Religion, biens spirituels et patrimoine matériel

Les soubassements économiques d'une « mise en héritage » des
monastères du Mont Athos (fin xx^e-début xxi^e siècle)

*Religion, Spiritual Goods and Material Heritage: The Economic Foundations of
the "Legacy" of the Monasteries of Holy Mountain Athos (end of the 20th-early
21st c.)*

*Religión, bienes espirituales y patrimonio material: los fundamentos económicos
del "legado" de los monasterios de la montaña santa de Athos (finales del siglo
xx-principios del siglo xxi*

Isabelle Dépret

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/39134>

DOI : 10.4000/assr.39134

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2019

Pagination : 65-85

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Isabelle Dépret, « Religion, biens spirituels et patrimoine matériel », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 185 | janvier-mars 2019, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 10 janvier 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/assr/39134> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.39134>

Isabelle Dépret

Religion, biens spirituels et patrimoine matériel

Les soubassements économiques d'une « mise en héritage » des monastères du Mont Athos (fin xx^e-début xxi^e siècle)

Établi à l'époque médio-byzantine en tant que territoire monastique masculin auto-administré, le Mont Athos – aujourd'hui en Grèce – est souvent présenté comme un espace « hors du temps » : les monastères, organisés autour de la prière, de l'ascèse, sont envisagés comme des structures totalement repliées sur elles-mêmes, ancrées dans un cadre géographique aux contours bien délimités. Cet article se propose de nuancer cette image en rappelant que depuis les siècles byzantins, les monastères athonites – et leurs acteurs – se doivent de maintenir quelques liens avec le monde extérieur ainsi qu'avec le domaine profane afin de survivre en tant qu'institutions terrestres.

Je m'appuie ici sur des documents officiels, archivistiques, ainsi que sur des données d'entretien et d'observation aux frontières de l'Athos¹, en rappelant à quel point la dimension économique de l'activité monastique, pourtant cruciale – est peu mise en avant. Pour les périodes les plus récentes, il faut souligner la difficulté d'accès aux archives concernées. Le statut des monastères de l'Athos renforce cette situation : espaces sacrés, ce sont des unités de gestion dont l'autonomie est protégée tant vis-à-vis des pouvoirs civils que des autorités ecclésiastiques centrales.

Les analyses par Max Weber (1960, 1996) et Pierre Bourdieu (1971) du « champ religieux » ont pu reprendre le vocabulaire de l'économie pour aborder les institutions religieuses, jusqu'à opérer une analogie entre la logique de l'entreprise dans un système de marché libéral et celle de l'instance confessionnelle dans un espace religieux plus ou moins concurrentiel (Obadia, 2013). Ces deux sociologues ont toutefois reconnu la spécificité du domaine religieux,

1. Pour les périodes byzantine et ottomane, nous disposons d'archives monastiques publiées : notamment, la collection des *Actes de l'Athos*, œuvre monumentale poursuivie depuis les années 1930 par des équipes de chercheurs associés au Collège de France et à l'Académie d'Athènes ; pour l'époque byzantine, moderne jusqu'au début du xx^e siècle, les sources régulièrement publiées par des chercheurs de la Fondation de la Recherche grecque. En ce qui concerne les périodes les plus récentes, il faut compter sur des documents officiels émis par les autorités athonites ou, plus indirectement, sur la presse monastique, ecclésiastique ou généraliste.

les fonctions et productions spirituelles ne pouvant être assimilées à de simples marchandises : « biens de salut » pour Weber, « biens symboliques » pour Bourdieu (1985), « l'économie » des idées, croyances ou « produits » religieux – fortement investis d'émotions, de croyances, d'attentes – ressortiraient d'une toute autre approche que celle de l'*homo œconomicus* néo-classique. Dans cet article, je soulignerai plutôt l'articulation des deux dimensions : celle de l'économie des biens symboliques et celle de l'économie matérielle.

Dans un premier temps, je m'attacherai à des caractéristiques structurelles de l'économie athonite, dans une perspective de longue durée. La question portera, notamment, sur les liens entre ascèse monastique cénobitique et accumulation de richesses à l'échelle d'une institution pourtant fondée sur des valeurs de mépris du monde matériel. Dans un second temps, je recentrerai la réflexion sur les soubassements matériels des activités athonites au cours de la période contemporaine. Peut-être faudra-t-il s'interroger sur la contribution des monastères à l'économie, symbolique ou matérielle, de la Macédoine² grecque au début du XXI^e siècle. La notion d'héritage sera donc ici appréhendée selon plusieurs acceptions successives : héritage spirituel, symbolique, historique ; patrimoine matériel, immatériel et naturel, à préserver ; patrimoine économique et foncier.

L'économie monastique : un concept multidimensionnel

La dimension matérielle, une dimension « méprisable » ?

La presse, les guides, ouvrages généralistes, récits de voyageurs, écrits de théologiens insistent principalement sur la dimension spirituelle de la vie sur l'Athos, presque escarpée de 336 km², important foyer monastique depuis le x^e siècle de notre ère (Schaller, 2010 ; Montesquiou, 2013 ; Mason, 2016). Les moines auraient précisément choisi des sites « retirés et inaccessibles aux autres hommes » (Bardehle, 2017). Cette prédilection correspond aux valeurs monastiques et, plus généralement, à la vision chrétienne fondée sur une séparation, une hiérarchie entre le domaine spirituel – lieu d'accès aux vérités éternelles – et le domaine matériel – dévalué, sinon méprisé.

Heureux vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous [...]. Mais malheur à vous, les riches ! (*Évangile selon Luc*, 6, 20).

Nul ne peut servir deux Maîtres à la fois [...]. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon (la Richesse) (*Évangile selon Matthieu*, 6, 24).

2. Les contours et le sens du terme « Macédoine » ont bien évolué au fil des siècles : province civile et militaire byzantine (thème), cette région est divisée en deux départements à l'époque ottomane (Bitola/Monastir et Salonique) et devient l'objet de convoitises aigües entres instances nationales rivales au XIX^e siècle-début XX^e siècle. En 1913-1920, cette région est partagée dans la violence entre la Grèce, la Bulgarie et la Serbie/Yougoslavie. Dans la dernière partie de cet article, le terme Macédoine renvoie donc plus spécifiquement à la Macédoine grecque, au Nord du pays.

Les exégètes et théologiens ont proposé des interprétations variées de ces paroles : ainsi, pour le moine Jérôme de Stridon (347-420) – l'un des pères de l'Église chrétienne – cette exhortation de Jésus, qui rappelle que « notre véritable fortune est spirituelle » n'équivaut pas, toutefois, à une condamnation des « riches » et de la richesse en soi. Ce qui serait condamné, ce serait avant tout l'avarice, l'appétit insatiable de la possession, assimilable à l'idolâtrie (Jérôme, 1843 : 104).

Ce choix du retrait face aux « appétits sensibles », les moines l'ont réalisé plus radicalement que toute autre catégorie de chrétiens, en prononçant des vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance : ceci vaut pour les moines de l'Athos, les résidents des vingt monastères principaux observant tous, au début du ^{xxi}^e siècle, la règle cénobitique (vie communautaire totale). Pour autant, la survie temporelle du monastère représente bien une condition *sine qua non* pour que les moines puissent se consacrer principalement à leurs activités spirituelles. Aussi, depuis l'époque byzantine, pour l'higoumène (le supérieur) le monastère est aussi un « *oikos* » (en grec, maison, foyer, domaine).

Le monastère comme « *oikos* » : la gestion matérielle du domaine, base de perpétuation de l'institution religieuse

L'économie – littéralement, en grec, la « gestion du domaine » – est une activité incontournable pour le monastère, ce dont témoigne la pluralité des fonctions attachées à des tâches de gestion, mentionnées dans certains *typika* (règlements monastiques internes), cartulaires, actes juridiques. Cette gestion était le plus souvent confiée à l'higoumène – le supérieur, élu à vie par les membres permanents de la communauté – avec l'appui de l'économe (Oikonomos, Mega Oikonomos, l'intendant de la maison-mère), ce dernier étant assisté par d'autres moines pour des tâches plus spécifiques (Thomas, Constantinides Hero, 2001 : 246-248).

