



HAL
open science

Le monachisme italo-grec entre Byzance et l'Occident (VIIIe-XIIIe siècles). Autorité de l'higoumène, autorité du charisme, autorité de la règle

Annick Peters-Custot

► **To cite this version:**

Annick Peters-Custot. Le monachisme italo-grec entre Byzance et l'Occident (VIIIe-XIIIe siècles). Autorité de l'higoumène, autorité du charisme, autorité de la règle. Les personnes d'autorité en milieu régulier (des origines de la vie régulière au XIXe siècle), 2009, Strasbourg, France. p. 251-266. halshs-03326335

HAL Id: halshs-03326335

<https://shs.hal.science/halshs-03326335>

Submitted on 25 Aug 2021

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

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

Annick Peters-Custot

Université Jean-Monnet de Saint-Étienne

Le monachisme italo-grec, entre Byzance et l'Occident (VIII^e-XIII^e siècles) : autorité de l'higoumène, autorité du charisme, autorité de la règle.

Introduction

L'Italie méridionale est réputée pour héberger de manière simultanée des établissements qui relèvent pleinement du monachisme occidental et de ses évolutions, et un monachisme oriental, de type byzantin, dont l'existence est fermement attestée depuis le haut Moyen Âge jusque bien après la conquête normande. Cette région invite donc tout naturellement à des perspectives comparatistes, qui ont l'avantage de préciser ce que peuvent être la conception du monachisme en Occident, l'idéal de l'abbé, son autorité et celle de la règle. La notion de règle est en effet centrale pour celle d'autorité et on ne saurait, à mon sens, analyser pleinement l'autorité du supérieur de la communauté monastique, en évitant celle de la règle. Il convient dans un premier temps de rappeler les caractères généraux du monachisme italo-grec, tels qu'ils sont manifestés dans les sources et analysés par l'historiographie, et que j'avais eu l'occasion de présenter lors d'une des tables rondes préparatoires à ce colloque.

Le monachisme italo-grec

D'une part, le monde monastique italo-grec connaît les trois grandes formes monastiques byzantines : érémitisme, cénobitisme, laures, ce qui est explicitement dit dans un passage de la *Vie* de saint Sabas de Collesano (datée du IX^e siècle) : « Certains mènent la vie absolument érémitique et passent toute leur vie sans autre interlocuteur que Dieu, d'autres habitent dans quantité de laures, où ils pratiquent l'*hesychia*ⁱ ; d'autres enfin acceptent une règle de communauté et livrent le combat de l'obéissance totale (*hypotagè*)ⁱⁱ ».

Dans ce cadre pseudo-institutionnel général, le modèle supérieur dans la vie « angélique » italo-grecque est celui de l'anachorète, un modèle qui déborde largement le cadre du monachisme solitaire : il y a des échanges perpétuels entre l'érémitisme et la vie cénobitique, et bien souvent les ermites dépendent d'un monastère proche. L'érémitisme est considéré à la fois comme le sommet de l'ascèse et de l'état monastiques, et comme un passage nécessaire de l'initiation de tout moineⁱⁱⁱ.

L'idéal de vie monastique dans l'Italie grecque correspond moins à un *type* de vie (cénobitique ou érémitique) qu'à une *forme* de vie (*l'hésychasme*, la contemplation silencieuse, et l'ascèse) incarnée dans différents modes de vie monastique. Le primat de l'ascèse sur la réglementation et sur les catégories de vie monastique contraint fortement l'autorité de l'higoumène.

Enfin, le monachisme italo-grec atteste une désorganisation structurelle typiquement byzantine : les monastères sont des fondations privées en général, de petite taille. Il n'existe pas de règle commune et encore moins d'ordre, mais seulement des *typika*, chartes de fondation élaborées pour chaque établissement, et exprimant le plus souvent quelques principes de vie commune directement tirés de l'Évangile et de *l'Askétikon* de Basile de Césarée^{iv}, qui n'est jamais considéré comme une règle, mais toujours comme un modèle, voire le modèle, *typos*, de l'ascèse monastique (modèle complété par la référence occasionnelle à Théodore Stoudite ou à d'autres grands higoumènes byzantins^v). La majorité des monastères italo-grecs sont de petits établissements dont le fondateur (*ktitor*) est le propriétaire, le patron^{vi} et parfois l'higoumène, lui ou un membre de sa famille^{vii}. Ces petits cénobes résistent peu au temps, ou se patrimonialisent. On ne trouve pas de règle préétablie, disponible pour tous les fondateurs et établissant les attributions du supérieur, donc l'autorité de ce dernier est affaire de cas particuliers.

Voilà la situation telle que je la présentais il y a maintenant trois ans et qui, selon moi, reflétait une divergence structurelle entre le monachisme italo-grec, véritablement byzantin dans ses structures et son idéal, et le monachisme occidental, dominé progressivement par une règle monopolistique, celle de saint Benoît de Nursie, adaptée et promulguée au IX^e siècle par l'autorité impériale carolingienne. La notion d'autorité, connexe à celle de la règle et de l'obéissance absolue due à l'abbé dans la règle bénédictine, ne pouvait qu'être profondément différente dans le monachisme italo-grec, qui méconnaît, jusque tardivement, la notion de règle et d'ordre, et persiste à ne pas comprendre cette dernière notion au moins jusqu'au XIII^e siècle^{viii}. Les sources hagiographiques au moins, confirment cette divergence dans la vision de l'autorité pour la période byzantine, pour peu qu'on en sache quelque chose.

L'higoumène et le saint homme

En effet, la maigreur documentaire est le lot de l'historien de l'Italie méridionale hellénophone à l'époque byzantine. La documentation archéologique est dans le domaine monastique assez rare, la documentation écrite commence péniblement au X^e siècle avec les hagiographies, et au tout début du XI^e siècle pour les actes de la pratique. Or, ces deux derniers ensembles de sources dessinent des visages très différents du moine en général, et de l'higoumène en particulier. J'ai eu l'occasion de le montrer dans un colloque organisé en mai dernier à Athènes,

portant sur la vie quotidienne des moines^{ix}. Je me permets de m'y référer et de ne présenter que les conclusions.

Les hagiographies italo-grecques de l'époque byzantine, dont les saints héros sont toujours des moines plus ou moins anachorètes, mais fondateurs de monastères, présentent un idéal du moine et de l'higoumène traditionnel voire, pour l'époque dans l'Empire byzantin, désuet. Le moine est avant tout (après sa formation de jeunesse dans un monastère) un être libre, voire caractériel, qui se méfie de l'évêque (lequel l'accuse souvent d'hérésie^x) et de toute autorité extérieure qui tenterait de le circonscrire dans des normes, qu'il a du mal à supporter^{xi}. Fondamentalement, le moine italo-grec à l'époque byzantine est un *xénos*^{xii}. En l'absence de règle construite comme réglementation, dominant des expériences personnelles vécues à la grâce de Dieu, dans l'abandon total à la Providence et l'errance. En revanche, l'image de l'higoumène, dans les actes de la pratique, est celle d'un gestionnaire avisé, tant sur le plan économique que juridique, qui correspond mieux à l'higoumène byzantin post-iconoclaste. Néanmoins, ces deux aspects ne sont pas contradictoires et peuvent s'accommoder l'un de l'autre.

