POUILLON Jean, 1975, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero.

SERAIDARI Katerina, 2001, « La Vierge de Tinos : le cœur sacré de l'État grec », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 113, pp. 45-59.

–, 2005, *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Filmographie

LOUNGUINE Pavel, (réalisateur), 2007, *L'île*, Rezo Films, durée : 112 min.

Répartition des monastères orthodoxes français
selon leur juridiction spirituelle

Source : *Petit Guide des monastères orthodoxes de France*, Monastère de Cantauque, 2005, p. 2.

Nom de moine profès	Année d'entrée	Âge à l'entrée au monastère	Origine culturelle	Situation actuelle	Situation à l'entrée au monastère
Père Placide	1978 (fondation)	entre 50-55 ans	française	Higoumène du monastère	Fondateur du monastère (ancien moine trappiste)
Père Séraphin	1978 (fondation)	entre 50-55 ans	française	Hieromoine, ermite sur l'île de Porquerolles	Cofondateur (ancien moine trappiste)
Père Arsène	1989	entre 25-30 ans	hongroise	Moine profès	Menuisier
Père Syméon	1993	entre 25-30 ans	française	Hieromoine, aumônier dans une dépendance féminine française du monastère de Simonos Petra	Sportif
Père Côme	1998	entre 30-35 ans	française	Moine profès à Simonos Petra	Ingénieur du son
Père Daniel	1999	entre 35-40 ans	française	Hieromoine, missionnaire au Cameroun depuis 2003	Moine au monastère de Xeropotamou (mont Athos)
Père Cyrille	2001	entre 20-25 ans	française	Moine profès, diacre	Tailleur de pierre
Père Damien	2003	entre 40-45 ans	allemande	Hieromoine	Non renseigné

Composition actuelle du monastère Saint-Antoine-le-Grand

Résumé

À partir d'une enquête ethnographique portant sur le quotidien d'une dépendance monastique française du monastère de Simonos Petra au mont Athos, fondée dans une vallée du Vercors par un ancien moine cistercien et placée sous la juridiction du patriarcat de Constantinople, cet article examine comment l'éducation monastique se construit dans la relation qui unit le moine à son higoumène. Les moines aiment à affirmer leur différence avec les théologiens qui à leurs yeux ne sont que « fleur sans parfum », les moines sont des ascètes dont l'attention doit porter sur l'acquisition d'une sensibilité monastique plutôt que sur l'observance d'un ensemble d'usages et leurs implications sémantiques. L'auteur montre que les modalités d'action propre à l'expérience monastique au sein de cette communauté n'en restent pas moins définies par quelques « spécialistes » d'une tradition monastique : les « anciens », qui se réclament de l'héritage « direct » des pères du désert.

Mots-clés : anthropologie, monachisme orthodoxe, mont Athos, tradition, savoirs monastiques.

Abstract

From an ethnographic enquiry on the daily life of a French monastic foundation connected to Simonos Petra monastery of Mount Athos and founded in a valley of the Vercors mountain (France) by a former Cistercian monk and placed under the rule of the Patriarchate of Constantinople, this article examines how monastic education is built on a uniting relationship between the disciple and his higoumenos. Monks enjoy claiming their difference with theologians who are only “flowers without scent” in their sight. Monks live an ascetic life which goal is more to seek a monastic sensibility than observing a corpus of rules and their semantic implications. The author shows that the characteristic procedures of action of monastic experience within this community are though kept by some “specialists” of a monastic tradition: the “elders”, who claim to be the “direct” heirs of the Desert Father.

Key words: anthropology, orthodox monasticism, Mount Athos, tradition, monastic knowledge.

Resumen

A partir de una investigación etnográfica que trabaja el cotidiano de una dependencia monástica francesa del monasterio de Simonos Petra en el Monte Athos, fundado en un valle de Vercors por un monje cisterciense, y ubicado en la jurisdicción del patriarcado de Constantinopla, este artículo examina cómo la educación monástica se construye en la relación que une al monje con su superior (higúmen). A los monjes les gusta afirmar sus diferencias con los teólogos, que a sus ojos no son sino “flores sin perfume”; los monjes son ascetas cuya atención debe estar centrada en la adquisición de una sensibilidad monástica más que en la observancia de un conjunto de usos y sus implicaciones semánticas. El autor muestra que las modalidades de acción propias de la experiencia monástica en el seno de esta comunidad no dejan de estar definidas por algunos “especialistas” de una tradición monástica: los “ancianos”, que reivindican la herencia “directa” de los padres del desierto.

Palabras clave: antropología, monaquismo ortodoxo, Monte Athos, tradición, saberes monásticos.