Au-delà de variations parfois considérables selon l'établissement et la période, les ressources matérielles des monastères ont été les suivantes. Ce sont tout d'abord des dotations – parmi lesquelles, à l'époque byzantine, celles de membres de familles aristocratiques ou impériales ou celles des moines entrant à titre définitif dans l'établissement : offrandes en nature et en argent ; donations en terres (champs, vignes, jardins, viviers, pâturages, forêts, villages, etc.), en biens immobiliers (fermes, magasins, ateliers, maisons), en animaux, en outils de production (moulins, bateaux, outils...). Les ressources proviennent, ensuite, de la location de ces biens ; des taxes prélevées sur l'usage de biens collectifs possédés (pâturage, forêt, vivier, moulin, etc.) ; de l'exploitation du domaine monastique sur l'Athos même (vergers, jardins, arbres fruitiers, exploitation du bois, etc.) mais aussi hors des frontières de la péninsule dans les *métoques* (dépendances). Par ailleurs, les moines participent au travail collectif. Dans les monastères cénobitiques, la journée inclut, en matinée et dans l'après-midi, l'accomplissement d'une tâche matérielle (*diakonima*) fixée par l'higoumène (Laurès, 1901 : 84-85).

Les dépenses concernent le *subsidium* des moines résidents (nourriture, vêtements, frais divers...), l'entretien des bâtiments; la construction d'édifices, installations, équipements; les frais liés à l'exploitation des terres et biens monastiques (labourage, ensemencement, outillage, attelages, allocations à des travailleurs laïcs), au fonctionnement des églises, du réfectoire, de la cuisine, de l'infirmerie; les impôts pesant sur les terres hors de l'Athos; les versements accordés aux fidèles ayant conclu un contrat d'*adelphaton* en échange de dons patrimoniaux au monastère³; les dépenses charitables, notamment l'hébergement des visiteurs (Smyrlis, 2006 : 240-241).

Si la quête du profit matériel – critère, pour Weber, de « l'action économique capitaliste » (Weber, 2002 : 5) – n'a jamais représenté le principe fondateur d'un monastère athonite, il convient de s'interroger sur les mécanismes par lesquels ces monastères ont pu, paradoxalement, se constituer en lieux d'accumulation parfois considérable de richesses.

Ascétisme monastique et logique d'accumulation matérielle collective

Ces mécanismes, qui ne relèvent d'aucune nécessité, dépendent d'une multiplicité de facteurs : contexte socio-historique; rapports entre État, société, religion; comportement des acteurs monastiques, etc. Ainsi, un document de 1796 indique le fort endettement du monastère de Saint Paul à la fin du XVIII^e siècle : l'établissement devait à des laïcs « 60 000 grossia »⁴, dette ensuite allégée grâce à l'intervention du sultan⁵.

La dynamique d'accumulation est en affinité avec les valeurs régissant le comportement des moines, par la structure des ressources et dépenses du monastère. Le mode de vie communautaire, les valeurs d'ascèse, de frugalité, d'humilité, d'obéissance à l'higoumène, la renonciation à la richesse privée et au luxe, cet ethos tend à limiter les coûts de fonctionnement de l'établissement. Le domaine monastique vise à l'autosuffisance. Les ressources – en grande partie issues de l'auto-production, de dons – peuvent être aléatoires mais, reposant sur des biens patrimoniaux, elles incluent des rentes régulières pouvant croître rapidement.

Les Actes de l'Athos nous indiquent que, dès le XI^e siècle, les grands monastères de la péninsule – tels Lavra, Vatopaidi, Iviron, Chilandar – avaient acquis un domaine foncier important en Chalcidique et, plus généralement, en Macédoine (byzantine) par le biais de dotations, legs, attributions de monastères en déshérence (Lavra, 1970 : 58-60) et d'achats⁶. Un inventaire des biens du monastère de Vatopaidi, daté de 1329, indique que l'établissement avait aussi acquis des biens immobiliers dans une série de villes des régions de

3. Vatopaidi II, 2006 : n° 83 (1338); n° 107 (1356).

4. Le grossi, également appelé kuruş, est une pièce d'argent.

5. Règlement 71, 3B-19A de 1796, cité par Kotzageorgis, 2002 : 53-54.

6. Lavra, 1970 : n° 10 (993); n° 16 (1012); n° 19 (1045); n° 44 (1082); n° 48 (1086); n° 49 (1089); voir aussi Smyrlis, 2006 : 96-98.

Macédoine et de Thrace byzantines⁷. L'expansion du patrimoine monastique à l'extérieur de l'Athos a été justifiée par l'impératif de survie d'établissements religieux situés dans une zone où la terre arable manquait⁸.

Ainsi, au ^{xiv}^e siècle, en Chalcidique – région jouxtant la péninsule athonite –, la terre était principalement partagée entre les 20 grands monastères (Charanis, 1948; Laiou, 1999: 59-70; Smyrlis *et al.*, 2015). Lieux de refuge, plusieurs monastères fonctionnaient par ailleurs comme banques de dépôt ou comme mutuelles « privées » d'assurance sociale/retraite⁹.

Du début du ^{xv}^e siècle jusqu'à 1912, la Sainte Montagne fait partie de l'Empire ottoman. Dans ce contexte *a priori* peu propice, les moines obtiennent la protection du sultan dès 1424-1425 (Micheau, 2007; Kermeli, 2012). Les dons se sont poursuivis à l'époque ottomane, encouragés par un régime juridique très favorable aux fondations religieuses (*waqfs*) (Tzortzakaki-Tzaridou, 2015), permettant à nombre de monastères, au-delà de fortes fluctuations¹⁰, de conserver – parfois d'étendre – leurs possessions en Macédoine (géographique/ottomane) et dans l'ensemble des Balkans, spécialement dans les provinces de Moldavie-Valachie (Zachariadou, 1971; Kolovos, 2000: 197-209; Kotzageorgis, 2002; Pitsakis, 2002; Cotovanu, 2012; Kolovos, 2013 et 2016). Ainsi, les archives du monastère de Saint Paul, étudiées par Phokion Kotzageorgis, indiquent, du début du ^{xv}^e siècle au ^{xviii}^e siècle, une série importante de donations émanant de grandes familles serbes et moldaves-valaques (Kotzageorgis, 2002: 54-59).

Si le monastère représente un espace retiré, centré sur lui-même, les archives byzantines et ottomanes suggèrent pourtant une économie monastique reliée, par une série de réseaux, au monde extérieur et d'abord à l'arrière pays de l'Athos: la Macédoine, où les monastères possèdent établissements religieux et terres. Espace orthodoxe international, le Mont Athos représente donc, au cours de ces siècles, un foyer spirituel connecté au monde balkanique par des circulations d'hommes, d'idées, d'objets religieux ou culturels, de marchandises (Sidiropoulos, 2013). Si des historiens ont jugé les moines « incapables d'exploiter efficacement leurs propriétés » (Charanis, 1948: 108-110), des études plus récentes ont pointé la capacité de ces grands propriétaires qu'étaient alors les monastères à investir, à regrouper leurs terres, à miser sur les économies d'échelle (Kaplan, 1992: 207-248). Kostis Smyrlis (2006: 146-153 et 219-220) évoque, pour la période du ^x^e au ^{xiv}^e siècles, la propension des responsables monastiques à acheter des terres contiguës au domaine pré-existant selon des logiques de concentration administrative. Selon Michel Kaplan¹¹, le développement des grands monastères de l'Athos aurait offert à la

7. Vatopaidi II, 2006: n° 68 (1329).

8. « Τα Μετόχια του Αγίου Όρους », Το Βήμα της Ορθοδοξίας, 21 avril 2016.

9. Vatopaidi II, 2006: n° 124 (1366); voir aussi Laiou 1999: 59-70.

10. Kotzageorgis (2015), évoque de fortes pertes foncières pour les monastères athonites au ^{xviii}^e siècle sur l'île de Limnos dans le cadre d'une crise économique plus générale.

11. Kaplan, 1992: 523-573.

Chalcidique, jusqu'alors dépeuplée, une « formidable impulsion économique ». Ainsi, à Kato Arsinikeia, Iviron établit-il des moulins, des jardins, favorisant une exploitation accrue des terres, employant une main d'œuvre locale ou venue de plus loin¹².

Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber insiste sur les fondements « hautement rationnels » de l'ascétisme chrétien, « méthode de conduite » visant, selon lui, « à surmonter le *status naturae* [...], soustraire l'homme de la puissance de l'instinct [...] afin de le subordonner à la suprématie d'une volonté préméditée » (Weber, 2002 : 82-83). Cette rationalité poussée impliquant un constant contrôle sur soi, une auto-limitation face aux désirs de consommation peut aussi favoriser l'accumulation matérielle rentière, voire capitaliste.

De l'économie matérielle classique à l'économie symbolique

L'un des moteurs de cette dynamique, qui rappelle la faculté des anciens temples à concentrer des richesses (Chankowski, 2011), est aussi à rechercher dans l'économie du don, et dans le type d'échanges qui tend à s'établir entre les croyants d'une part, le monastère et ses moines d'autre part.

Dans ses *Essais sur le don*, centré sur l'étude de petites sociétés dites « archaïques », Marcel Mauss (1973) souligne à quel point le don – acte en apparence libre et désintéressé, s'inscrit dans un cycle fondé sur la « triple obligation » de donner-recevoir-rendre, logique finalement contraignante pouvant impliquer des rapports de force (Godelier, 1996). Dans le cas des dons de nature religieuse (offrandes, dons à des institutions confessionnelles, aumônes, œuvres charitables), le bénéficiaire direct du transfert économique – lieu de culte, institution religieuse, membre du clergé, personne recevant l'aumône – n'est toutefois pas censé rendre le don, du moins dans sa contrepartie matérielle¹³.

Ce phénomène renvoie au fait que, dans les lieux sacrés, la communication engagée par les fidèles s'adresserait *in fine* aux saints, aux puissances surnaturelles, à Dieu : les monastères sont des intercesseurs entre le croyant et la divinité. Surtout, si un échange est bien envisagé par des croyants, le contre-don espéré n'est pas nécessairement d'ordre matériel : il s'agit, par exemple, de l'apaisement de tourments psychologiques ou physiques, l'obtention du pardon, le salut de l'âme, la réalisation d'un souhait.

Les archives athonites publiées recensent ainsi une multitude de donations de valeur très variables. L'intercession des moines était parfois requise pour des enjeux de santé, de réussite, voire de victoire militaire¹⁴. Dans d'autre cas, les moines se devaient, en échange des dons reçus, d'effectuer des rituels, prières,

12. Iviron I, 1985 : n° 4, 5 (1982), n° 9 (1995), n° 10 (1996).

13. Les monastères ont aussi pu reverser des contreparties matérielles, parfois celles-ci sont stipulées par le donateur dans son contrat de legs.

14. Esphigménou, 1973 : n° 6 (1258) ; voir aussi Thomas, 1987.

commémorations¹⁵. Dans l'Empire byzantin, il aurait ainsi existé une sorte de « contrat de commémoration » : le donateur offrait des fonds aux moines afin qu'ils achètent un bien, dont les revenus devaient servir aux offices prévus, censés participer du salut de l'âme du donateur (Konidaris, 1979 : 108-111). Pour la période ottomane, les mêmes motivations transparaissent, de même que le souci de s'assurer la bienveillance des moines, groupe social jugé influent, en raison de leurs réseaux (temporels) ou de leur pouvoir (spirituel) d'intercession. L'offre de dotations conséquentes à un monastère athonite pouvait aussi renforcer le prestige social des donateurs au sein de la société localrégionale. Le souci, pour les donateurs, que l'on « prie pour eux », que l'on perpétue leur mémoire a également été pointée (Morris, 1995 : chapitre 4 ; Cotovanu, 2016 : 207-255).

L'entrée de la péninsule de l'Athos dans l'État-nation grec au début du xx^e siècle (1912-1926) a induit deux tendances contraires : d'une part, l'autonomie administrative quasi-totale des monastères, leurs « privilèges » traditionnels, notamment fiscaux, sont garantis par l'État grec dans une logique de continuité au regard des souverains temporels antérieurs¹⁶. Parallèlement, des gouvernements ont tenté de mieux contrôler la péninsule, allant, dans des phases économiques critiques, jusqu'à convoiter le patrimoine monastique au nom de l'intérêt national ou d'une nécessaire redistribution des richesses. Après la défaite militaire grecque de 1922, les monastères athonites sont ainsi contraints de céder une partie considérable de leurs terres en Chalcidique – environ 120 000 hectares – initialement contre le versement par l'État d'un loyer annuel assez élevé aux monastères (Kontogiorgi, 2013). Ces terres ont été redistribuées à des familles de réfugiés ou à des agriculteurs locaux¹⁷. La prise de contrôle de l'espace balkanique par une pluralité d'États-nations, la guerre froide, l'installation de régimes communistes dans plusieurs pays ont entraîné la destruction d'anciens réseaux monastiques transterritoriaux.

Depuis la fin du xx^e siècle, si la démarche de retrait du monde et la critique du productivisme constituent toujours des éléments clés pour les moines de l'Athos (Ferranti, 2015), pour autant, les activités monastiques s'inscrivent dans un environnement plus large, plus ou moins rejeté : intégration européenne, internationalisation libérale des échanges économiques, révolution informatique et technologique.

Je placerais le projecteur sur trois modes d'articulation entre monachisme athonite et économie au début du xxi^e siècle pour suggérer la difficulté, pour les monastères, d'échapper aux contraintes posées – ou aux opportunités offertes – par ce contexte extérieur.

15. Iviron II, 1990 : n° 47 (1098) ; Vatopaidi I, 2001 : n° 29 (1300), n° 30 (1301).

16. Charte statutaire du Mont Athos, 10 mai 1924 ; Constitution hellénique de 1975, article 105. Voir aussi Papachrysanthou, 1999.

17. Archives de l'État grec, *Ιστορικό Αρχείο Μακεδονίας*, Direction générale de Macédoine, dossier 20 ; « Déclaration de la Double Synaxe », *Romfaia.gr*, 15 mai 2015. Kontogiorgi, 2013 : 135-167.

Les monastères de l'Athos et l'économie au tournant des xx^e-xxi^e siècles : trois axes d'articulation

Si les années 1920-1970 sont marquées sur l'Athos par un « déclin », depuis les dernières décennies du xx^e siècle, un renouveau est observé, avec l'afflux de moines d'origines variées (Sidiropoulos, 2013), dont de nombreux jeunes, une partie non négligeable étant diplômée et pleinement intégrée dans la civilisation informatique (Mantzaridis, 2007 ; Drettakis, 2009 : 23-73). Le recensement de 2001 comptabilise ainsi 2 262 moines sur l'Athos (Mantzaridis, 2007 ; Sidiropoulos, 2013 : 201-212).

La gestion du patrimoine immobilier et foncier des monastères

Comme le rappelle la Charte statutaire de 1924, le territoire du Mont Athos appartient exclusivement aux « vingt monastères souverains » (articles 1, 2 et 3). L'article 181 stipule que « tous les biens immobiliers des Saints Monastères sont absolument inaliénables par leur caractère de droit divin ». La gestion des affaires spirituelles et matérielles sur l'Athos relève de la communauté monastique, les représentants civils de l'État n'ont en droit qu'un rôle formel (article 8).

Si les monastères ont perdu une grande partie de leurs domaines hors de l'Athos au xix^e-xx^e siècles, ils sont parvenus à conserver des biens en Macédoine et en Thrace. Une partie est louée ; une partie est cependant échangeable, permettant aux monastères une politique de vente et d'achat. La situation patrimoniale, les stratégies de valorisation sont variables selon les monastères.

Ainsi, selon les données du Ministère hellénique de l'Agriculture, au début du xxi^e siècle, le monastère athonite de Lavra possède près d'un tiers de l'île de Skyros (4 000 hectares), ayant installé, dans le Sud de l'île, le second parc éolien d'Europe durant les années 2000, suggérant ici – contre les thèses habituelles – la capacité d'institutions monastiques orthodoxes à se poser en pointe d'une certaine « modernité ». Lavra possède aussi 40 hectares sur l'île de Skopelos ainsi qu'une île déserte au Nord des Sporades, un monastère en Magnésie, 700 hectares en Chalcidique.