En effet, d'une part, dans toutes les sources, l'autorité de l'higoumène est plus charismatique qu'institutionnelle, puisqu'elle ne repose pas sur une règle, mais sur les vertus propres du fondateurs et de l'higoumène. D'où le soin apporté, on le verra, dans les testaments des higoumènes, au choix de leur successeur. D'autre part, l'autorité de l'higoumène, qu'elle soit spirituelle, charismatique, sociale et économique, déborde largement l'enceinte monastique, pour de nombreuses raisons : d'abord parce que le saint moine fondateur est un vagabond, un moine gyrovague, pour des raisons tant conjoncturelles (fuir devant les raids sarrasins) que fondamentales (fuir la popularité, les groupes, se réfugier loin du monde) ; il ne cesse donc d'être au contact du monde et de ses malheurs. Ensuite parce que le monastère est une institution sociale dont la place dans la société et l'économie est prédominante. En particulier, l'higoumène, dans les actes de la pratique comme dans les hagiographies, se pose comme le protecteur des laïcs, à une époque où le désengagement relatif des autorités byzantines, en particulier dans la Calabre méridionale, laisse les populations à la merci des raids des Sarrasins, des attaques lombardes, franques, germaniques puis normandes^{xiii}. Inversement, les higoumènes déplacent parfois leurs communautés dans des villages fortifiés avoisinants pour bénéficier de leur protection^{xiv}. Monastères et villageois, partageant le même quotidien aléatoire, vivent en symbiose.

Enfin, il convient de revenir sur la différence entre le saint moine des hagiographies et l'higoumène des actes de la pratique ; d'après les *Vies* de saints, il ne s'agit pas du même homme. Bien entendu, certains saints moines deviennent des higoumènes, dont l'autorité, d'ailleurs, se fonde sur leur propre vie : ils édictent une règle de vie (dont rien ne dit qu'elle ait été écrite) et, bien plus, ils *sont* eux-mêmes la règle pour leurs disciples, ce qui fait de leur autorité le produit, non

d'une règle, mais de l'exemplarité^{xv}. Mais bien souvent, les saints refusent (ou tentent de refuser, par modestie, selon un *topos* courant de l'hagiographie monastique) l'autorité que leur donnerait la charge d'higoumène^{xvi}. Avec Nil de Rossano, on a même le cas d'un vertueux ascète, qui fonde des monastères dont il refuse d'assumer la direction, tout en refusant clairement les « canons » cénobitiques (canon au sens de mode de vie), dont il ne saurait supporter la contrainte^{xvii}. Le saint fondateur, une fois les affaires mises en ordre, choisit parmi ses disciples un vertueux higoumène qui se chargera de diriger le monastère tandis que lui-même, retiré un peu à l'écart, devient le conseiller spirituel – et, s'il le faut, disciplinaire – d'une communauté dont il dirige l'ascèse par son mode de vie exemplaire^{xviii}. Là encore, Nil de Rossano ne rédige pas de règle, il *est* la règle. Ainsi, dans ces hagiographies, à côté de l'higoumène, il y a un moine qui, formé dans sa jeunesse dans un monastère par l'obéissance à l'higoumène, a appris à obéir directement à Dieu, ce qui lui donne la capacité de vivre seul et, éventuellement, l'inspiration nécessaire au choix de l'higoumène de sa fondation : on appellera ce saint homme, formé à l'autorité par sa pratique absolue de l'obéissance, *abbas*^{xix}. Inversement, il arrive qu'un higoumène s'efface volontairement derrière un saint dont le charisme est flagrant. Dans la *Vie* de Sabas de Collesano, Sabas, reçu par l'higoumène Nicéphore dans son monastère, attire des disciples, qu'il veut confier à l'higoumène Nicéphore. Celui-ci refuse car la Providence a destiné Sabas à s'en occuper. L'higoumène doit même jouer de son autorité pour imposer à Sabas la direction, l'*archè* de ses frères, et rappeler au saint le devoir d'obéissance, qui est une composante majeure de l'imitation du Christ^{xx}.

Ainsi, le binôme *abbas/higoumène* ne recoupe pas une dualité entre direction spirituelle et direction matérielle de la communauté, car l'higoumène a un rôle important dans la formation des moines : il s'agit de deux autorités différentes, et complémentaires, qui ont chacune besoin de l'autre. Car même si c'est Sabas le saint, le chef, c'est l'higoumène ; l'apprentissage de l'obéissance est un passage obligé dans la formation des moines, et même les saints ont besoin de cette éducation. Le cénobitisme est la meilleure formation pour accéder au meilleur mode de vie évangélique, car il procède par l'apprentissage de l'obéissance. C'est juste après cette période initiatique au monastère que Nil de Rossano prend le titre d'*abbas*, alors qu'il ne sera jamais higoumène^{xxi}. Par ailleurs, le saint moine excelle dans tous les domaines de l'ascèse et de la spiritualité. L'higoumène, lui, est juste en dessous : il possède donc des vertus éminentes, les mêmes *grosso modo* que le saint (sagesse, prudence, douceur, exemplarité, conseil...) mais dans un degré et une intensité moindres^{xxii}. Ainsi, les hagiographes respectent une hiérarchie qui n'est pas sans rappeler celle qu'expose saint Benoît dans sa règle, entre les anachorètes, qui ont abandonné leur volonté propre au profit de la direction directe de Dieu, et les moines cénobites qui servent sous une règle et un abbé. Ce qui justifie la règle et l'abbé, c'est l'insuffisance des moines ; pour les ermites et les moines accomplis, Dieu seul, et saint Basile, suffisent. Benoît a rédigé sa règle pour les moines

ordinaires qui ont besoin d'une médiation humaine pour obtenir les ordres de Dieu^{xxiii}.

L'higoumène italo-grec est donc, à l'époque byzantine, un gestionnaire, mais aussi un formateur : Nil de Rossano dit de saint Benoît qu'il fut le *nomothète* des Latins, et leur *didascalé*^{xxiv}. La formation délivrée par l'higoumène sert à tout le monde, à l'anachorète comme au moine vivant en communauté. C'est au monastère qu'on se prépare au désert.

Quelle est la nature de l'autorité de l'higoumène italo-grec ?

Dans les hagiographies italo-grecques d'époque byzantine, c'est la notion de *prostasia*. Ce n'est pas une autorité réglementairement définie, mais imposée par le charisme de la sainteté, et qui ne s'occupe pas de tout, mais qui concerne en particulier la formation dans la vie ascétique^{xxv} : le dédoublement entre la fonction de guide spirituel du moine fondateur, et la fonction plus pragmatique du régisseur au quotidien, tel qu'il apparaît dans les hagiographies, trouve un écho dans les actes de la pratique, avec le fréquent doublon higoumène/économé, ou encore avec des formes éparses de gouvernement probablement collégial que manifeste un document aussi étonnant que précoce (il date de la fin du VIII^e siècle), le *typikon* de Saint-Jean-Prodrôme de Pantelleria, en Sicile^{xxvi}. Ce document est l'unique cas de *typikon* italo-grec d'époque byzantine. Il reflète un attachement strict à la notion d'ordre, chacun à sa place, tant à la prière qu'au travail ; hors du respect des règles, point de salut, car celui qui n'y soumet pas ne sauvera pas son âme. Cependant, la sévérité de la règle et de l'ordre n'implique pas une dimension excessive de l'autorité de l'higoumène, contrairement au monachisme bénédictin. L'higoumène lui-même est peu souvent mentionné de manière explicite. Il revêt parfois une stature de juge d'instruction dans certains cas de défaillance des moines qui consistent surtout dans la gestion des retards, à la prière comme au travail^{xxvii} ; mais le plus souvent, le texte est flou sur l'identité la personne qui doit infliger les punitions. Par ailleurs, d'autres que l'higoumène sont chargés de surveiller les moines, et, pour le respect de la liturgie des offices et des préséances de places, ce n'est pas l'higoumène qui est évoqué, mais les « anciens ». Ainsi, dans le *typikon* de Pantelleria, l'autorité de la réglementation surpasse celle de l'abbé. Le principe général est l'ordre et, de manière explicite, l'harmonie qui est une conséquence de la hiérarchie bien respectée. Cet ordre est à la charge de l'higoumène et légitime son autorité, mais celle de la règle est, elle, un principe de salut.