Un peu moins bien doté que Lavra, le monastère de Vatopaidi semble avoir fortement consolidé sa fortune dans la seconde moitié du xx^e siècle et au début du xxi^e siècle, grâce à d'habiles stratégies immobilières sous l'égide de l'higoumène Ephraïm et de moines compétents originaires de Chypre : en 2001, par exemple, le monastère vend un bien situé dans la banlieue Nord (aisée) d'Athènes pour un montant de 7,5 millions d'euros. Au début du xxi^e siècle, Vatopaidi posséderait des dépôts bancaires d'environ 70 millions d'euros ainsi qu'un patrimoine foncier fructueux : plusieurs centaines d'hectares de terrains urbains privilégiés en Attique, à Thessalonique, à Pella, en Thrace ; en Chalcidique proprement dite, Vatopaidi posséderait environ 400 hectares¹⁸.

18. *To Βήμα*, 20 septembre 2008.

Le monastère de Xeropotamou, propriétaire de milliers d'hectares en Grèce, a vendu au cours des années 2000 plus de 3 200 hectares à des coopératives ou à des groupes de construction¹⁹. Cette gestion ne serait pas toujours très transparente : ainsi, dans nombre de cas, seuls l'higoumène et l'économe seraient informés des opérations.

Un échange de terrains entre l'État grec et le monastère de Vatopedi a suscité une forte polémique à la fin des années 2000. L'échange a concerné d'un côté une propriété agricole située au bord du lac Vistonida (Thrace grecque) cédée par Vatopaidi (Gounaridis, 2008), de l'autre un terrain urbain d'une valeur « 10 fois supérieure » sur la côte attique, récupéré par ce monastère. Considérée comme « légale » – le monastère ayant présenté un acte byzantin pour prouver ses droits sur le terrain – et conforme à des pratiques anciennes en Grèce, cet échange discret se transforme en affaire politique en septembre 2008, des journalistes et députés d'opposition dénonçant un échange clientéliste asymétrique au bénéfice du monastère et d'intermédiaires²⁰. Le terrain récupéré par Vatopaidi est revendu peu après, contre une forte plus-value, à un promoteur immobilier. Cet exemple suggère ici l'habileté des gestionnaires du monastère à valoriser efficacement un patrimoine collectif. Selon les défenseurs de l'higoumène Ephraïm, celui avait en effet « le devoir de défendre les intérêts » de son établissement religieux²¹.

La logique rentière est celle d'autres monastères : Iviron, par exemple, accepte en 2013 de louer pour une longue durée de 99 ans²² à l'entreprise minière Hellas Gold une portion de la forêt de Dabiz. Dans l'optique de l'exploitation de la mine d'or et de cuivre de Skouriès, en Chalcidique, ce terrain forestier était convoité²³. Quelques mois après la signature d'un accord controversé, le monastère aurait reçu d'Hellas Gold un « don » d'un montant d'1,4 million d'euros. Dans le cas d'Iviron, la gestion patrimoniale est alors assumée par un moine spécialisé, l'higoumène ayant renoncé à ce type d'activités²⁴.

Une partie des terres « monastiques » est contestée par des particuliers, des collectivités territoriales. Aussi, un aspect des fonctions de l'higoumène, de l'économe consiste-t-il à faire appel à des experts rémunérés, des avocats – souvent des laïcs – capables de les épauler devant la justice. La logique de conservation constituerait ici une vertu, les archives du monastère recèlent les actes juridiques parfois anciens permettant aux monastères de faire reconnaître aujourd'hui leurs droits de propriété : ainsi, le monastère de Lavra revendique-t-il en Chalcidique 1 000 hectares contestés. Celui de Dionysiou défend depuis

19. *Ibid.*

20. Voir « Arrestation de l'higoumène Ephraïm », *Slate.fr*, 26 décembre 2011 ; « Κυβερνητικοί κραδασμοί από Βατοπαίδι », *Καθημερινή*, 27 novembre 2008.

21. Voir *Orthodoxie.com*, 2 janvier 2012 ; « Nouveau rebondissement dans le scandale de Vatopedi », *La Croix*, 3 janvier 2012.

22. *Antigold.gr*, 24 septembre 2014.

23. « Χαρίζουν στην Eldorado Gold 925 στρ. δάσους », *Ελευθεροτυπία*, 20 septembre 2014.

24. « Δωρεάν 1,4 εκατ. στην Μονή Ιβήρων από την Eldorado Gold », *Ελευθεροτυπία*, 25 septembre 2014.

l'entre-deux-guerres ses droits sur 1 500 hectares de terrains privilégiés en Chalcidique : jusqu'à présent, le monastère s'est vu reconnaître la propriété sur la moitié d'entre eux. Vatopaidi, sur plusieurs centaines d'hectares en Thrace grecque ; celui de Xiropotamos, sur plusieurs centaines d'hectares litigieux à Sithonia, presque île très touristique de Chalcidique. Dionysiou, qui possède en Chalcidique plus de 1 800 hectares reconnus, en revendique 1 500 autres, restés litigieux²⁵.

Les dons vers l'Athos se poursuivent aux ^{xx}^e-^{xxi}^e siècle sous des formes variées. Ces donations peuvent avoir un caractère politique : c'est le cas des subventions accordées par les « États orthodoxes » – Grèce, Russie, Serbie, Roumanie, Bulgarie, Chypre... – dans le cadre d'une politique religieuse, pour affirmer une présence ethno-nationale ou géopolitique sur le terrain. Ainsi, le monastère russe de Pandeimon est financièrement soutenu par l'État russe : la visite du président Vladimir Poutine sur la Sainte Montagne les 27-28 mai 2016, pour y célébrer les « mille ans de présence russe », constituait autant un acte de dévotion religieuse que de politique internationale, incluant un volet économique²⁶.

Au tournant des ^{xx}^e-^{xxi}^e siècle, les aides accordées aux monastères de l'Athos par des acteurs étatiques s'inscrivent dans le cadre d'une rivalité entre d'une part, la Russie, d'autre part la Grèce et l'Union européenne. Ainsi, en 1988, le Mont Athos entre au « Patrimoine mondial » de l'UNESCO. Depuis la fin du ^{xx}^e siècle, l'Athos est ainsi régulièrement subventionné par l'Union européenne au titre des politiques patrimoniales, de développement et d'aménagement régional, de protection de la nature.

Si dans les années 1970, nombre d'édifices, sur l'Athos, étaient délabrés faute de moyens (Polyviou, 2010 : 199-206), depuis les années 1990-2000, des programmes de restauration et d'embellissement ont été réalisés grâce à des fonds publics grecs et européens : restauration de bâtiments, de fresques, d'icônes, de bibliothèques, de manuscrits ; installation d'infrastructures, d'équipements²⁷. Au cours des années 1990 et 2000, l'État grec et les monastères auraient reçu plus de 100 millions d'euros de financements communautaires (ESPA, LIFE). Depuis 2001, les monastères et la Sainte Communauté sont habilités, en tant « qu'organismes de droit public » et en vertu du « régime spécial privilégié » de l'Athos, à participer directement à des programmes européens et à percevoir des fonds sans passer par l'État grec²⁸. En 2000, Vatopedi et Simonopetra obtiennent que la construction d'abris de pêche autour des deux monastères soit considérée comme « travaux publics » et financée, à ce titre, par l'Union européenne²⁹.

25. Voir <https://diavgeia.gov.gr/f/ypaat> ; www.minagric.gr/index.php/el ; www.dasarseio.com/2015/11/23/1021-2 (consultés le 7 février 2019). Voir aussi Chekimoglu, 2008.

26. *La Croix*, 29 mai 2016.

27. Voir Dépret, 2018.

28. Décision du Conseil juridique de l'État n° 661/2001.

29. *Ibid.*, n° 346/2000.

Mobilisation et conversion de biens symboliques en ressources économiques

Si le commerce est très largement interdit sur l'Athos (Charte du Mont Athos, article 175), les monastères ont toutefois une petite activité commerciale. De même que le patrimoine monastique, les produits importés et exportés depuis l'Athos sont défiscalisés (Charte du Mont Athos, article 168). Si au début du ^{xxi}^e siècle, une grande partie de la production monastique est affectée à l'auto-consommation, des monastères vendent une petite part sur les marchés extérieurs: bois – source de revenu non négligeable –, vin, liqueurs, olives, huile d'olive, miel, infusions, produits médicinaux naturels, ainsi que des objets religieux. Ces productions bénéficient d'une bonne réputation en Macédoine. Ainsi, les produits labellisés Athos sont volontiers achetés dans le village d'Ouranopolis, village situé aux portes de l'Athos dont « l'aura » structure toute l'économie locale. Plusieurs raisons sont avancées: il s'agit, pour certains, d'exprimer leur respect envers la Sainte Montagne, de soutenir les moines; pour d'autres, de rapporter un souvenir « original », « authentique » d'une région située dans l'orbite d'un haut-lieu spirituel. Pour nombre d'acheteurs, ces produits possèdent des vertus bénéfiques, eu égard à la sacralité du lieu de leur production, de la sainteté des producteurs: ainsi, les objets associés à l'Athos tendent à acquérir, aux yeux des croyants, un caractère « sacré », qui les distingue de marchandises habituelles.

Pour d'autres, ces biens seraient plus simplement de qualité supérieure d'un point de vue écologique et sanitaire: contrairement, en effet, à nombre de produits agro-alimentaires contaminés par les pesticides, les produits de l'Athos – grâce aux moines, « attachés à des méthodes ancestrales », soucieux d'utiliser la nature « avec parcimonie » – constitueraient par excellence des produits biologiques³⁰. La spécificité des produits monastiques commercialisés résiderait dans leur capacité à puiser dans plusieurs registres de rationalité/d'argumentation, à mêler don, objet religieux/symbolique et marchandise économique. Leur demande n'en est que soutenue.

Dans un article consacré à l'achat par les pèlerins de souvenirs religieux à Ouranopolis, l'anthropologue Filareti Kotsi soulignait la difficulté de délimiter ici la « frontière entre symboles sacrés et objets économiques » (Kotsi, 2007). Ici, les analyses de Pierre Bourdieu (1994: 175-211) sont particulièrement pertinentes, par leur insistance sur les spécificités de « l'économie des échanges symboliques » qui refoulent la dimension commerciale de la transaction (*ibid.*: 180-181).

Cet engouement pour les produits monastiques est valorisé par les commerçants laïcs de la région, qui utilisent « l'aura » de la Sainte Montagne pour développer un commerce d'objets religieux et profanes associés à l'Athos (mugs, tableaux, crèmes, savons, liqueurs, vins, huile d'olive, etc.).

30. Témoignages recueillis à Ouranopolis, Ierissos, Megali Panagia, Vatopaidi, Ormylia (Chalcidique), à Thessalonique, août- septembre 2016.

L'afflux régulier de pèlerins, de visiteurs dans les villages environnants dynamise le commerce, la restauration, l'hôtellerie, les transports et services locaux³¹. Outre l'impact commercial des circulations vers l'Athos (Liogier, 2012), les monastères athonites participent de l'économie régionale, en louant leurs biens immobiliers ou fonciers à des agriculteurs, entrepreneurs, collectivités locales.

La mise en héritage de l'Athos depuis la seconde moitié du xx^e siècle a impliqué des emplois locaux : ouvriers, architectes, conservateurs, experts, juristes, spécialistes de bureaux d'étude... Une partie d'entre eux relève de l'État grec et est rémunérée sur le budget public : c'est le cas du Ministère de la Culture hellénique ou encore du Centre de Sauvegarde de l'Héritage hagiorite, à Thessalonique³². Aussi, au début du xxi^e siècle, dans une société largement sécularisée où, certes, l'Église orthodoxe et l'État conservent des liens institutionnels, l'Athos – espace de prière – joue un rôle réel dans l'économie de la Chalcidique.

Circulation d'icônes et de reliques : la figure féminine et « l'économie » de l'Athos

Au début du xxi^e siècle, des petits rubans placés au contact de la Sainte Ceinture de la Vierge – relique réputée miraculeuse conservée au monastère de Vatopaidi – sont régulièrement distribués et vendus en Macédoine : ainsi, en novembre 2016, à Kalamaria, près de Thessalonique, à l'occasion du transfert dans la région de la relique³³. Bénis par les moines, ces rubans auraient des vertus notamment pour les problèmes de stérilité ou les cancers³⁴. Or, ces rubans, à l'instar des souvenirs religieux vendus à Ouranoupolis, semblent majoritairement utilisés par des femmes³⁵ qui les prennent pour elles ou des proches³⁶ :

Après une opération [...] subie il y a des années, j'avais souvent des douleurs au ventre [...]. Cet été [...], je ne pouvais plus trouver le repos la nuit et souffrais horriblement dans la journée [...]. Par *l'économie de Dieu* [κατ' οικονομία Θεού], je me trouvais à Thessalonique lorsque la [...] Sainte Ceinture de la Vierge [...] nous est venue du Mont Athos. Avec un désir ardent, j'ai couru la vénérer. J'ai également pris le petit ruban sanctifié. J'ai imploré la Vierge de m'aider. J'étais sûre, absolument sûre, que je guérirais [...]. Mes douleurs ont cessé immédiatement. Je n'ai plus la moindre gêne depuis lors³⁷.

31. Entretiens auprès de commerçants, restaurateurs, employés d'agences de transport et responsables municipaux, août-septembre 2016.

32. Voir <https://diavgeia.gov.gr/f/kdak> (consulté le 7 février 2019).

33. « Στην Καλαμαριά μέχρι το Σάββατο η Ζώνη της Θεοτόκου », *Πρακτορείο Μακεδονία*, 16 novembre 2016.

34. Voir <http://www.monastiria.gr/makedonia/agio-oros/iera-moni-vatopaidiou> ; <https://www.monastiriaka.gr/en/holy-belt-theotokos-p-1918.html> (consulté le 7 février 2019).

35. Observations et témoignages recueillis à Ouranoupolis, Ierissos, Megali Panagia et Thessalonique, août-septembre 2016.

36. *Ibid.*

37. Témoignage de Beatriki Kalaitzi, *Το Βήμα της Ορθοδοξίας*, 31 août 2016 (italiques ajoutées).

Ce témoignage, repris par le journal religieux *To Βήμα της Ορθοδοξίας* en 2016, nous invite à nous interroger sur la place de la figure féminine dans la consolidation de la sacralité de l'Athos. La question peut sembler incongrue, dans la mesure où la règle de l'Avaton (Ἀβατον), qui interdit l'accès aux femmes sur la Sainte Montagne (Charte du Mont Athos, article 186), est en vigueur depuis plus d'un millénaire : *a priori*, le Mont Athos n'a donc aucun lien avec les femmes. D'un point de vue symbolique et religieux, la figure féminine reste pourtant associée à une péninsule tout entière consacrée à la Vierge Marie³⁸. Des icônes, reliques de la Vierge ou d'autres saintes féminines, sont détenues par certains monastères. Objets de processions sur l'Athos, ces objets de culte peuvent aussi circuler à l'extérieur : les transferts d'icônes, de reliques venues de l'Athos suscitent des pratiques de dévotion massives et constituent un mode de relation, pour les moines, avec les croyants laïcs.

Dans la seconde moitié du xx^e siècle et au début du xxi^e siècle, en Grèce, la piété chrétienne orthodoxe dans ses manifestations les plus visibles est notamment une affaire féminine : en effet, ce sont avant tout les femmes qui peuplent les églises, pratiquent à l'échelle locale et quotidienne, contribuant à maintenir ce lien continu avec le culte et ses ministres masculins, papes et évêques (Seremetakis, 1991 ; Dubish, 1995).

Si pour des théologiens orthodoxes, les icônes constituent des « portes ouvertes » vers le sacré (Ouspensky, 1980 ; Quenot, 2001), à l'échelle des croyances et des pratiques pieuses, ces images religieuses sont conçues comme des personnalités présentes à part entière, avec lesquelles la communication est possible (Seraïdari, 2005 ; Pentcheva, 2006). L'exemple du récent transfert à Thessalonique de l'icône de la Vierge *Axion Esti*, en octobre 2012, me permettra de souligner l'interpénétration, dans ce type d'événement religieux, d'une pluralité de registres. Ainsi, le « séjour » de l'icône à Thessalonique peut être interprété, entre autres dimensions, comme une opération de transfert économique.