Le *typikon* de Pantelleria constitue un cas particulier, qui tranche avec l'allergie radicale des types de saints moins envers l'autorité institutionnelle, et que manifestent, dans la *Vie* de Nil de Rossano, non seulement sa surprenante déclaration d'incompatibilité avec le mode de vie cénobitique^{xxviii}, mais aussi sa stupéfaction admirative devant le bel ordre (*eutaxia, katastasis*) qui règne au Mont-Cassin, et devant l'obéissance des moines qui vont jusqu'à demander la permission à

leur abbé avant de s'entretenir avec lui^{xxxix}.

On voit donc bien fonctionner, à l'époque de la domination byzantine sur la Sicile et l'Italie méridionale, et au travers tant des hagiographies que des actes de la pratique, les principes byzantins de l'autorité de l'higoumène, et les tiraillements propres au monachisme oriental entre autorité institutionnelle et assumée de l'higoumène pasteur et gestionnaire économique, et refus de cette même autorité régulée, au profit de l'autorité du charisme. Ces tiraillements sont résolus par la dualité de direction tant idéale (avec le duo saint anachorète/higoumène ou *abbas*/higoumène des hagiographies) que pratique (avec le binôme higoumène/économe des actes de la pratique). Peut-on suspecter une évolution dans ce domaine, qui soit liée à l'implantation du monachisme occidental dans l'Italie méridionale hellénophone (Calabre méridionale, Salento) suite à la conquête normande ?

De fait, dans ces régions hellénisées depuis au moins le IX^e siècle, on ne trouve pas de trace d'un monachisme occidental avant l'occupation normande, et donc rien ne permet de penser à une influence latine dans le domaine monastique antérieurement à la conquête normande^{xxx}. En revanche, à partir de la deuxième moitié du XI^e siècle, quelques indices permettent de penser que le monachisme italo-grec a subi deux types d'évolution qui touchent à la figure de l'higoumène : une évolution lente, naturelle, due au contact plus soutenu, sinon nouveau, avec le monachisme occidental, et des modifications imposées par la nouvelle donne politique.

Ce dernier fait est assez facile à percevoir, tant dans les modèles hagiographiques que dans les actes de la pratique. Je partirai ici de la *Vie* de saint Barthélemy de Simeri^{xxxix}, né à l'époque byzantine mais fondateur, sous les Normands et avec l'aide de Roger II, de deux des plus grands monastères grecs du Royaume de Sicile, Sainte-Marie « del Patire » de Rossano, et le Saint-Sauveur de Messine – ce dernier étant plus précisément une fondation commandée par le roi Roger II, mais réalisée par le successeur de Barthélemy, son disciple Luc. L'hagiographie de Barthélemy construit le parcours du saint comme une transition entre le type traditionnel de l'ascétisme, plutôt à tendance érémitique, du saint homme byzantin, à celui de l'higoumène proche des autorités, et bien plus similaire désormais à l'abbé bénédictin qu'au charismatique saint moine oriental. C'est une transition entre époque byzantine et époque normande, mais se joue aussi le passage d'un modèle hagiographique à l'autre et, probablement, d'un système monastique entier à un autre. Ainsi, la *Vie* de Barthélemy commence dans la plus pure tradition byzantine de la carrière monastique vue comme parcours de vie : la formation monastique auprès d'un maître, Cyrille^{xxxix}, la prise d'habit et l'expérience anachorétique extrême, dans les bois, au milieu des bêtes et des démons^{xxxiii}. Mais deux éléments nouveaux de sa biographie viennent contredire l'idéal byzantin, où l'anachorète le plus isolé est tout de même, en soi, une lumière vivante et un guide pour le monde : la rencontre avec des chasseurs terrorisés par cette créature qui a perdu tout aspect humain^{xxxiv}, et une apparition de la

Vierge qui exalte sa mission dans le monde^{xxxv}. La nouvelle conception monastique qui émerge de l'expérience de Barthélemy veut donc concilier le refus du monde et le compromis avec le pouvoir, d'abord l'émir Christodoulos, puis le comte Roger, enfin le pape, qu'il estime indispensable de voir pour la bonne réussite de son entreprise. Les fondations monastiques de Barthélemy ne sont plus seulement l'expression visible de l'opposition ascétique au monde, ni des centres de formation à l'anachorétisme, mais des écoles de gouvernement ecclésiastique, d'où sortirent des higoumènes et des prélats. Le patronage du prince occidental a produit une adaptation imposée à la figure de l'higoumène italo-grec, devenu un personnage politique central.

Monachisme, higoumène et acculturation

Il semblait également opportun d'examiner l'éventuelle influence de l'implantation normande sur la stature de l'higoumène italo-grec, à travers les testaments d'higoumènes et le mode de succession des higoumènes. On dispose en effet d'une série variée de ces testaments, établis aux époques byzantine et normande^{xxxvi}. Ces documents exposent souvent la liste des activités de l'higoumène auteur, en faveur du monastère dont il avait la charge, puis envisagent le choix d'un successeur, à qui l'auteur adresse fréquemment des conseils. Ces trois éléments permettent de saisir ce qu'est le rôle d'un higoumène italo-grec.

Pour ce qui est du choix du successeur, on constate que la règle générale est la nomination par le précédent, et c'est même là l'objet essentiel du testament. Ce mode de désignation, très byzantin, est invariable, y compris à l'époque normande, et les exceptions tiennent à des circonstances très particulières^{xxxvii}. Il arrive fréquemment que l'higoumène sélectionne le successeur au sein de sa famille, et en particulier son fils ou son frère, par l'intermédiaire de son testament^{xxxviii}. À l'époque byzantine, s'il doit contourner ce choix familial, l'affaire devient publique ainsi que le montre un document daté de 1050^{xxxix} : dans son testament, l'higoumène d'un monastère de Basilicate méridionale, Théodore, n'a pas choisi son frère Luc comme successeur, mais privilégie les qualités d'un certain Théophylacte sur le lien familial. Luc consent au choix de son frère en posant le testament sur l'autel de l'église monastique, lors d'une cérémonie qui rassemble le gratin local, archontes, domestique impérial, etc. Le geste et la cérémonie sont l'objet d'un acte écrit, précisément le document de 1050^{xl}.