Conservée à l'église du Protaton de Karyès (Athos), l'icône byzantine *Axion Esti*, réputée miraculeuse, représente une Vierge à l'enfant. Son transfert à Thessalonique le 13 octobre 2012 renvoie d'abord à la commémoration du centenaire de la « Libération » du premier port de Macédoine, l'annexion de Thessalonique à l'État grec en 1912. L'association entre l'image de la Vierge et la commémoration d'un événement patriotique ne constitue pas une nouveauté dans un pays où le christianisme orthodoxe a souvent été corrélé au discours national (Seraïdari, 2001 ; Mazower, 2008). L'initiative du transfert reviendrait au métropolite orthodoxe local, Mgr Anthimos Roussas.

La cérémonie de réception de l'icône devant la Tour blanche révèle donc d'abord la dimension politique d'un événement *a priori* essentiellement religieux : transportée par le navire militaire *Armartolos*, « accompagnée » d'une délégation de moines agiorites, l'icône est « accueillie » en grande pompe

38. L'Athos est poétiquement appelé le « jardin de la Vierge ». Voir Jean, 1992 ; Paganopoulos, 2010.

par plusieurs hauts représentants de l'État grec, par l'archevêque d'Athènes et le métropolite local, par des contingents de l'armée ainsi que par des milliers de fidèles³⁹.

En octobre 2012, néanmoins, dans un pays ébranlé par la crise financière, l'arrivée de cette icône, qui rappelait une victoire nationale obtenue sous la protection de la Vierge, acquiert une nouvelle signification (Dépret, 2010.) Ainsi, pour le Ministre de Macédoine-Thrace Theodoros Karaoglou :

À un moment d'épreuve terrible, nous les Grecs, nous tournons vers la Sainte Vierge. L'État et l'Église cheminent main dans la main pour soutenir tous ceux qui souffrent de la crise économique [...]. Je suis convaincu qu'avec l'aide de la Sainte Vierge, nous réussirons à sortir de la crise⁴⁰.

Durant la cérémonie, plusieurs orateurs remercient la Sainte Communauté athonite d'avoir « permis que l'icône Axion Esti puisse se trouver aux côtés de l'État et de la société grecque tant éprouvés »⁴¹. Le maire, Iannis Boutaris, rappelle quant à lui les liens « indissolubles » reliant depuis des siècles le port de Thessalonique et le Mont Athos 2012⁴². Dans son discours, l'archevêque d'Athènes revient aussi sur la tourmente économique, insistant, quant à lui, sur un aspect moins souvent pointé dans ce type de célébration, la question des inégalités face à la crise :

Des milliers de personnes ne possèdent pas de sécurité sociale [...] font la queue dans les restaurants du cœur pour recevoir un plat [...]. Si nous étions tous dans cette situation, nous serions plus compréhensifs⁴³.

Se référant aux Grecs qui, malgré la crise, continuent de s'enrichir – parfois « sur le dos des plus pauvres » –, évoquant ceux, « nombreux » qui auraient « beaucoup acquis par des moyens variés », il souligne à nouveau l'importance d'une « collaboration entre l'Église (orthodoxe) et l'État »⁴⁴.

La brève perturbation de la cérémonie par deux moines zélotes, qui interpellent violemment le maire – qualifié de « traître » et de « voyou »⁴⁵ – nous rappelle les tensions qui existent au sein du monachisme orthodoxe de Grèce au début du XXI^e siècle⁴⁶.

39. « Υποδοχή με τιμές Αρχηγού Κράτους στην εικόνα του Άξιον Εστί », *Voria.gr*, 13 octobre 2012.

40. *To Βήμα*, 13 octobre 2012.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. *Δημοκρατία*, 13 octobre 2012.

44. *Ibid.*

45. *Zougla.gr*, 13 octobre 2012.

46. Plusieurs tendances co-existent sur le Mont Athos, parmi lesquelles un courant chrétien orthodoxe zélote, radical, farouchement opposé à l'Église de Rome et à toute démarche œcuménique, perçue sous l'angle de la trahison, de la subordination. Depuis les années 1970, un groupe de moines zélotes, longtemps retranchés au monastère d'Esphigmenou s'oppose, parfois violemment, à l'autorité du Patriarcat de Constantinople ainsi qu'aux autorités fédérales athonites au nom d'une version « fondamentale » de l'orthodoxie. *Newsbeast.gr*, 24 décembre 2016.

L'icône de la Vierge est ensuite conduite à l'église St Dimitriou pour être exposée quelques jours à la dévotion des fidèles⁴⁷. Ceux-ci, hommes et femmes de tous âges, ont l'habitude de déposer un peu d'argent à l'occasion de leur visite. Parallèlement aux pratiques dévotionnelles et à leurs effets réels, le passage de l'icône à Thessalonique a permis un rassemblement de fonds. Cet argent collecté peut être redistribué dans le cadre ecclésiastique local vers des personnes nécessiteuses. Il s'est donc moins agi de la part du monastère athonite d'une donation matérielle *stricto sensu* que d'un don spirituel/symbolique et encore du « prêt » d'un objet religieux à forte efficacité symbolique, susceptible de favoriser dévotions, visites et dons. En ce sens, la « venue » à Thessalonique de l'icône *Axion Esti* a bien eu une efficacité favorisant, entre autres, avec l'appui de l'Église et de l'État, une redistribution limitée des ressources au sein de la population orthodoxe. Pour la grande majorité des femmes venues alors honorer l'icône de la Vierge, l'interdiction pour elles d'entrer sur l'Athos est parfaitement légitime (Sotiriou, 2010) : ne s'agit-il pas d'un espace sacré, les moines se devant de rechercher la solitude pour se consacrer à Dieu ? Par ailleurs, la Montagne n'appartient-elle pas aux monastères, ceux-ci étant en droit d'accepter ou de refuser d'ouvrir leurs portes⁴⁸ ? Pour ces femmes, néanmoins, l'Athos est auréolé d'une sainteté exceptionnelle. Les femmes sont donc tout particulièrement présentes parmi les fidèles venus manifester leur foi devant l'icône *Axion Esti*. Si le Mont Athos constitue donc bien un espace physique inaccessible aux femmes, au tournant des ^{xx}^e-^{xxi}^e siècles, la figure féminine n'est pas absente de l'économie morale, symbolique et matérielle du monachisme athonite.

Conclusion

Ici nous avons notre rythme [...]. On n'a pas de famille, pas de métier [...]. Dans l'Évangile, le monde a une signification péjorative : l'homme veut y maîtriser les choses. Ici le lieu est sanctifié, ce n'est pas l'homme qui en a la maîtrise, c'est Dieu. Pour cela, nous ne sommes pas acharnés à tout cultiver. En Grèce, l'Athos est le seul endroit qui ait gardé ses forêts⁴⁹.

La notion d'économie a ici été abordée selon trois acceptions⁵⁰ articulées les unes aux autres : économie matérielle, économie symbolique voire « économie morale » au sens d'une « production, répartition, circulation, utilisation des sentiments moraux, émotions, valeurs [...] dans l'ordre social » (Thompson, 1971).

47. *Romfaia.gr*, 13 octobre 2012.

48. Témoignages recueillis à Thessalonique, octobre 2012 et août 2016.

49. Témoignage du père Ambroise, du monastère de Stavronikita, début des années 2010, Ferranti, 2015 : 53.

50. En droit ecclésiastique orthodoxe, la notion d'économie désigne aussi une entorse aux prescriptions religieuses strictes, acceptée au nom d'un Bien supérieur pour l'Église. Le « principe d'économie » introduirait une souplesse dans l'application des normes religieuses (Papathomas, 2012).

Si les valeurs chrétiennes monastiques et celles, matérialistes, de l'économie capitaliste entrent *a priori* en contradiction (Jonveaux, 2011), la logique de survie a toutefois conduit ces institutions et leurs acteurs à prendre en compte les contraintes de l'économie matérielle, à s'y ajuster avec plus ou moins de réticence.