Cet exemple confirme l'importance du charisme personnel dans le choix de l'higoumène : si Luc est évincé, c'est que, même frère de l'higoumène, il n'a pas les qualités pour lui succéder, il est *adynatos*, il lui manque la *dynamis*, la force de se faire respecter et entendre^{xli}. Lorsque, au début du XII^e siècle, l'higoumène Barthélemy du monastère calabrais de Saint-Jean-Théristès choisit un successeur, Pankratios, il insiste longuement sur les qualités de ce dernier, et on apprend à la fin de

l'acte, incidemment, que Pankratios est son fils^{xlii}. Ainsi, l'higoumène est un personnage suffisamment important pour que les règles tacites de succession à l'higouménat, même dans un cadre patrimonial, cèdent face à une incapacité notoire à assumer cette charge.

Les testaments d'époque byzantine ou du tout début de l'époque normande montrent quelles sont les qualités attendues du bon higoumène : on insiste sur ses vertus propres, sa connaissance du milieu monastique local, éventuellement sa qualité de prêtre (qui n'est pas obligatoire mais pratique) et sur sa propension à bien gérer son établissement, à le faire fructifier et à se faire obéir de ses moines par son exemplarité. Du reste, dans bien des testaments, l'higoumène qui en est l'auteur relate les actions et vertus qu'il a développées pour relever matériellement et spirituellement le monastère, car elles ont sens de paradigme, d'exemple. Les listes des actions d'un higoumène, telles qu'on les lit dans les testaments d'époque byzantine ou normande, celui de Luc de Carbone en 1058-1059^{xliii}, celui de Barthélémy de Saint-Jean-Théristès en 1101^{xliiv}, ou celui de Grégoire de S. Filippo di Demenna (Sicile) en 1105^{xliv} montrent une grande unité de ton : relever un monastère, le reconstruire, édifier des cellules pour les moines, fournir les moyens de sa subsistance par l'acquisition d'un patrimoine foncier et agricole. Il s'agit aussi de la conduite d'âmes, pour laquelle l'higoumène invoque l'inspiration des grands maîtres du cénobitisme, Basile et Théodore Stoudite^{xlvi}. Cette liste d'actions valeureuses se retrouve dans certains *typika*, comme celui qui a été rédigé par Luc pour le Saint-Sauveur de Messine vers 1131-1132^{xlvii}. Les conseils laissés au successeur sont dans le même ton : craindre Dieu, être doux et vertueux pour avoir le consentement de tous, accroître la réputation et la prospérité du monastère, entretenir la piété^{xlviii}... Le bon higoumène est un pasteur dont l'autorité repose sur l'adhésion consensuelle à son exemplarité^{xlix}.

La présence normande ne vient donc pas bouleverser ce mélange, qu'on a constaté dans la variété des sources, entre autorité charismatique et autorité du pasteur d'un troupeau. La logique est celle de la continuité. Ce qui frappe dans la suite, c'est la disparition de la pratique testamentaire des higoumènes, après le milieu du XII^e siècle. Déjà, le dernier testament connu, celui de Barthélemy Parillas, higoumène de Saint-Théodore en Calabre méridionale, en 1138¹, ne mentionne que des legs économiques, ne fait aucune allusion à ses bonnes œuvres, désigne certes un higoumène (qui n'est pas son fils) mais ne lui prodigue aucun conseil, et ne s'occupe que d'affaires foncières et patrimoniales. Plus tard, en l'absence de testaments, d'autres documents attestent, en fin de compte, l'effacement de l'higoumène. Ainsi, dans les donations de biens aux monastères à la fin du XII^e siècle, le nom de l'higoumène n'apparaît plus. Il ne représente plus le monastère, il est anonyme.

Pour le reste, la stature de l'higoumène change peu, sinon que l'autorité publique, présente pour encadrer éventuellement les successions qui pourraient être litigieuses, est remplacée par l'autorité seigneuriale laquelle est, en Calabre méridionale du moins, subsumée par l'autorité

publique, comtale puis royale. Le mode d'élection de l'higoumène du Saint-Sauveur de Messine est celui des higoumènes des monastères impériaux à Byzance, et celui des évêques dans le royaume normand, et ce n'est pas un hasard ; le prince choisit donc un élu parmi trois candidats proposés par la communauté. Pour les établissements plus petits, il n'y a pas de changement, sauf que le monastère dépend d'un seigneur. Dès le début de l'époque normande en Calabre, les seigneurs confient les monastères (qu'ils viennent d'accaparer) à leurs higoumènes (probablement déjà en place) et en profitent pour en faire l'inventaire des biens^{li}. Rien ne change donc, à l'exception de ce nouveau patronage seigneurial. Lors de la succession de Barthélemy de Saint-Jean-Théristès au début du XII^e siècle, on a vu que c'est Barthélemy qui choisit comme successeur son fils ; mais on dispose également d'un acte, émis en avril 1105 par la veuve du comte Roger 1^{er}, la régente Adélaïde, qui confirme ce choix – alors que Barthélemy est décédé^{lii}. L'higoumène est ainsi sous la coupe d'un seigneur ou, comme ici, avec le comte de Sicile, une autorité publique, mais cela ne change rien à son autorité, car le comte n'intervient pas dans sa désignation, qui continue de relever du mode byzantin. Toutefois, le rôle de l'higoumène devient plus flou. C'est en large part l'effet du tarissement des sources : on ne produit plus d'hagiographies italo-grecques, ni de testaments d'higoumène.

La règle

La pâleur qui est celle, au XII^e siècle, de la figure de l'higoumène italo-grec, ne colle pas bien avec la vision italo-byzantine de l'higoumène qui, même effacé derrière le saint *abbas* allergique à l'autorité, possède une dimension matérielle mais aussi spirituelle essentielle. L'autorité de l'higoumène italo-grec à l'époque byzantine est charismatique, non au sens où elle remplace une règle inexistante (comme je le pensais il y a trois ans) mais plutôt au sens où elle repose sur une idée ancienne et conservatrice de la règle, qui correspond à la notion originelle, tant en Orient qu'en Occident, comme ascèse et imitation du Christ. La seule vraie règle, c'est la vie exemplaire du Christ et des saints, c'est donc l'Évangile, ce sont les hagiographies éventuellement, c'est enfin le mode de vie de l'anachorète réfugié en solitaire mais toujours accessible pour prodiguer ses conseils et sa vie comme règle à l'higoumène et à la communauté. C'est pour cela que Basile de Césarée est invoqué, non pour une quelconque réglementation (et l'expression de « règle de saint Basile » est définitivement fautive) mais pour une ascèse, *askétikon*. L'ascèse n'est pas un monopole monastique, c'est le seul principe de vie chrétienne. C'est également cette vision qui explique le décalage entre hagiographies ascétiques et actes de la pratique ou *typika*, entre saint homme et higoumène-abbé. Au final, les *typika* ne sont que des interprétations locales de ce mode de vie chrétien fondé moins sur la réglementation que sur l'ascèse, moins sur l'autorité que sur l'exemplarité ; on peut définir ces

typika comme des coutumiers.

Or, la vision de la règle monastique change à l'évidence dans le monde italo-grec à la fin du XI^e siècle. Cette évolution n'est en rien imposée par le pouvoir normand, et elle dépend plutôt de la coexistence sur un même sol, du monachisme byzantin et du monachisme occidental, qui pénètre avec les Normands dans des zones (Calabre méridionale essentiellement) où le poids démographique et culturel grec avait interdit son influence directe. On voit percer des indices, à la même époque, voire avant, d'une légère « bénédictinisation » du monachisme italo-grec. L'inscription des bienfaiteurs de monastères italo-grecs dans les diptyques^{liii} (calqués sur les « livres de vie » bénédictins), et l'expression de « règle de saint Basile »^{liv}, font leur apparition dans la documentation locale. C'est le résultat d'un processus d'acculturation spontanée qui touche la figure de l'higoumène au même moment, on l'a vu, ainsi que l'idée de règle, qui n'est plus un mode de vie ascétique, mais prend un sens occidental, celui d'une réglementation.

Dans le monde monastique italo-grec, l'évolution de l'une à l'autre des conceptions de la règle est précisément datable, car on la voit en acte dans la *Vie* de saint Barthélemy de Simeri. Pendant la période de formation du saint, le modèle byzantin domine, et notamment, une idée de la règle (*kanon*) qui désigne la loi universelle de la vie monastique : auprès de son maître l'ascète Cyrille, Basile devient Barthélemy et est instruit des luttes de l'ascèse et de l'absolue rigueur du "kanôn" monastique^{lv}. C'est une règle absolue, un mode de vie exemplaire. Barthélemy à son tour devient un enseignant et un maître dans la vie pratique et spirituelle. Différents termes lui sont attribués : entraîneur (*gymnaste*) et guide vers le salut (*hodégos*)^{lvi}, il doit enseigner les canons et *typoi* ascétiques^{lvii}, la Vierge l'invite à fonder une école d'âmes (*phrontistèrion* : lieu de méditation)^{lviii}. On est là encore en présence d'une conception orientale (ou ancienne) de la règle et de l'higoumène. En revanche, plus loin dans le texte, lorsque se manifeste le soutien de l'émir Christodoulos, proche du roi Roger II, et que le succès de ses fondations s'amplifie, le *kanôn* revêt un sens de réglementation, de règle monastique, dans les établissements de Barthélemy « régis par les lois divines (*enthéoi tupoi*) et par les canons (*kanona*) que Barthélemy a prescrits »^{lix}. Le saint moine accepte ce que Nil de Rossano avait en son temps refusé, à savoir la direction d'un monastère de l'Empire byzantin^{lx}, et le verbe employé, *ruthmizô*, a le sens technique de diriger, ordonner par règlement et est associé au *typikon* du fondateur. On donne ainsi une forme réglementaire à l'ascèse.

Et c'est dans cette hagiographie où se manifeste enfin l'idée de règle monastique, qu'apparaît pour la première fois la notion d'autorité réglementaire de l'higoumène : car de nombreux *supérieurs* et pasteurs d'autres monastères (*épistatai kai poiménès*) accourent au monastère régi par Barthélemy, en abandonnant leur charge, préférant vraisemblablement être guidés sans péril par le saint plutôt que de guider les autres. Dans ce passage, les termes sont choisis : celui de pasteurs est le terme oriental courant, traditionnel, qui renvoie au Christ ; mais les

« supérieurs », *épistatai* évoquent l'autorité exécutive de l'higoumène au sein d'une communauté, car l'*épistasis* est le pouvoir d'exécuter les décisions de la communauté^{lxi}. L'autorité exemplaire; *prostasia*, devient autorité contraignante au service d'une réglementation interne, ou *épistasis*^{lxii}.

Conclusion

L'intégration du monachisme italo-grec dans la sphère occidentale et romaine a occasionné deux types d'évolutions relatifs à l'autorité de l'higoumène : une évolution imposée de l'extérieur, politique, dans laquelle le comte, puis le roi, ont accaparé un pouvoir de patronage sur les monastères, qui finalement a peu d'incidence sur la vision de l'higoumène et peut même se rapprocher du droit des *basileis* sur les monastères impériaux. La deuxième évolution est lente, naturelle et occasionnée par le contact entre institutions monastiques orientales et occidentales, et touche, plus encore qu'à l'higoumène, à la notion de règle monastique : celle-ci passe du sens ancien de norme générale, de mode de vie, d'ascèse dont on trouve des modèles chez de grands anciens, des saints exemplaires qui sont en eux-mêmes des règles de vie (et tout le rôle du bon higoumène est d'être le *didascalos* des moines pour qu'ils apprennent cette règle-ascèse) au sens, qui va s'imposer, de réglementation interne et absolue pour la communauté, sur laquelle se fonde une autorité tout aussi absolue du supérieur. Là-dessus se pose une question de chronologie qui détermine le sens de cette influence : quand est-ce que la règle, avait-elle pris ce sens nouveau en Occident ? Avec Benoît de Nursie ? Benoît d'Aniane ? Ultérieurement ?

Pour l'Occident, l'idée de règle telle qu'on l'entend actuellement connaît plutôt une naissance tardive, autour du XI^e siècle, c'est-à-dire qu'elle pénètre dans l'idéal monastique italo-grec en même temps qu'elle se constitue en Occident. Une récente conférence, très éclairante, d'Anne-Marie Helvetius sur le sujet, explique et commente ce processus de manière extrêmement convaincante^{lxiii}. On peut désormais presque hésiter à parler de « monde régulier » pour le haut Moyen Âge, occidental compris.

Il faudrait revenir à cette question mais il est certain que, s'il s'avère que la notion de règle comme réglementation interne d'une communauté monastique ne traverse sérieusement l'Occident qu'avec le XI^e siècle, cela signifierait qu'aux XI^e et XII^e siècles, en Italie méridionale, l'évolution du monachisme italo-grec ne provient pas d'une application, au monachisme byzantin, d'un modèle occidental ancien, bénédictin, mais d'une évolution simultanée des deux, à qui on impose le concept, nouveau pour les deux, de règle monastique (le « on » est encore à déterminer). On ne devrait dès lors parler dans le domaine de la règle, d'une latinisation monastique italo-grecque, mais de création pour tout le monachisme occidental, dont relève le monachisme italo-grec désormais, d'une vision nouvelle fondée sur la règle, que le Concile de Latran IV, en 1215, appelle *religio* (ce

qui relie, unie, unifie), au terme d'une évolution de plusieurs siècles de la notion d'autorité et de règle dans le cadre des communautés.

ABRÉVIATIONS

Pour plus de facilité dans le maniement des références bibliographiques, on a choisi de présenter une liste d'abréviations pour les ouvrages cités plusieurs fois en notes

BMFD : *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington DC, 2000 (Dumbarton Oaks Studies, 35).

Carbone : G. ROBINSON, *History and Cartulary of the greek monastery of S. Anastasius and S. Elias of Carbone*, Rome, t. I, *History*, 1928 (*Orientalia Christiana*, Vol. XI/44, p 271-352), t. II en 2 vol., *Cartulary*, 1930 (*Orientalia Christiana*, Vol. XV/53, p. 121-276 et XIX/62, p. 5-200).

Grégoire de Fragalà : « Testaments of Gregory for the Monastery of St. Philip of Fragala in Sicily », *BMFD* II, p. 621-636.

Historia et Laudes : *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii juniorum e Sicilia, auctore Oreste, patriarcha Hierosolymitano*, éd. COZZA-LUZZI, Rome, 1893.