Au début du ^{xxi}^e siècle, ces imbrications sélectives entre monachisme athonite et économie capitaliste se recomposent avec l'intégration européenne de la Grèce, la mondialisation libérale et la révolution technologique/informatique : ce contexte tend à brouiller les frontières de l'Athos, à transformer les modes de communication avec l'extérieur (Jonveaux, 2010 ; Fajfer, 2012), les outils de gestion des ressources et du patrimoine monastiques. Déplacements pour raisons médicales, missions religieuses ou pour les affaires du monastère : une partie des moines athonites circule régulièrement hors de l'Athos⁵¹. Restée un îlot spirituel et naturel dans un monde en pleine transformation, la Sainte Montagne n'est pas totalement coupée du monde.

Isabelle DÉPRET
Université de Marmara (Istanbul)/Université libre de Bruxelles
 isdepret@gmail.com

51. Témoignages recueillis à Ouranoupolis, août-septembre 2017.

Bibliographie

- BARDEHLE Peter, 2017, *Athos*, documentaire en deux épisodes: 1. « La République monastique », 2. « La montagne des moines », Vidicom Production, 2017, diffusé sur Arte le 15 avril 2017.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12 (3), p. 295-334.
- , 1985, « Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique », in Vincent G. et al. (dir.), *Les nouveaux clercs*, Genève, Labor et Fides, p. 255-261.
- , 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, p. 175-211.
- CHANKOWSKI Véronique, 2011, « Divine Financiers. Cults as Consumers and Generators of Value », in Archibald Z., Davies J., Gabrielsen V. (eds.), *Hellenistic Economies*, Oxford, Oxford University Press, p. 142-165.
- CHARANIS Peter, 1948, « The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire », *Dumbarton Oaks Papers*, 4, p. 53-118.
- CHEKIMOGLU Achilléas, 2008, « Το top 10 των χρυσών μοναστηριών », *Το Βήμα*, 21 septembre.
- COTOVANU Lidia, 2012, « Des Principautés danubiennes au Mont-Athos », in *Actes du colloque Το Άγιον Όρος στο 15ο και 16ο αιώνα*, Thessalonique, Agioreitiki Estia, p. 165-179.
- , 2016, « Qu'on prie pour moi là bas et ici », in Păun R. G. (dir.), *Histoire, mémoire et dévotion*, Seyssel, La Pomme d'or, p. 207-255.
- DÉPRET Isabelle, 2010, « Grèce. La loi sur le patrimoine ecclésiastique », *Archives de sciences sociales des religions*, 149, p. 129-150.
- , 2018, « Du territoire sacré au patrimoine de l'humanité », in Andézian S., Décobert C. (dir.), *La Terre sainte en héritage*, Paris, Éditions du Cerf, p. 269-292.
- DUBISCH Jill, 1995, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics in a Greek Island*, Princeton, Princeton University Press.
- DRETTAKIS Manolis G., 2009, *Άγιον Όρος*, Athènes, En Plo.
- ESPHIGMENOU, 1973, *Actes du monastère d'Esphigmenou*, Paris, Lethielleux.
- FAJFER Łukasz, 2012, « The “Garden of Virgin Mary” meets the 21st Century: the Challenge of Technology on Mount Athos », *Religion, State and Society*, 40 (3), p. 349-362.
- FERRANTI Ferrante, 2015, *Athos*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GODELIER Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- GOUNARIDIS Paris, 2008, « Είναι τα χρυσόβουλλα τίτλοι », *Το Βήμα της Κυριακής*, 28 septembre.
- IVIRON I, 1985, *Actes d'Iviron I. Dès origines au milieu du XI^e siècle*, Paris, Lethielleux.
- IVIRON II, 1990, *Actes d'Iviron. II: Du milieu du XI^e siècle à 1204*, Paris, Lethielleux.
- JEAN (Frère), 1992, *Le Jardin de la Vierge*, Paris, Renard.
- JÉRÔME, 1843, *Lettres de Saint Jérôme*, Paris, L. Curmer Editeurs.
- JONVEAUX Isabelle, 2010, « L'internet au monastère », *Transversalités*, 4, p. 63-77.
- , 2011, *Le monastère au travail. Le Royaume de Dieu au défi de l'économie*, Paris, Bayard.
- KAPLAN Michel, 1992, *Les hommes et la terre à Byzance (VI^e-XI^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

- KERMELI Evgenia, 2012, « Το νομικό καθεστώς της Αγιορειτικής μοναστηριακής περιουσίας το 15ο και το 16ο αιώνα », in *Το Άγιον Όρος στο 15^ο και 16^ο αι.*, Thessalonique, Agioritiki Estia, p. 87-104.
- KOLOVOS Ilias, 2000, *Χωρικοί και μοναχοί στην Οθωμανική Χαλκιδική 15ος-16ος αιώνες: Όψεις της οικονομικής και κοινωνικής ζωής στην ύπαιθρο και η Μονή Ξηροποτάμου*, thèse de doctorat non publiée, Université Aristote, Thessalonique.
- (ed.), 2013, *Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*, Hirakleion, Presses de l'Université de Crète.
- , 2016, « Christian Vakifs of Monasteries in the Ottoman Greek Lands », in Mohasseb-Saliba S. (dir.), *Les fondations pieuses wakfs chez les Juifs et les chrétiens*, Paris, Geuthner, p. 103-126.
- KONIDARIS Ioannis, 1979, *Το δίκαιον της μοναστηριακής περιουσίας από τον 9ο μέχρι και τον 12ο αιώνα*, Athènes, Ant. N. Sakkoulas.
- KONTOGIORGIS Elisavet, 2013, « Η πύκνωση του αραιοτάτου Βασιλείου των Κολλιγών της Χαλκιδικής », *Νεοελληνικά Ιστορικά*, 3, p. 105-167.
- KOTSI Filareti, 2007, « Les souvenirs religieux du Mont Athos », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 170 (5), p. 48-57.
- KOTZAGEORGIS Phokion, 2002, *Η αθωνική μονή Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*, Thessalonique, University Studio Press.
- , 2015, « Τα αγιορειτικά μετόχια στην Λήμνο κατά την Οθωμανική περίοδο », in Agioreitiki Estia (ed.), *Πρακτικά Συνεδρίου: Η εξακρίνωση του Αγίου Όρους στον ορθόδοξο κόσμο: Τα Μετόχια*, Thessalonique, Agioreitiki Estia, p. 107-120.
- LAIΟΥ Angeliki, 1999, « Economic Activities of Vatopedi in the Fourteenth Century », in Papaggelos I. (ed.), *Ιερά Μονή Βατοπαιδίου. Ιστορία και τέχνη*, Athènes, Fondation nationale de la recherche, p. 66-72.
- LAURES Benjamin, 1901, « La vie cénobitique à l'Athos », *Echos d'Orient*, 4 (2), p. 84-85.
- LAVRA, 1970, *Actes du monastère de Lavra I. Dès origines à 1204*, Paris, Lethielleux.
- LIOGIER Raphaël, 2012, « Le pèlerinage touristique. Un nouveau type d'activité sociale en situation d'hypermodernité », *Social Compass*, 59 (3), p. 334-344.
- MANTZARIDIS Georges, 2007, « Athonian Monasticism at the Dawn of the Second Millenium », http://www.pravmir.com/article_245.html (consulté le 7 février 2019).
- MASON Antony, 2016, « Grèce: le mont Athos, la "Sainte Montagne" aux 2000 moines », reportages GEO, 6 Juillet, <http://www.geo.fr/photos/reportages-geo/grece-le-mont-athos-la-sainte-montagne-aux-2000-moines-160994> (consulté le 7 février 2019).
- MAUSS Marcel, 1973 [1923-1924], *Essais sur le don*, Paris, Presses universitaires de France.
- MAZOWER Mark, 2008, « The Virgin Mary on Tinos in the 1920s », in Mazower M. (ed.), *Networks of Power in Modern Greece*, New York, Columbia University Press, p. 69-88.
- MICHEAU Françoise, 2007, « Dhimma, Dhimmi », in Amir-Moezzi M. A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Laffont, p. 215.
- MONTESQUIOU Alfred de, 2013, « Une foi hors du temps avec les moines du mont Athos », *Paris Match*, 11 novembre.
- MORRIS Rosemary, 1995, *Monks and Laymen 843-1118*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OBADIA Lionel, 2013, *La marchandisation de Dieu*, Paris, CNRS Éditions.
- OUSPENSKY Léonide, 1980, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf.