ROGNONI, *Les actes privés grecs* : C. ROGNONI, *Les actes privés grecs de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Tolède)*, I., *Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de San Filippo de Bojôannès, et de S. Nicola-des-Drosi (Calabre, XI^e-XII^e siècles)*, Paris, 2004.

Saint-Jean-Théristès : S. G. MERCATI, C. GIANNELLI, A. GUILLOU, *Saint-Jean-Théristès, (1054-1264)*, Cité du Vatican, 1980 (Corpus des Actes Grecs d'Italie et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie, V).

TRINCHERA, *Syllabus* : F. TRINCHERA, *Syllabus Graecarum Membranarum...*, Naples, 1865.

Vie de Barthélemy : G. ZACCAGNI, « Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235) », *Rivista di Storia Bizantina e Neoellenica* n.s. 33, 1997, p. 193-274.

Vie de Nil : *Bios kai Politeia tou Hosiou Patrou Hêmôn Nilou tou Néou*, éd. G. GIOVANNELLI, Badia di Grottaferrata, 1972.

ⁱ La paix contemplative.

ⁱⁱ *Historia et Laudes*, ch. 7.

ⁱⁱⁱ Le cénobitisme le plus intransigeant, celui prôné par Théodore Stoudite, admet des périodes d'épreuve par l'érémisme.

^{iv} Les écrits ascétiques de Basile de Césarée sont connus dès la fin du IV^e siècle par la traduction, par Rufin d'Aquilée, du Petit *Askétikon*, qu'on ne connaît d'ailleurs que dans sa traduction latine. Voir J. GRIBOMONT, O.S.B., *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953 (Bibliothèque du Muséon, 32),

^v Voir le testament de Grégoire de Demenna : « J'ai gouverné les saints moines qui firent profession de mon temps, et leur ai consigné la règle des Saints Pères, c'est-à-dire celle du grand Basile et de saint Théodore Stoudite ».

^{vi} Au milieu du XI^e siècle, beaucoup de ces monastères privés passent sous l'autorité de fondations plus solides, car les familles de propriétaires (et les desservants) ne peuvent plus en assumer l'entretien. c'est alors qu'on observe le mieux le système de propriété et de concession de ces fondations familiales à des higoumènes désignés : en 1066-1067, une famille donne le monastère de Saint-Phantin, en Calabre méridionale, au monastère de S. Nicola-des-Drosi (ROGNONI, *Les actes privés grecs*, 26). En 1053, dans la Basilicate méridionale, les propriétaires du monastère de Sant'Andrea de Calvera le confient à l'abbaye latine de Cava (TRINCHERA, *Syllabus*, 40). La situation parfois chaotique de l'Italie méridionale occasionne des concessions successives et vaines de ces établissements à des higoumènes incompetents : voir Carbone VIII, 1070-1071 (faussement daté de 1061) : le taxiarque Kalôn avait concédé, dans un acte de donation, de nombreux biens fonciers au moine Gerasimos, afin que celui-ci édifie un monastère et fasse fructifier les biens. C'est donc un contrat d'ordre à la fois spirituel et temporel. Il est rompu par Gerasimos qui délaisse la gestion du monastère, et à la mort du fondateur, son fils le spatharocandidat Jean confie les biens et le monastère au moine Hilarion. Mais ce dernier s'enfuit et renvoie aux propriétaires laïques l'acte qui fonde le contrat. Jean confie alors son établissement au monastère grec lucanien de S. Elia de Carbone

^{vii} Par exemple, en Calabre, les monastères de Saint-Panrace de Briatico, attesté pour la première fois en 1037 (ROGNONI, *Les actes privés grecs*, 1) et de San Filippo dépendent de la famille Boiôannès (*Ibid.*, 2, 1043-1044, 3, 1047-1048, 4, 1051-1052, 6, mai 1059, etc.). Les membres de la famille enrichissent ces fondations, comme Daniel Boiôannès (*Ibid.*, 1) alors que l'higoumène est aussi un Boiôannès, Théodoulos. Dès 1050-1051, le monastère de San Filippo devient « San Filippo de Boiôannès ». Le statut familial des monastères grecs perdure après la conquête normande.

^{viii} En juin 1202, le métropolitain de Santa Severina fait une donation à l'abbaye cistercienne de la Sambucina en vue de fonder un monastère cistercien. On connaît cette donation par trois textes : un original grec destiné aux archives de la métropole grecque (le *Vat. Lat. 13489, II*, 36), un original latin confié à l'abbaye de la Sambucina et édité (A PRATESI, *Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'Archivio Aldobrandini*, Cité du Vatican 1958 [*Studi e Testi* 197], 68), et enfin une traduction latine de l'original grec, effectuée au XIII^e siècle (*ibid.*, 67). L'acte latin original mentionne comme il convient la notion d'"ordre" cistercien avec le mot *ordo* (*monasterium capitaneum ordinis vestri Cisterciensis*). L'original grec montre en revanche que le scribe, incapable de traduire cette idée, étrangère à ses conceptions du monachisme comme à la langue byzantine, se résout à transcrire en lettres grecques le mot latin *lex*. Aussi, lorsque l'original grec est traduit au XIII^e siècle, le mot *lex* est repris par le terme latin de *regula*, une traduction correcte du texte grec original qui répercute toutefois l'erreur originelle (car il n'existe pas de règle cistercienne).

^{ix} *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV^e-X^e siècles, état des sources*, colloque organisé par Olivier DELOUIS (UMR 8167. Orient et Méditerranée) et Maria MOSSAKOWSKA-GAUBERT (Institut Français d'Archéologie Orientale), Athènes, 14-15 mai 2009.

^x Lorsqu'Élie le Spéléote et Arsène veulent quitter Patras après huit années de présence, l'évêque du lieu, fâché de leur décision, les calomnie (AA.-SS. Sept. III, 858, 25-27). Nil de Rossano, quant à lui, est interrogé par le métropolitain de Calabre (c'est-à-dire de Reggio) entouré du domestique (du thème sans doute) des archontes et de nombreux prêtres et laïques, en vue de le piéger ; au cours de la discussion, il est qualifié d'hérétique (*Vie de Nil*, 47-48).

^{xi} Georges, un vieux notable de Rossano, vient consulter Nil car il désire devenir moine dans la solitude. Nil lui oppose une réponse peu habituelle : « Nous ne sommes pas ici à cause de Dieu ou par vertu, mais parce que nous ne pouvons pas supporter le poids de l'observance cénobitique » (*tou koinobiakou kanonos* – *Vie de Nil*, 32). Cette réponse fait écho aux raisons souvent invoquées pour expliquer les résolutions érémitiques des moines italo-grecs : la fuite du monde et l'impossibilité de vivre entouré d'une foule d'admirateurs.

^{xii} A. PETERS-CUSTOT, « Le barbare et l'étranger dans l'Italie méridionale pré-normande (IX^e-X^e siècles) : l'Empire à l'épreuve de l'altérité », *Le barbare, l'étranger. Images de l'autre, Colloque du CERHI, Saint-Etienne, 14-15 mai 2004*, D. NOURRISSON et Y. PERRIN (éd.), Saint-Etienne, 2005 (Travaux du CERHI, 2), p. 147-163.