- PAGANOPOULOS Michelangelo, 2010, *Land of the Virgin Mary: An Ethnography of Monastic Life on Mount Athos*, thèse de doctorat en anthropologie, non publiée, Goldsmiths, Université de Londres (<http://research.gold.ac.uk/6537/>).
- PAPACHRYSANTHOU Dionyssia, 1999, *Η διοίκηση του Αγίου Όρους 1600-1927*, Athènes, Fondation nationale de la recherche.
- PAPATHOMAS Grigorios, n.d. [2012], « Économie ecclésiale », http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/dialogos/%C3%89conomie%20eccl%C3%A9siale_fr.pdf (consulté le 7 février 2019).
- PENTCHEVA Bissera, 2006, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- PITSAKIS Konstantinos, 2002, « Un cas particulier d'activité commerciale en Méditerranée. Les monastères armateurs », *Méditerranée*, 32, p. 63-87.
- POLYVIU Miltiadis, 2010, « Αναστηλώσεις στα μνημεία του Αγίου Όρους », in Bouras Ch., Tournikiotis P. (eds.), *Συντήρηση, αναστήλωση και αποκατάσταση μνημείων στην Ελλάδα 1950-2000*, Athènes, Politistiko Idryma Omilou Peiraios, p. 199-206.
- QUENOT Michel, 2001, *L'icône. Fenêtre sur le Royaume*, Paris, Éditions du Cerf.
- SCHALLER Philippe, 2010, « La Montagne où les hommes prient », *Le Monde*, 21 décembre.
- SERAΪDARI Katerina, 2001, « La Vierge de Tinos. Le cœur sacré de l'État grec », *Archives de sciences sociales des religions*, 113, p. 45-59.
- , 2005, *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse, Université Toulouse-Le Mirail.
- SEREMETAKIS Nadia, 1991, *The Last Word. Women, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago, University of Chicago Press.
- SIDIROPOULOS Giorgos, 2013, « Διαπιστώσεις, αιτιάσεις και παραδοχές γύρω από τον πληθυσμό του Αγίου Όρους στη διαχρονία », *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, 61, p. 187-212.
- SMYRLIS Kostis, 2006, *La fortune des grands monastères byzantins (fin x^e-milieu du xiv^e siècles)*, Paris, Collège de France.
- SMYRLIS Kostis et al., 2015, « Mount Athos and the Economy of Chalkidiki (10th to 15th Centuries) », in Agioretitiki Estia (ed.), *Πρακτικά Συνεδρίου: Η εξακτίνωση του Αγίου Όρους στον ορθόδοξο κόσμο: Τα Μετόχια*, Thessalonique, Agioretitiki Estia, p. 35-58.
- SOTIRIU Eleni, 2010, « “The Traditional Modern”: Rethinking the Position of Contemporary Greek Women in Orthodoxy », in Roudometof V., Makrides, V. N. (eds.), *Orthodox Christianity in the 21st Century Greece*, Farnham, Ashgate, p. 131-153.
- THOMAS John Philip, 1987, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington, Dumbarton Oaks.
- THOMAS John, CONSTANTINIDES HERO Angela (eds.), 2001, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- THOMPSON Edward P., 1971, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, 50, p. 76-136.
- TZORTZAKAKI-TSARIDOU Sophia, 2015, « Το νομικό καθεστώς των μετοχίων του Αγίου Όρους κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας », in Agioretitiki Estia (ed.), *Πρακτικά Συνεδρίου: Η εξακτίνωση του Αγίου Όρους στον ορθόδοξο κόσμο: Τα Μετόχια*, Thessalonique, Agioretitiki Estia, p. 275-294.
- VATOPAIDI I, 2001, *Actes du monastère de Vatopedi I. Dès origines à 1329*, Leuven, Peeters.
- VATOPAIDI II, 2006, *Actes du monastère de Vatopedi II. De 1330 à 1376*, Leuven, Peeters.

ZACHARIADOU Elisabeth, 1971, « Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou 1495-1520 », *Südost-Forschungen*, 30, p. 1-36.

WEBER Max, 1960, « La morale économique des grandes religions », *Archives de sociologie des religions*, 9, p. 3-30.

–, 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

–, 2002 [1904-1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf (consulté le 7 février 2019).

Religion, biens spirituels et patrimoine matériel. Les soubassements économiques d'une « mise en héritage » des monastères du Mont Athos (fin du xx^e-début xxi^e siècle)

Territoire monastique masculin auto-administré, le Mont Athos (Grèce) est souvent présenté comme un haut-lieu spirituel situé « hors du temps ». Depuis leur fondation, néanmoins, les monastères athonites ont dû maintenir quelques liens avec l'extérieur ainsi qu'avec le domaine profane. L'attention porte tout d'abord ici sur des caractéristiques structurelles de l'économie athonite dans une perspective de plus longue durée et sur les liens possibles – quoique paradoxaux – entre ethos ascétique monastique et accumulation matérielle collective. Le projecteur, recentré ensuite sur la période contemporaine, se focalise sur trois axes d'articulation entre le religieux et l'économique. Ces trois axes permettent d'aborder la question des soubassements matériels de la notion « d'héritage athonite » ; des mécanismes de conversion de biens symboliques/sacrés en ressources économiques ; et enfin, de la place – éventuelle – de la figure féminine dans l'économie symbolique, morale ou matérielle d'une Sainte Montagne pourtant régie par la règle de l'Avaton.

Mots-clés : Mont Athos (Grèce), monachisme chrétien orthodoxe, religion et économie, économie des biens symboliques, patrimoine et héritage religieux.

Religion, Spiritual Goods and Material Heritage. The Economic Foundations of the “Legacy” of the Monasteries of Holy Mountain Athos (end of the 20th-early 21st c.)

As a self-administered male monastic territory, Mount Athos (Greece) is often described as an “out of time” and otherworldly high spiritual place. However, since their foundation, the Athonite monasteries had to maintain some links with the secular and the outside world in order to be able to survive as mundane institutions, as well. In this article, attention is paid to the structural characteristics of Athonite economy from a long-term perspective and especially to the potential, yet paradoxical relationship between monastic ascetic ethos and collective accumulation of material goods. Further, the focus turns to the contemporary situation and to three specific fields where religious

and economic activities meet. These cases enable us to consider the material basis of the notion of the “Athonite heritage”, namely processes of converting “symbolic goods” into economic resources; and finally, to question the potential role of the “female figure” within the symbolic, moral and material economy of a Holy Mountain where the avaton principle is strictly applied.

Keywords: Mount Athos (Greece), Christian Orthodox monasticism, religion and economy, economics of symbolic goods, property and religious heritage.

Religión, bienes espirituales y patrimonio material. Los fundamentos económicos del “legado” de los monasterios de la montaña sagrada de Athos (fines del siglo xx-principios del siglo xxi)

En tanto territorio monástico masculino y de autogestión, el Monte Athos (Grecia) es a menudo descrito como un lugar “fuera de tiempo”, de otro mundo y altamente espiritual. Sin embargo, desde su fundación, los monasterios de Athos tuvieron que mantener algunos vínculos con el mundo secular y exterior, de manera de poder sobrevivir también como instituciones mundanas. En este artículo, se presta atención a las características estructurales de la economía de Athos desde una perspectiva de largo plazo, y especialmente a la relación potencial, aunque paradójica, entre el espíritu (ethos) ascético monástico y la acumulación colectiva de bienes materiales. El foco de atención se centra, además, en la situación contemporánea y en tres campos específicos en donde se reúnen las actividades religiosas y económicas. Estos casos nos permiten considerar la base material de la noción de “herencia de Athos”, a saber, los procesos de conversión de “bienes simbólicos” en recursos económicos; y, finalmente, cuestionar el papel potencial de la “figura femenina” en la economía simbólica, moral y material de una Montaña Sagrada que aplica estrictamente el precepto de Avaton.

Palabras clave: Monte Athos (Grecia), monacato cristiano ortodoxo, religión y economía, economía de bienes simbólicos, propiedad y patrimonio religioso.