^{xiii} Le 12 janvier 1015, une famille, avec en tête le moine Nikon, donne à Lucas, *Kubernètèn kai eigouménon* du monastère Saint-Ananias un bien composé de terres, d'un monastère préexistant et d'un *kastellion* dans la Calabre septentrionale, afin que Lucas y édifie des fortifications et un *exokastellion*, pour que les populations alentours puissent y trouver refuge contre les incursions des « gentils » (*gentes, ethnè*). Il doit construire au-dessus du *kastellion* une église pour y rassembler des moines qui chantent les offices sacrés (TRINCHERA, *Syllabus*, 15). Ainsi, higoumène comme seul personnage capable de défendre efficacement les communautés, y compris villageoises. Son action dépasse largement le cadre strictement religieux et s'affirme dans la tradition de la bienfaisance monastique.

^{xiv} Dans un document daté de 1059 (Carbone VII), Luc, higoumène de S. Elia de Carbone, dresse son testament, et explique que, face aux Arabes, il a décidé de migrer vers les *kastellia* (petits bourgs fortifiés) de l'intérieur des terres.

^{xv} La *Vie* de Christophore et Macaire est très éclairante à ce sujet : Christophore devient pour ses moines un modèle (*typos*) et une règle (*kanôn*). Son exemple va, hors même du cadre monastique, convertir le monde (*Historia et Laudes*,

ch. 6). Plus loin (*ibid.*, ch. 11), il est appelé à nouveau *typos* des moines, non seulement pour les prières et les veilles, mais aussi pour les labeurs et les services (*diakoniai*) et pour l'obéissance et la soumission (*hypokoè*). Il avait l'habitude de dire : « il est nécessaire que le *proestos* soit l'exemple de la soumission aux autres, comme le Christ ».

^{xvi} Cf *infra* note xxv.

^{xvii} Cf *supra* note xi.

^{xviii} *Vie de Nil*, ch 40 : Nil répétait constamment : « ne cherchez pas à être appelés Rabbi ou maîtres ». C'est pourquoi, dit l'hagiographe, alors qu'augmentait le nombre des ermites - et il en naissait chaque jour un qui voulait suivre la règle évangélique - il laissa tout le temps de sa vie le nom d'higoumène à un autre, qu'il choisit lui-même. Nil choisit ainsi un certain Proclus, un grand érudit des lettres humanistes, « qui avait fait de son cœur une arche des livres sacrés et profanes ». Bien avant, alors qu'il est ermite dans l'environnement du monastère fondé par saint Phantin le Jeune, la communauté orpheline (car Phantin vient de mourir) requiert son avis pour le choix de l'higoumène (*ibid.*, 25). Nil accepte cette consultation, et se prosterne auprès de celui qu'il a choisi, le frère de Phantin, Luc.

^{xix} Les chapitres 10 et 11 de la *Vie de Nil* de Rossano décrivent sa période de formation dans une communauté cénobitique, et sa parfaite obéissance envers son higoumène, Jean, et la totale abdication de sa propre volonté dont le saint fait preuve. C'est précisément à partir de ce moment que l'hagiographe parle de Nil comme d'un *abbas*.

^{xx} *Historia et Laudes*, ch. 4 et 5.

^{xxi} cf *supra* note xix.

^{xxii} Voir la description des higoumènes que Nil place à la tête de différents monastères, Proclus (*Vie de Nil*, 40) ou Luc, frère de saint Phantin (*Ibid.*, ch. 25).

^{xxiii} Voir *La règle de saint Benoît*, éd. A. DE VOGÜE et J. DE NEUFVILLE, 7 vol., Paris, 1972-1977 (Sources chrétiennes, 181 à 186 bis), 73, 5-7, Epilogue, II p. 672 et l'introduction à l'édition, I p. 145-148.

^{xxiv} *Vie de Nil*, 73.

^{xxv} *Historia et Laudes*, ch. 4 et 5 : Nicéphore contraint Sabas d'accepter la *prostasia* sur ses frères, car tel est le choix de la Providence divine. Sabas obéit et reçoit la charge *prostasia* des moines ; dès lors, il gère leur salut selon les besoins de chacun, par l'exhortation, par la douceur ou en brisant leur orgueil. La *prostasia* est inséparable de la direction des âmes, en vue du salut éternel.

^{xxvi} *BMFD* I., « *Typikon* of John for the Monastery of St. John the Forerunner on Pantelleria », p. 59-66.

^{xxvii} *Ibid.*, §8, quand un moine arrive en retard à la prière. L'higoumène doit l'interroger puis décide des suites à donner, pardon ou punition, qu'il fixe lui-même.

^{xxviii} Cf *supra* note xi.

^{xxix} *Vie de Nil*, 73.

^{xxx} Sinon à présager d'une influence individuelle liée aux pérégrinations des moines italo-grecs à l'extérieur de ces zones, telles qu'elles sont attestées dans les hagiographies, mais qui supposerait de surinterpréter ces contacts individuels.

^{xxxi} *Vie de Barthélemy*..

^{xxxii} *Ibid.*, ch. 6.

^{xxxiii} *Ibid.*, ch. 8-10.

^{xxxiv} *Ibid.*, ch. 12.

^{xxxv} *Ibid.*, ch. 16.

^{xxxvi} Dans l'ordre chronologique : acte de lecture du testament de l'higoumène de Cersosimo en Basilicate en 1050 (TRINCHERA, *Syllabus* 37) ; testament de Luc, higoumène de S. Elia de Carbone (*Carbone* VII, 1058-1059) ; testament de l'higoumène Barthélémy en 1101-1102 (*Saint-Jean-Théristès*, 5) et confirmation de son choix par la régente Adélaïde (*Ibid.*, 6, avril 1105) ; les deux testaments de Grégoire pour S. Filippo de Demenna ou Fragalà, au début du XII^e siècle : *Grégoire de Fragalà* ; enfin, le testament de Barthélemy Parillas, higoumène de Saint-Théodore, en Calabre méridionale, en 1138 (*Saint-Jean-Théristès*, 14).

^{xxxvii} Il s'agit essentiellement du cas où l'higoumène part en pèlerinage lointain, ce qui montre qu'il s'agissait d'une pratique relativement courante. Dans son testament-*typikon*, au XII^e siècle, Grégoire, le fondateur du monastère grec sicilien de S. Filippo de Fragalà envisage le cas où le successeur qu'il a désigné parte en pèlerinage à Jérusalem, et ne revienne pas avant sa mort, auquel cas la communauté choisira un higoumène : *Grégoire de Fragalà*. L'higoumène est également concernée par le pèlerinage : on sait que le monastère grec de S. Bartolomeo de Tarente, établissement masculin connu depuis le milieu du XI^e siècle et fondé à l'époque byzantine par un topotèrète, a été administré à la fin du XI^e siècle, sur ordre de Constance, par une femme, *Aloysa*, higoumène du monastère. Une fois *Aloysa* partie en Terre sainte, le fils de Constance, le prince Bohémond, concède le monastère à S. Elia de Carbone (*Carbone*, XXVIII, 1126). D'autres circonstances sont également à prendre en compte, telles que la défaillance de l'higoumène désigné (cf *supra* note xiii), ou la disparition de l'higoumène : le testament de Luc II, higoumène de S. Elia de Carbone, évoque les tribulations du monastère ; un de ses prédécesseurs, Ménas, fut emmené en esclavage (*Carbone*, VII-56, 1058-1059).

^{xxxviii} La désignation de l'higoumène d'un monastère privé dans le testament de son prédécesseur apparaît également à l'Athos, surtout du X^e au XII^e siècle (*Actes de Docheiariou*, éd. N. OIKONOMIDES, Paris, 1984 [1Archives de l'Athos, 3], 6, entre 1118 et 1141 ; *Actes d'Iviron*, éd. J. LEFORT, N. OIKONOMIDES, D. PAPACHRYSSANTHOU, I. *Des origines au milieu du XI^e siècle*, Paris, 1985 [Archives de l'Athos, 14], 25, 1036). À cette époque, les monastères sont considérés moins comme la propriété des higoumènes que comme des personnes morales, même si le mode de transmission est de type privé (*Iviron*, I, note p. 236). À l'Athos, ce droit des higoumènes à transmettre le monastère à la personne de leur

choix est formellement reconnu par le *typikon* de Tzimiskès : *Actes du Prôtaton*, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris, 1975 (Archives de l'Athos, 7), 7, lignes 63-66 ; P. De MEESTER : *De monachico Statu iuxta disciplinam byzantinam, Typis Polyglottis Vaticanis*, Cité du Vatican, 1942 (Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, serie II, fasc. 10), p. 17, et 216-218. Cependant, ce mode de choix de l'higoumène n'est valable que lorsque l'établissement est considéré comme une institution familiale : quand le monastère se détache de ses propriétaires, intervient l'élection.

^{xxxix} TRINCHERA, *Syllabus* 37, 1050.

^{xl} Le caractère inhabituel de la succession, qui contourne la transmission intra-familiale de la charge d'higoumène, considérée comme automatique, prouve le caractère familial du monastère.

^{xli} P. BROWN, « The rise and the function of the holy man in late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, 71, 1971, p. 81-101, réimpr. dans ID., *Society and the holy in Late Antiquity*, Londres, 1982, trad. fr. ID., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985

^{xlii} *Saint-Jeant-Théristès*, 5, 1101-1102. Barthélemy avait lui-même reçu sa charge de son père.

^{xliii} *Carbone*, VII-56.

^{xliv} *Saint-Jeant-Théristès*, 5.

^{xlv} Cf *supra* note xxvi.

^{xlvi} Auxquels se réfère Grégoire de Demenna, le fondateur du monastère sicilien de S. Filippo de Fragalà.

^{xlvii} *BMFD*, II., « *Typikon* of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina », p. 637-648.

^{xlviii} *Saint-Jeant-Théristès*, 5, 1101-1102.

^{lix} C'est la substance des conseils de Grégoire à son successeur: le pasteur est honoré par son propre troupeau et ne doit pas s'irriter contre lui. Car ce qui assure l'obéissance, c'est le caractère doux du pasteur. Cette thématique de l'higoumène comme pasteur est permanente. Lorsque Nil doit choisir un successeur à saint Phantin le Jeune, Luc, frère de Phantin, se jette à ses pieds pour le supplier d'être pour eux le pasteur et higoumène (*poiména kai kathegoumènon*) : *Vie de Nil*, 25.

ⁱ *Saint-Jean-Théristès*, 14.

ⁱⁱ ROGNONI, *Les actes privés grecs*, 11, 1062. "Quand [Guillaume] Capriol l'a remis [le monastère] aux mains du cathigoumène...". La structure de l'acte est claire : d'abord confiscation seigneuriale du monastère avec l'inventaire de ses biens, puis dans un deuxième temps concession du monastère à son higoumène (qui devait être là avant l'intrusion normande) ; enfin, donation de serfs et de biens audit monastère. Ainsi, la prise de possession seigneuriale a ses avantages pour les monastères grecs, bénéficiaires de la générosité des comtes, ducs et seigneurs.

ⁱⁱⁱ *Saint-Jean-Théristès*, 6, avril 1105. La régente Adélaïde, veuve du comte Roger 1^{er}, avec son fils le comte Simon, confirme la désignation de Pankratios comme higoumène. c'est l'illustration types de l'intrusion d'un ordre comtal qui ne modifie pas substantiellement la pratique antérieure, ni la patrimonialisation de fait des établissements monastiques italo-grecs, désormais sous la coupe normande.

ⁱⁱⁱⁱ TRINCHERA, *Syllabus*, 75, 1113.

^{liv} D'abord dans les documents napolitains : *Regii Neapolitani Archivi Monumenta*, Naples 1845-1861, II, 67 (953), 102 (963) et 179 (979). Voir aussi J.-M. MARTIN, « Hellénisme politique, hellénisme religieux et pseudo-hellénisme à Naples (VII^e-XII^e siècle) », *Ampélokopion. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhäusen*, II, Néa Romè, 2, S. LUCÀ (dir.), Rome, 2005, p. 59-77, p. 71. Il s'agit probablement d'une contamination de l'expression *regula sancti Benedicti*. Dès 1060, l'expression de "règle de saint Basile" apparaît dans un acte émis en Capitanate, en faveur du monastère bénédictin de S. Maria de Tremiti, à qui Osmond, seigneur de Ripalta, donne le monastère de Sant'Andrea de Silpoli, afin que s'y établisse un monastère suivant à la fois la règle de saint Benoît et celle de saint Basile : *Codice diplomatico del monastero benedittino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, éd. A. PETRUCCI, 3 vol., Rome, 1960 (Fonti per la Storia d'Italia, 98), II, 69, p. 211-213, et surtout p. 213 l. 4-8. Cette imitation de la classification occidentale apparaît dans les zones de contact entre communautés (ici, un contact institutionnalisé). Les *Chroniques du Mont Cassin* évoquent, dans la bibliothèque constituée par l'abbé Didier, la *regula Basilii* (*Die Chronik von Montecassino*, éd. H. HOFFMANN, Hanovre, 1980, [MGH SS, XXXIV] III, 63).

^{lv} *Vie de Barthélemy*, ch. 6.

^{lvi} *Ibid.*, ch. 13.

^{lvii} *Ibid.*, ch. 15.

^{lviii} *Ibid.*, ch. 16.

^{lix} *Ibid.*, ch. 18.

^{lx} Nil de Rossano avait refusé de diriger un monastère de la capitale byzantine. Barthélemy rencontre la même proposition et lui accepte de diriger un monastère athonite fondé par un proche d'Alexis 1^{er} Comnène, Basile Caliméris (*Ibid.*, ch. 26).

^{lxi} Voir P. De MEESTER, cit. *supra* note xxxviii, art. 100 : « *S. Epistasia dicitur est potestas executiva decisionum S. communitatis* ».

^{lxii} On a l'impression que l'hagiographe de Barthélemy fait opérer au saint un retour à la tradition byzantine, sur la fin de sa vie, lorsqu'il évoque deux proches collaborateurs de Barthélemy, Cosmas et Isaac, tout deux remplis des charismes du bien, et surtout lorsqu'il décrit le saint proche de sa mort, devenu une *icône* et un *typos* pour tous (*Vie de Barthélemy*, 31). La reprise du vocabulaire de l'iconodoulie, mais encore de la dignité impériale, est significative.

^{lxiii} au Colloque cité *supra* note ix.